T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İLAHİYAT ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

MÂTÜRÎDÎ ÂLİMLERDEN SIĞNÂKÎ'NİN (Ö. 714/1314) *ET-TESDÎD FÎ ŞERHİ'T-TEMHÎD* ADLI ESERİNİN TAHKİKİ VE İLÂHİYYAT KONULARININ TAHLİLİ

(Doktora Tezi)

Ali Tarık Ziyat YILMAZ

İstanbul, 2016

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İLAHİYAT ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

MÂTÜRÎDÎ ÂLİMLERDEN SIĞNÂKÎ'NİN (Ö. 714/1314) *ET-TESDÎD FÎ ŞERHİ'T-TEMHÎD* ADLI ESERİNİN TAHKİKİ VE İLÂHİYYAT KONULARININ TAHLİLİ

(Doktora Tezi)

Ali Tarık Ziyat YILMAZ

Danışman:

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

İstanbul, 2016

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi ALİ TARIK ZİYAT YILMAZ'nın MÂTÜRÎDÎ ÂLİMLERDEN SIĞNÂKÎ'NİN (Ö.714/1314) ET-TESDÎD FÎ ŞERHİ'T-TEMHÎD ADLI ESERİNİN TAHKİKİ VE İLÂHİYYAT KONULARININ TAHLİLİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 15.06.2016 tarih ve 2016-21/24 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 22/06/2016

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı		**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. NECDET TOSUN	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. NUH ARSLANTAŞ	
4.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	
5.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. MUSTAFA SİNANOĞLU	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Ali Tarık Ziyat YILMAZ
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora-Haziran 2016
Anahtar Kelimeler	: Sığnâkî, et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd, Kelâm, Ebu'l-Muîn en-Nesefî

ÖZET

MÂTÜRÎDÎ ÂLİMLERDEN SIĞNÂKÎ'NİN (ö. 714/1314) ET-TESDÎD FÎ ŞERHİ'T-TEMHÎD ADLI ESERİNİN TAHKİKİ VE İLÂHİYYAT KONULARININ TAHLİLİ

Türkistan kaynaklı doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin VII./XIII. yüzyılda batıya göç ederek bu coğrafyada ilmî faaliyetlerde bulunmuş önemli temsilcilerinden biri olan Hüsâmeddîn es-Sığnâkî'nin et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd adlı eserinin tahkikinin ve bu eserden hareketle ilâhiyyat konularının tahlilinin yapıldığı bu çalışmada tarihsel ve düşünsel açıdan önemli bulgulara ulaşılmıştır.

Sığnâkî; kelâm, fıkıh, fıkıh usulü ve Arap edebiyatı üzerine eserler vermiş önemli bir isimdir. Ancak Sığnâkî'yi asıl önemli kılan husus, Orta Asya kaynaklı doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin güçlü bir temsilcisi olması ve ömrünün son yıllarını İslam dünyasının batıdaki önemli ilim merkezlerinde müderrislikle geçirmiş olmasıdır. Bu durum onu, Batıda, Hanefîlik ve Matürîdîlik merkezli ilim faaliyetlerinin merkezine yerleştirmiş, özellikle Merğinânî'nin el-Hidâye adlı eserinin icazet silsilelerinin kendisinde toplandığı merkezi bir isme dönüştürmüştür. Bu haliyle Osmanlı ilim geleneğine de doğrudan etkide bulunmuştur.

Bu çalışmada, Sığnâkî'nin şimdiye kadar çalışma konusu yapılmamış olan kelâmî yönü ele alınmış, bu haliyle de onun ve görüşlerinin anlaşılması noktasında son zamanlarda oluşan yoğun çaba ve birikime katkıda bulunulması hedeflenmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Ali Tarık Ziyat YILMAZ
Field	: Basic Islamic Studies
Programme	: Kalam
Supervisor	: Prof. Yusuf Şevki YAVUZ
Degree Awarded and Date	: Doctorate-June 2016
Keywords	: Sıgnaki, at-Tasdeed fi sharh at-Tamheed, Kalam, Abu'l-Muin an-Nasafi

ABSTRACT

A CRITICAL EDITION AND AN ANALYSIS OF THEOLOGICAL ISSUES OF THE MATURIDIAN SCHOLAR SIGNAKI (d. 714/1314)'S WORK CALLED AT-TASDEED FI SHARH AT-TAMHEED

Husam ad-din as-Sıgnaki, one of the important representatives of the Hanafiyya-Maturidiyya tradition that was founded in Turkestan, is also one of the scholars who relocated to continue their studies in the west during the 7th-13th centuries. This paper, which is a critical review and a theological analysis based on one of his works "at-Tasdeed fi sharh at-Tamheed", presents some significant historical and intellectual findings.

Sıgnaki is an important name whose body of work spans the fields of kalam, fiqh, usul al-fiqh and Arabic literature. But what makes him really valuable is that he was a strong representative of the Hanafiyya-Maturidiyya tradition that was originated from Middle East, and he spent the last years of his life as a scholar at some of the most important academic institutions of the Islamic world in the west. This put him right in the middle of the academic activities surrounding Hanafism and Maturidism there, and more specifically made him the central figure who held the silsilas for the ijazah of Marghinani's al-Hidayah. Needless to say, he made his contribution to the Ottoman scientific tradition as well.

Considering that Sıgnaki has never been studied in relation to kalam so far, this paper aims to change that by focusing on this particular side of him in order to contribute to the ongoing work dedicated to understanding him and his ideas.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

age.	adı geçen eser
agm.	adı geçen makâle
agy.	adı geçen yer
a. mlf.	adı geçen müellif
b.	bin, ibn
bkz.	bakınız
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	editör
Haz.	Hazırlayan
h.	hicri
İA	Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
krş.	karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane
m.	miladî
nr.	numara
nşr.	neşreden
ö.	ölüm
s.	sayfa
sy.	sayı
thk.	tahkik
trc.	tercüme
ts.	tarihsiz
vr.	varak

ÖNSÖZ

Hanefî-Mâtürîdî geleneği, başta fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm olmak üzere İslam'ın anlaşılması ve yaşanması ile ilgili konularda diğer fıkhî ve itikâdî mezheplerden farklı kendine özgü bir metot ve anlayışı temsil etmektedir. Coğrafi olarak Horasan ve Mâverâünnehir'den başlayıp bütün Türkistan, Hindistan, Malezya, Endonezya, Anadolu, Balkanlar ve Orta Doğu'ya varıncaya kadar çok geniş bir coğrafyada yaşayan Müslümanların benimsediği itikâdî/amelî bir anlayış haline gelmiştir.

Bu geleneğin inşasında belirleyici ve taşıyıcı olma rolünü özellikle fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm alanlarında yazılan eserler ve bu eserlerin müellifleri üstlenmiştir. Bu nedenle Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlı âlimlerin hayatları ve eserleri bu geleneğin tarihine ışık tutacak önemli bilgiler içermektedir.

Tez konusu belirleme çalışmalarımız sırasında Türkiye Yazma Eserler Kataloğunda yaptığımız araştırmalar ile Sönmez Kutlu'nun yayına hazırladığı *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* adlı çalışmasında dikkatlere sunulan âlimler ve eserlerine ilişkin listeler, eser ve müellif belirleme noktasında bizlere yardımcı oldu.

İslam dünyasının hilâfet merkezi Bağdat ve çevresinde genel durgunluk ve sosyal kargaşanın yaşandığı, Moğol istilası ile birlikte Türkistan'dan Mısır'a kadarki bölgelerde yerleşik iktidarların değiştiği, bu arada Abbâsî hilâfetinin de son bulduğu (655/1258) dönemde yetişen döneminde mensubu bulunduğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğin önemli bir temsilcisi olan Sığnâkî'nin (ö. 714/1314) hayatı ve *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eseri dikkatimizi çekmiş ve çalışmamızın konusu olmuştur. Sığnâkî'nin bu eserinde, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* adlı eserini şerh etmiş olması çalışmamızın önemini daha da artırmıştır.

İki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde Sığnâkî'nin İlâhiyat konularına bakışını değerlendirdik. İkinci bölümde ise *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eserinin edisyon kritiğini gerçekleştirdik.

Tezimizin iki bölümden oluşması sebebiyle adının **Mâtürîdî Âlimlerden Sığnâkî'nin (ö. 714/1314) *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd* Adlı Eserinin Tahkiki ve İlâhiyat Konularının Tahlili** olması uygun bulundu.

Bu çalışma öncelikle belirtmeliyim ki, yüksek lisans çalışması sonrası akademik çalışmalara verdiğim aradan sonra değerli hocalarım, dostlarım ve öğrencilerimin teşvik, destek ve cesaretlendirmelerinin bir sonucudur. Bu vesileyle öncelikle yüksek lisans çalışmam sırasında da tez danışmanlığımı yapan, ufuk açıcı katkılarıyla tez belirleme sürecinde çok yönlü desteklerini gördüğüm, tez konusu seçiminden sonra yaptığım çalışmaları yoğun mesâisi arasında titizlikle inceleyen, yönlendirme ve düzeltmeler yapan değerli hocam Prof Dr. Yusuf Şevki Yavuz'a teşekkürlerimi arz ederim. Tez izleme komitesi, toplantılarında çalışmama görüş ve önerileri ile katkı sağlayan, metinde geçen Farsça ibarelerin çözümüne de yardımcı olan değerli hocam Prof. Dr. Necdet Tosun ile çalışmamıza katkı ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen Prof. Dr. Nuh Arslantaş'a teşekkür etmeliyim. M.Ü. İlâhiyat Fakültesinde gerçekleştirilen Klasik Kelâm Metinleri Okuma Seminerleri sırasında sürekli tezimle ilgili süreci yakından takip ederek ilgi ve desteğini esirgemeyen hocam Prof Dr. İlyas Çelebi başta olmak üzere bu ilim halkasında birlikte ders okuduğumuz ve sürekli teşviklerini gördüğüm arkadaşlarım Yrd. Doç. Dr. Züleyha Birinci ve Mehmet Bağcı'ya teşekkürlerimi sunarım. Tez sürecinin başlangıcından son dönemine kadar geçen süreçte sürekli fikir alışverişinde bulunduğum Yrd. Doç Dr. Mehmet Kalaycı'ya ve müellifimiz Sığnâkî üzerine farklı bir çalışma yapan ve kendisiyle fikir alış-verişinde bulunduğum değerli dostum Daniyar Shalkarov'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tez çalışmalarım sırasında ve metin mukabeleleri sürecinde daima desteğini gördüğüm eşim Hümeyra Yılmaz'a şükranlarımı ifade etmeliyim. Son olarak akademik çalışmalara ve kelâm ilmine ilgimin oluşmasındaki emeğini unutamayacağım ilk hocam, babam Vâiz Osman Yılmaz'ı da rahmet ve minnetle anıyorum.

Gayret bizden tevfîk Allah'tandır.

Maltepe/2016 Ali Tarık Ziyat YILMAZ

GİRİŞ

1. Tezin Önemi, Konusu, Kaynaklar ve Tezde İzlenen Yöntem

1.1. Tezin Önemi

İslam âlemi başlangıçtan günümüze ilim ve medeniyet tarihine ilim adamları ve eserleriyle katkıda bulunmuştur. Son yüzyıllarda Batıda yaşanan gelişmelere karşılık İslam dünyasında yaşanan duraklama ve gerileme, çeşitli sorunları da beraberinde getirmiştir. Özelde İslam dünyasında yaşanan problemlere genelde ise insanlığın içinde bulunduğu sorunlara çözüm arayışı sürecinde itikâdî-amelî konuların yeniden inşasına, mevcut tartışmaların tarihi arka planının gün yüzüne çıkarılmasına ve ihmal edilen kısımlarının ortaya konulmasına her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda son elli yıl içerisinde, Eş‘ariyye'ye nispetle kendine özgü akılcı bir kelâm yöntemi geliştiren Hanefî-Mâtürîdî geleneği ve temsilcileri üzerine yapılan çalışmalara ilgi artmış bulunmaktadır.[1] Bu ilgi, geniş bir coğrafyada müslim-gayri müslim bilim çevrelerinden katılımlarla sempozyumlar,[2] te'lif ve tahkik çalışmaları, ilmi makaleler, biyografik ve bibliyografik çalışmalar şeklinde kendini göstermektedir.[3] Mesela ülkemizde yakın dönemde İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-tevhîd* adlı eseri günümüz âlimlerinden merhum Bekir Topaloğlu tarafından yeniden tahkik edilerek

---

[1] Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye" *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 174. Bu tabirin Mâtürîdî-Hanefî şeklinde kullanımıyla ilgili olarak bkz. Mehmet Kalaycı'nın *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkis*i, Ankara, 2013.

[2] İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik konusunda ilk sempozyum Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü tarafından 14-15 Mart 1986 tarihinde "Ebû Mansur Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi" adıyla Kayseri'de; ikinci olarak Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)'nın müşterek çalışmalarıyla "Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik" başlığıyla 22–24 Mayıs 2009 tarihinde İstanbul'da, üçüncü olarak 28-30 Nisan 2014 tarihleri arasında Osmangazi Üniversitesi bünyesinde "Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî" başlığıyla Eskişehir'de, dördüncüsü ise 04-06 Mayıs 2015 tarihleri arasında Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi (Beşeri Bilimler Fakültesi Din Bilimleri Bölümü ve Avrasya Araştırma Enstitüsü) tarafından Kazakistan'ın Türkistan şehrinde gerçekleştirilmiştir.

[3] Sönmez Kutlu'nun editörlüğünü yaptığı *"İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik"* adlı çalışmanın bütününde bu ilginin somut göstergelerini seçkiler halinde görmek mümkündür. Bkz. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011. Ayrıca Mehmet Kalaycı'nın *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi* adlı doktora tezi bizlere önemli bilgiler sunmaktadır.

Türkçeye çevrilmiş, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinin 2005 yılında başlayan tahkik çalışması 2011'de tamamlanmış Türkçe tercümesinin yayınlanmasına da başlanmıştır.[1]

"Hanefî-Mâtürîdî Geleneği" tabiri[2] Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebelerinin kelâm ve fıkıh konularında oluşturdukları kendilerine özgü görüş ve metotların tarihî süreçte belirli âlimlerce inşa edilişini ifade eder. Bu tabirde yer alan "Hanefî" ifadesi Ebû Hanîfe'nin şahsında bir taraftan fıkıh ve fıkıh usûlü alanında takip ettiği rey ekolünü, diğer taraftan *Fıkhu'l-ekber* ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu akâid ve kelâm ilmine ilişkin yaklaşımlarını da içerir. "Mâtürîdî" ismi ise tarihi süreçte bu geleneğin daha çok kelâm boyutuna işaret ederek hem itikâdî konularda farklı eğilimlerde olan Mûtezile, Kerrâmiyye ve Neccâriyye gibi fıkıhta Hanefîleri[3] dışarda tutar hem de kelâm-fıkıh ilişkisine gönderme yapar.

Yapılan araştırmalar bu ekolün düşünce yapısının ve temsilcilerinin tarihi süreçte çeşitli sebeplerle ihmal edildiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Şükrü Özen bu ihmalin sebeplerini şu şekilde sıralar:

> "Mâtürîdî'nin hilâfet merkezi Bağdat'tan uzakta yaşamış olması, Arap tarihçileri tarafından kasıtlı olarak zikredilmemesi, siyasî iktidarla anlaşmazlık içinde bulunması sebebiyle Eş'arîler gibi devlet imkânlarından Mâtürîdî âlimlerin yararlanmamış olması, Eş'arîliğin Nizâmiye medreselerinde okutularak İslâm dünyasının her tarafına gönderilecek kimseler yetiştirilmesine mukabil Mâtürîdîliğin resmî eğitim kurumlarına girememesi, Eş'arîliğin Şâfiîler ve Mâlikîler gibi farklı kitleler tarafından benimsenmesine rağmen Mâtürîdîliğin sadece Hanefîler'e münhasır kalması, Mâtürîdîliğin akla daha fazla önem vermek suretiyle muhafazakâr ulemânın ve biyografi müelliflerinin ilgi alanı dışında kalması, Hanefî çevrelerinin Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin otoritesini gölgelemesinden endişe etmeleri, eserlerinin dil ve üslûp açısından problemli oluşu gibi bir dizi sebep kaydedilmektedir."[4]

Bekir Topaloğlu ve Madelung'a göre ise bu ihmalin temelinde muhaddislerle fakihlerin Mâtürîdî'nin görüşlerini Mûtezile'ye yakın kabul etmelerinin yatması kuvvetle muhtemeldir.[5]

---

[1] Yusuf Şevki Yavuz'a göre Osmanlı Devleti'nde gerileme dönemine girilmesinin ardından Beyâzîzâde Ahmed Efendi gibi âlimler, Mâtürîdiyye adını kullanarak bu okula dikkatleri çekmiştir. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, İstanbul, 2015, c. I, s. 21.

[2] Yusuf Şevki Yavuz, Hanefiyye-Mâtürîdiyye tabirini kullanan âlimlerden biri olarak Beyâzîzâde Ahmed Efendi'ye atıfta bulunur. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye" *DİA*, Ankara, XXVIII, 165.

[3] Mâtürîdiyye ve Hanefiyye isimlerinin kullanımı için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'ârîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara, 2013, s. 20, 74-86. (Basılmış Doktora Tezi).

[4] Şükrü Özen, "Mâtürîdî" *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 148.

[5] Şükrü Özen, "Mâtürîdî" *DİA*, agy.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), akâid ve kelâma dair görüşleriyle Ehl-i Sünnet akîdesinin oluşmasına zemin hazırlayan âlimlerdendir. Zira Ebû Hanîfe'ye itikâdî konularla ilişkili olarak nispet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim*, *el-Fıkhu'l-ekber*, *el-Fıkhu'l-ebsat*, *er-Risâle*, *el-Vasıyye* gibi eserlerin içeriği ve fıkıh alanında re'ye ve kıyasa başvurması[1] onun Ehl-i Sünnet akâid ve kelâm anlayışının öncülerinden olduğunu göstermektedir.[2] Ebû Hanîfe'nin akâide dair görüşlerini Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) daha çok selef anlayışı çerçevesinde, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ise kelâm statüsü içinde açıklayıp yaymışlardır.[3]

Mâtürîdî ise, Hanefî mezhebinin dördüncü kuşak âlimlerindendir.[4] O aynı zamanda, temelleri Kûfe'de atılmış rey taraftarlığının Orta Asya'daki en önemli temsilcilerinden birisidir.[5] İlmî silsilesi[6] Ebû Hanîfe'ye dayanan Mâtürîdî, fıkıhta Hanefî mezhebine bağlı, inanç konularına yaklaşımı ve kısmî muhteva açısından da onun takipçisi konumundadır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî kendisinden sonra gelen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi takipçilerine örneklik teşkil ettiği gibi kendisinin Fahreddin Râzî (ö.606/1210) gibi farklı mezhebten birçok kelâmcıyı da etkilediği bilinmektedir.[7]

Tarihî süreçte Mâtürîdî ismi ve görüşlerinin bir kelâm mezhebi olarak belirginleşmesinde ise Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve eseri *Tebsıratü'l-edille*'nin büyük katkısı olmuş[8] hatta mezhep içindeki konumu Gazzâlî'nin (ö.505/1111) Eş'arîlik içindeki konumuna benzetilmiştir.[9] Özellikle *Tebsıratü'l-edille* ve çalışmamızdaki şerhe konu olan *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* adlı eserlerinde hem Mâtürîdiyye'nin görüşlerini açıklayıp geliştirmiş hem de ekolün temsilcileri ve tarihçesi hakkında değerli bilgiler vermiştir.

---

1 Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe" *DİA*, Ankara, 1994, X, 138.

2 Bekir Topaloğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri" *Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, 2012, s. 40; Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve-Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul, 2012, s.549.

3 Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe" *DİA*, Ankara, 1994, X, 142.

4 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, İstanbul, 2015, c. I, s. 16, 19-20.

5 Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı*", Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, 2012, s.550.

6 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, age., c. I, s. 19-20; Ahmet Ak, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, 2012, s. 437.

7 Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî" *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 156.

8 Şükrü Özen, "Mâtürîdî" *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 147-149.

9 Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdîyye" *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 166.

VII. (XIII.)-VIII. (XIV). yüzyılda yaşamış olan ve çalışmamızın merkezinde yer alan Hüsâmeddin es-Sığnâkî (ö. 714/1314), yukarıda kısaca özetlediğimiz Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin kendi dönemindeki önemli temsilcilerinden biridir. Bu çalışmamızla Hanefî-Mâtürîdî geleneği içindeki yeri herkesçe bilinen ve kabul edilen Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin kelâm ilmine dair yazdığı ve *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinin adeta bir özeti olan *et-Temhîd li kavaidi't-tevhid* adlı eseri üzerine Hüsâmeddin es-Sığnâkî'nin yazdığı şerh olan *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eseri araştırmacıların dikkatine sunmaktayız. İlerleyen bölümlerde hakkında bilgi vereceğimiz diğer eserlerinden de anlaşılacağı üzere Sığnâkî, Hanefî-Mâtürîdî geleneği hakkında bizlere çok yönlü bilgiler sunmaktadır. Zira Sığnâkî, kelâm başta olmak üzere fıkıh, fıkıh usulü ve dil-edebiyat alanlarına vâkıf âlim, allâme gibi sıfatlarla nitelenmiştir.

Sığnâkî kelâm, fıkıh usulü, fıkıh, sarf ve nahiv ilmi alanlarında telif ve şerh şeklinde eserler kaleme almıştır. Hanefî-Mâtürîdî geleneğin gelişiminde büyük katkısı olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı eserini *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adıyla şerh etmiş olması, içinde bulunduğu geleneğe önemli bir katkı olarak değerlendirilmelidir. Osmanlı ulemâsından Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) eseri *İşârâtü'l-merâm*'da birçok kez *et-Tesdîd*'e atıfta bulunmuş olması[1] eserin Osmanlı uleması tarafından bilindiğini göstermektedir. Hüseyin Atay *Tebsıratü'l-edille*'nin tenkitli neşrinin ilk cildinde Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerini tanıttığı mukaddime bölümünde *et-Temhîd* üzerine Hüsâmeddin es-Sığnâkî tarafından bir şerh yazıldığını belirtmektedir.[2] Sığnâkî'nin, metni Merğinânî'ye ait olan *el-Hidâye* adlı meşhur eserinin en kapsamlı şerhlerinden biri olarak kabul edilen *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* adlı eseri, İslam dünyasında olduğu gibi Anadolu coğrafyasında da büyük ilgi görmüş, Osmanlı ulemasının başucu eseri olmuştur. *el-Hidâye* üzerine *el-İnâye* adlı şerhi yazan Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) ve *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* adlı *el-Hidâye* şerhinin müellifi Kemâleddin İbnü'l-Humâm (ö. 861/1457) eserlerini kaleme alırken bir çok konuda Sığnâkî'nin *en-Nihâye* adlı eserinden nakilde bulunmuşlardır.[3]

---

[1] Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm*, (thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şâfiî), Karaçi, 1425/2004, s. 22, 35, 36, 45, 54.

[2] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 12.

[3] Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, Darü'l-Fikr, ts. I, 6, 10, 27,...- X, 6, 30, 38…; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, Darü'l-Fikr, ts., I, 95, 114, 122,..- X, 7, 11, 12, ...

Eş‘ariyye’de olduğu gibi Mâtürîdiyye’de de şerhçilik ve hâşiyecilik geleneği mevcuttur. Şerh ve hâşiye geleneği kimi araştırmacılar için ilmî bir duraklama işareti olarak görülse de, bu tür eserlerin yazıldıkları dönemle ilgili olarak bizlere kendisinden bîgâne kalınamayacak birçok bilgi sunduğu da bir gerçektir. Hele hele çeşitli ihmallere maruz kalmış bir gelenek söz konusu ise şerh ve hâşiye türü eserlerin ne kadar önemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Sığnâkî’nin eserlerinin şerh ve hâşiye türünde oluşu, onun eserlerine bakıldığında hemen görülen bir durumdur. Ancak bu durum onun eserlerinin önemini azaltmamaktadır. Ayrıca bu çalışma Eş’ariyye şerh ve hâşiye geleneği ile Mâtürîdiyye şerh ve haşiye gelenekleri arasındaki benzer ve farklı yönlerin tespiti yanında şerh ve hâşiye geleneğinin ilim dünyamıza sağlayacağı katkılara ilişkin tartışma ve çalışmalara da katkı sağlayacaktır. [1]

Hanefî-Mâtürîdî geleneğine artan ilgiyi göstermesi bakımından Sığnâkî ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar güzel bir örnektir. Zira Sığnâkî’nin *et-Tesdîd fî şerhi’t-Temhîd* dışındaki eserlerinin neredeyse tamamı üzerinde Suûdî Arabistan üniversitelerinde tahkik çalışması yapılmış olması dikkat çekicidir. Geçmişte yazılanların ortaya çıkarılması, bu eserlerin istifade edilebilir hale getirilmesi tahkik çalışmalarıyla mümkün olacaktır. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere ülkemizin birçok kütüphanesinde binlerce yazma eser araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Sığnâkî’nin eserlerini tespit amacıyla yaptığımız çalışmalarda, klasik kaynaklar yanında müellifin eserleri üzerine yapılan tahkik çalışmalarından da istifade ettik. Bu çalışma sürecinde tahkik çalışmalarının ne kadar önemli olduğunu gördük. Zira tabakât ve terâcim kitaplarıyla diğer klasik kaynaklarda bulunmayan eserleriyle ilgili bazı önemli bilgilerin, müellifin kendi eserleri içerisinde yer aldığını tespit ettik. Özellikle eserlerin âidiyeti, tespiti, nerede, ne zaman ve hangi amaçla yazıldığının belirlenmesinde büyük katkıları oldu. Bunun bir sonucu olarak klasik kaynaklarda adı geçmeyen ancak müellif tarafından kendisine ait olduğu ifade edilen eserlere ulaşmak

---

[1] bkz. İsmail Kara, “Şerh ve Hâşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam’ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?”, *Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi –Dini Klasikler- Tebliğler Müzâkereler*, Ankara, 2011, s. 61-86.

mümkün oldu. Hatta çeşitli kaynaklarda varlığı henüz bilinmeyen eser ve müelliflere de ulaştık.

Çalışmamız sırasında Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* adlı eserinin Kâhire'de 1986 yılında Cîbullah Hasan Ahmed ve yine Kâhire'de 1987 yılında Abdülhay Kâbil tarafından olmak üzere iki kere tahkik edildiğini, Hülya Alper tarafından da *Tevhidin Esasları*[1] adıyla tercüme edilerek Türkçe'ye çevrildiğini tespit ettik. Bu üç eser de çalışmamız sırasında sıklıkla yararlandığımız kaynaklar arasında yer almıştır.

[1] Ebü'l-Muîn en-Nesefi, *Tevhidin Esasları, Kitabü't-Temhid li kavâidi't-tevhid*, (trc. Hülya Alper), İstanbul, 2010

1.2. Tezin Konusu

Tezimizde Hüsâmeddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc b. Ali el-Buhârî es-Sığnâkî'nin (ö. 714/1314) Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı eseri üzerine yaptığı şerh olan *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eserinin edisyon kritiği yapılacak ayrıca İlahiyat bölümlerinden hareketle Sığnâkî'nin bu konulara yaklaşımı değerlendirilecektir.

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin VIII. / XIV. yüzyıl başlarında vefat etmiş önemli temsilcilerinden biri olan Sığnâkî'nin fıkıh, fıkıh usûlü ve Arap dili ve Edebiyatı alanında yazmış olduğu eserler çeşitli merkezlerde edisyon kritiği yapılarak yayınlanmış durumdadır. Sığnâkî'nin kelâmcı yönünün bir yansıması olan *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eserinin ise edisyon kritiğinin henüz yapılmadığını tespit ettik ve bu amaçla bu çalışmayı yapmayı gerekli gördük. Eserin tamamının edisyon kritiğinin yapılması yanında Sığnâkî'nin yaşadığı dönemde Hanefî-Mâtürîdî geleneği içindeki temsil yerini daha yakından incelemek, kelâm tarihi yazımına katkıda bulunmak ve belirlenen bölüm bağlamında kelâmî görüşlerini ortaya koymayı amaçladık.

Eserin İlâhiyat bölümünün değerlendirilmesinde müellifin şerhinde yoğun olarak yararlandığı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille* adlı eseri başta olmak üzere diğer kelam kaynakları da dikkate alınarak, Sığnâkî'nin konuların anlaşılmasında kullandığı kendine özgü yöntem ve yaklaşımlar analiz edilerek kelâmî görüşleri tespit edilmiştir.

1.3. Tezin Kaynakları ve Tezde İzlenen Yöntem

Tezimizin bir bölümünü oluşturan edisyon kritik çalışması sebebiyle bu bölümün temel kaynakları Türkiye Yazma Eserler Kataloğunda yer alan *et-Tesdîd'*in yazma nüshaları olacaktır. Bu nüshaların tanıtımı ilgili bölümde yapılacaktır. Ayrıca şârihin eserinde yararlandığı kaynaklar da müellifin kaynakları başlığı altında ayrıca ele alınacaktır. Tahkik çalışmamızda kullandığımız yöntem, İkinci Bölümde detaylı olarak izah edilecektir.

İlahiyat bölümünün değerlendirmesinde Sığnâkî'nin *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd* adlı eseri ve özellikle eserde yer alan ilâhiyat konularını içeren on altı bölümü dikkate alınmıştır. Ayrıca Sığnâkî'nin şerhini yaptığı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı eseri ve temel kaynak olarak kullandığı yine aynı müellife ait olan *Tebsıratü'l-edille* adlı eseri ve Nureddin es-Sâbûnî'nin *el-Kifâye fi'l-hidâye* ve *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* adlı eserleri başta olmak üzere, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkandî'nin (ö. 552/1157 [?]) *Lübâbü'l-kelâm'*ı, Ebu Seleme Muhammed b. Muhammed el-Buhârî es-Semerkandî'nin (ö. IV/X. asrın ikinci yarısı), *Cümelü usûli'd-dîn'*i, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî'nin (ö.606/1210), *Kitâbu'l erbaîn fî usûli'd-dîn'*i, Ebü's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin (ö.VI/XI. yüzyıl başları), *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*'i, Ebû İshâk Rükneddîn (Rüknülislâm) İbrâhîm b. İsmâîl b. Ahmed ez-Zâhid es-Saffâr el-Ensârî el-Buhârî'nin (ö. 534/1139), *Telhîsu'l-edille li kavâidi't-tevhîd*'i, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî'nin (ö.505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca müellifin kaynaklarının belirtildiği bölümde yer alan fıkıh, fıkıh usûlü, dil-edebiyat ve lügatlerden de yararlanılmıştır. Eserde yer alan ilâhiyat konuları yukarıda belirtilen kaynaklar ışığında analitik bir yöntemle tahlil edilerek, eserin müellifi Nesefî ile şârihi Sığnâkî'nin konulara yaklaşımdaki benzer ve farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2. Sığnâkî'nin Hayatı, Eserleri ve İlmi Şahsiyeti

2.1. Hayatı

Ehl-i Sünnet'in iki büyük kelâm ekolünü teşkil eden Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye ekollerine mensup müelliflerin biyografileri daha ziyade Hanefî ve Şâfiî mezheplerine dair genel tabakât kitapları içinde yer almaktadır.[1] Hanefî-Mâtürîdî geleneğine mensup âlimlerin hayatı ile ilgili terâcim ve tabakât kitaplarında[2] verilen bilgiler ise Eş'arî âlimlerinin hayatları hakkında verilen bilgilere kıyasla sayı ve içerik zenginliği açısından daha azdır.[3] Hüsâmeddin Hüseyn es-Sığnâkî'nin hayatı ile ilgili bilgilerin azlığı da bu anlamda şaşırtıcı değildir. Ancak Hanefî-Mâtürîdî geleneği içinde yazılmış fakat henüz tahkikleri yapılmamış yazma halinde bulunan eserler üzerine yapılacak çalışmalarla yeni bir takım bilgilere ulaşılacağına inancımız tamdır. Zira biz bu çalışmamız sırasında terâcim ve tabakât kitapları yanında müellifin kendi eserlerinden hareketle yapılan çalışmalarda müellifin hayatındaki bazı bilinmeyen noktalara ulaştık.[4]

Asıl adı Hüsâmeddîn Hüseyn[5] b. Ali b. Haccâc b. Ali es-Sığnâkî el-Buhârî el-Hanefî'dir.

---

[1] Mustafa Öz, "Tabakât" *DİA*, Ankara, 2010, XXXIX, 294; Mehmet Kalaycı, age., s. 12.

[2] Hanefî-Mâtürîdî geleneğine ilişkin yazılmış tabakât kitapları için bkz. Mustafa Öz, agy.

[3] Bkz. Cağfer Karadaş, Semerkant Hanefî Kelâm Okulu, Mâtürîdîlik –Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-, *Usul, İslam Araştırmaları Dergisi*, Adapazarı, Temmuz-Aralık 2006, sy. 6, s. 96; Şükrü Özen, "Mâtürîdî" *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 148; Mehmet Kalaycı, age., s. 15.

[4] Tabakât kitaplarının kaynakları için bkz. Eyüb Said Kaya, "Tabakât" *DİA*, Ankara, 2010, XXXIX, 292.

[5] Müellifin "Hüseyn" isminin harfi tarifli ve harfi tarifsiz yazımıyla ilgili terâcim ve tabakât kitaplarında farklı kayıtlar bulunmaktadır. İbn Hacer,ve Kâtip Çelebi müellifin ismini "Hüseyn" diye ifade ederken Kureşî, İbn Kutluboğa, Süyûtî, Temîmî, Ömer Rıza Kehhâle ve Ziriklî, "el-Huseyn" olarak ifade etmektedir. Sığnâkî'nin eserleri üzerinde çalışma yapan araştırmacılar "Huseyn" şeklindeki yazımının doğru olduğu kanaatindedir. Biz de Türkiye yazmaları içinde geçen *et-Tesdîd* nüshaları başta olmak üzere diğer eserlerinde isminin "Huseyn" olarak yazılmış olduğunu tespit ettik. Sığnâkî, *en-Nihâye*, vr. 413 (İsmaihan, nr. 166), (bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, I, 213; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, III, 27; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 160; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, I, 537; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, III, 150; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1776; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 318, IV, 28; Zirikli, *el-A'lâm*, II, 247, III, 104; Sığnâkî, *en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), (Yayınlanmamış Master Tezi), Camiatü Ümmü'l-Kura Külliyetü'l-Lügati'l-Arabiyye, Mekke, 1413-1414, s.3-4; Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), (Yayınlamamış Doktora Tezi), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Külliyyeti'ş-Şeria ve'd-Diraseti'l-İslamiyye, Mekke, 1417, 1997, s. 8; Sığnâkî, *el-Kâfî*, (thk.: Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit), Riyad, 1422, 2001, I, 55.

Kaynaklarda Hüsâmeddin,[1] hüsâmü'l-mille[2] ve'd-dîn,[3] sâhibü'n-Nihâye,[4] şârihu'l-Hidâye[5] gibi lakaplar yanında imam,[6] âlim,[7] allâme,[8] şeyh[9] gibi ünvanlar ve mütekellim,[10] cedelî,[11] fakîh,[12] ûsûlî,[13] sarfî,[14] nahvî,[15] gibi ilgi alanlarını tanımlayan vasıflarla nitelenmiştir. Şüphesiz ki Sığnâkî, döneminin ileri gelen Hanefî-Mâtürîdî geleneğine bağlı önemli âlimlerden biri idi.[16]

Sığnâkî'nin doğum tarihi, doğum yeri ve ailesi ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak eserlerinde kendisi tarafından da Sığnâkî nisbesi kullanılması sebebiyle doğum yeri -veya en azından aile kökeni itibariyle- Seyhun (Sirderya) nehri kıyısındaki Sığnâk'la ilişkili olduğu bilinmektedir.[17] Sığnâkî nisbesi Arapça eserlerde bazen sâd harfiyle [18](الصغناقي) şeklinde yazılırsa da müellifin eserlerinde sîn harfiyle (السغناقي) şeklinde yazıldığı görülmektedir. ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* adlı eserinde Sığnâk şehrinin ismini (سُغناق) şeklinde okur ve Hüsâmeddin es-Sığnâkî'yi bu şehirle ilişkilendirir.[19]

---

1 "Hüsâmüddîn" müellifin çoğu kaynaklarda ismi önünde yer alan ve en yaygın kullanılan lakabıdır. bkz. Kureşî, *age.*, I, 213; İbn Tağrîberdî, *age.*, V, 163; Zirikli, *age.*, II, 247.

2 Kureşî, age., II, 475.

3 Sığnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, vr. 182b. (Atıf Efendi Ktp., nr. 1282); Ekmelüddin el-Baberti, *el-İnâye*, I, 6.

4 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, II, 197; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 394; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 80.

5 Tağrîberdî, age., V, 163; İbn Kutluboğa, *age.*, s. 160.

6 Kureşî, age., I, 213; İbn Tağrîberdî, age., V, 163; İbn Nüceym, *age.*, I, 394; Temîmî, *age.*, III, 150; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 81; İbn Abidîn, age., I, 80.

7 İbn Tağrîberdî, age., V, 163; Süyûtî, age., I, 537; Temîmî, age., III, 150.

8 Kureşî, age., II, 475; İbn Tağriberdî, age., V, 163; Temîmî, age., III, 150.

9 İbn Şıhne, *Lisanu'l-hükkâm*, I, 306; Kemâleddin İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 255.

10 Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28.

11 Süyûtî, age., 1, 537; Temîmî, age., III, 150.

12 Kureşî, age., I, 213; es-Süyûtî, *age.*, I, 537; Temîmî, age., III, 150; Ömer Rızâ Kehhâle, age., III, 318.

13 Ömer Rızâ Kehhâle, age., III, 318.

14 Ömer Rızâ Kehhâle, age., IV, 28.

15 Süyûtî, age., I, 537; Temîmî, age., III, 150; Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28.

16 İbn Tağrîberdî, age., V, 166.

17 Sığnâkî, *en-Necâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), I, 13-14.

18 İbn Tağrîberdî ve Temîmî'nin eserlerinde Sığnâkî'nin ismi sadece sad harfiyle yazılırken, Kâtip Çelebi başta olmak üzere diğer bazı müelliflerin eserlerinde de hem sin hem de sad harfiyle yazılı olduğu görülmektedir. İbn Tağrîberdî, *age.*, V, 163-165, VII, 72; İbn Kutluboğa, age., s. 160; Temîmî, age., 3, 150; Kâtip Çelebi, age., I, 484; I, 719; II, 1848, 1929, 2022.

19 Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXV, 450. Sığnak isminin yazılışı ile ilgili olarak bkz. Barthold, *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*, (trc. D. Ahsen Batur), İstanbul 2010, s. 419.

Sığnâk,[1] Türkistan[2] coğrafyasının sınırları içinde kalan Aral Gölünün doğusunda, bir anlamda Maveraünnehir [3] bölgesinin kuzey ve doğu sınırlarını belirleyen Seyhun (Sirderya) nehrinin aşağı kıyısında[4] başka bir ifade ile Kazaklar tarafından Kara-Tau diye isimlendirilen Karaçuk dağının güneyinde yer alan Orta Seyhun akımının sağ kıyısında[5] İpek Yolunun Güney Kazakistan ile Yedisu toprakları üzerinden geçen bölümünde[6] kurulmuş tarihi bir şehirdir. Günümüzde ise Kazakistan Cumhuriyeti'nin Güney bölgesinin Kızıl-Orda vilayeti sınırları içinde yer alan Sığnâk, Sunak-kurgan veya Sunak-ata[7] ismiyle anılan yerleşim yerinin bulunduğu mevkidedir.[8]

Sığnâk'ı da içine alan Otrar (Fârab) ve çevresi VI.-XIII. yüzyıllarda sırasıyla Batı Türk, Türgiş, Karluk, Oğuz ve Kıpçakların hâkimiyeti altında kalmıştır.[9] Sığnak'ın X. yüzyılda Oğuz Yabgu Devleti'nin büyük şehirlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.[10] XII. Yüzyılda ise henüz Müslüman olmamış Kıpçak hanlıklarından birinin başkenti

---

[1] İbrahim Şahin, farklı yazılışları sebebiyle "Sıgnak", "Sugnak", "Suğnâk", "Siknak", "Saganak", "Sunak" vb. şekillerde okunan oykonim (yerleşim adı) hakkında "sığınılacak yer", "korunaklı yer, kale", "bir Kıpçak boyunun ismi", "sünnete bağlılığı ifade eden bir slogan" gibi farklı etimolojik görüşlerin bulunduğunu ifade eder. Kendisi de bu oykonimin bir Kıpçak boyu olan "Sıgınak" ile ilgili olduğunu ve bir geyik türü olan "sıgın" patronominden (hayvan adı) geldiğini savunur. (bkz. İbrahim Şahin, "Sunakata (Sıgnak) Oykoniminin Geçmişi, Bugünü ve Kökeni Üzerine", *Türklük Bilimi Araştırmaları* (*TÜBAR)*-XXV-/2009-Bahar, s. 159-172.

[2] İran'ın Horasan bölgesinden başlayarak Kuzey Afganistan dâhil Pamir ve Hindukuş-Kunlun (Karanlık) dağlarının kuzey eteklerinden Çin'in Tun-huang bölgesine kadar uzanan, oradan Mançurya'nın batısına ulaşan, Moğolistan'la birlikte Güney Sibirya'nın tamamını içine alan, batıda Ural dağları ile Volga ırmağının Hazar denizine ulaştığı noktaya kadar devam eden geniş bir alanı kaplar. Türkistan isminin ilk olarak VII.-IX. Yüzyılda Arapça ve diğer kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Kaşgarlı Mahmut Divan-ı Lügati't-Türk'te Türkistan adını kullanmıştır. Bu alanın tarihî kaynaklardaki adı XIX. yüzyıl ortalarına kadar Türkistan'dır (Türk yurdu). bkz.Ahmet Taşağıl, "Türkistan" *DIA*, Ankara, 2012, XXXXI, 556; Muhammed B. Aşan, "Yesi ve Çevresinde Sakalar", *Türkler*, (ed. Hasan Celal Güzel,vd.), Ankara, 2006, I, 628; Ayrıca bkz. Ziriklî, age., II, 247.

[3] Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusunda kalan bölgeye İslâm tarihçi ve coğrafyacıları tarafından verilen bu ad modern dönemlerde Ceyhun ve Seyhun havzası arasında kalan medeni bölgeyi ifade etmek üzere kullanılmaya başlamıştır. bkz. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1990, s. 67; Osman Gazi Özgüdenli, "Maveraünnehir" *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 177.

[4] Barthold, *age.*, s. 193; Muhammet B. Aşan, "Yesi ve Çevresinde Sakalar", *Türkler*, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), Ankara, 2006, I, 628; İbrahim Şahin, agm., s. 161.

[55] İbrahim Şahin, agm., s. 161.

[6] Muratbek Daribay, Otrar Bölgesi ve İslam Tarihindeki Önemi (VI.-XIII. Yüzyıllar Arası), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011, s. 69, 72.

[7] Sunakata'nın Google Earth'teki konumu ise yaklaşık şu şekildedir: Enlemi: 44° 8'17.60"K ve boylamı: 66°58'50.60"D; Erişm tarihi: Mart, 2016.

[8] Barthold, *age.*, s. 194. a.mlf., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (trc. Râgıp Hulûsi Özdem), Ankara 2013, s. 95, 116; Barthold, *Orta Asya; Tarih ve Uygarlık*, (trc. D. Ahsen Batur), s. 419-421.

[9] Muratbek Daribay, age., s. 14, 61.

[10] Barthold, *age.*, (trc. Ragıp Hulusi Özdem), s. 95, 116; el-Kaşgârî, *Dîvân-ı lügati't-türk*, İstanbul 1333, I, 392. Muratbek Daribay, age., s. 18-19.

konumundaydı.[1] Sığnak ve havalisinin İslam dünyasına katılması oldukça geç bir dönemde gerçekleşmiştir.[2] Burada yaşayan Kıpçaklar İslam'ı ancak Muhammed Hârzimşah'a (ö 626/1229) boyun eğdikten sonra kabul etmeye başlamışlardır.[3] Ancak Anuş Tekin soyundan gelen Hârzimşahların (1092-1229) hâkimiyeti fazla sürmemiş Cengiz Han'ın oğlu Cuci (ö. 624/1227) tarafından yedi gün süren bir muhasaradan sonra şehir zapt edilmiştir.[4] Cuci'nin ölümünden sonra ülkesi onun soyundan gelen hanlar tarafından yönetildi.[5] Kıpçaklar Cuci Ulusunun içine dâhil olduktan sonra da isimlerini devam ettirdiler.[6] Sığnak, Cuci soyundan gelen hanlıklar devrinde de önemini korudu[7] bir dönem Gök-Orda hanlığının merkezi oldu (728/1327).[8] Kısa bir süre sonra Altın-Orda hanedanı Özbek Han (740/1339) tarafından yıkıldı.[9] Cuci oğulları soyundan Toktamış Han zamanında (781/1379) Sığnak'ta para bastırıldığı bilinmektedir.[10] Özbek Han zamanında cami, medrese, hankâhlar, türbeler inşa edilmiştir. 14. yüzyılın sonlarına kadar gelişerek önemini koruduğu bilinmektedir.[11] Daha sonraki dönemlerde Timurlular devletinin hâkimiyeti altında kalmıştır (1370-1507).[12] Sığnak, XIX. yüzyılın ortalarına doğru diğer Seyhun (Sirderya) şehirleri gibi terkedilmiştir.[13]

Sığnâkî, kendi eserlerinde ifade etmese de bazı kaynaklarda Buhârî nisbesiyle de anılmaktadır. [14] Buhârî nisbesiyle ilişkilendirilmesi Mâverâunnehir'in ilim merkezi

---

[1] Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 193, 351; Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (trc. Ragıp Hulusi Özdem), s. 95, 116; Muratbek Daribay, age., s. 19, 31.
[2] Barthold, *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*, (trc. D. Ahsen Batur), s. 43.
[3] Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 392, 561; Barthold, *Orta Asya; Tarih ve Uygarlık*, (trc. D. Ahsen Batur, s. 419; Muratbek Daribay, age., s. 19.
[4] Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 439; Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, I, 35, 63; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul, 1969, s.405; Muratbek Daribay, age., s. 32, 52, 54.
[5] Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul, 1976, s. 21.
[6] Mustafa Kafalı, age., s. 12.
[7] Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (haz. Hakkı Dursun Yıldız), s. 193; Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (trc. Ragıp Hulusi Özdem), s. 137.
[8] Mustafa Kafalı, age., s. 27, 78.
[9] Mustafa Kafalı, age., s. 27-28, 78-79, 82; Şevket Koçsoy, "Türk Tarihi Kronolojisi", *Türkler* (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Ankara, 2006, I, 112.
[10] Mustafa Kafalı, age., s. 102.
[11] Mustafa Kafalı, age., s. 144-145.
[12] Barthold, *Uluğ Bey ve Zamanı*, (trc. Tahiroğlu Akdes Nimet), İstanbul 1930, s. 71, 87, 92, 93.
[13] İbrahim Şahin, agm., s. 161.
[14] İbn Tağrîberdî, age., V, 164; Ömer Rıza Kehhâle, age., III, 318.

konumunda olan Buhara'da tahsil için bulunmuş olması veya Sığnâk'ın Buhara bölgesinin sınırları içinde olmasıyla izah edilebilmektedir.[1]

Kaynaklarda Sığnâkî'nin doğum tarihi hakkında bilgi verilmezken vefat tarihi ve yeri hakkında farklı bilgiler verilmektedir. Bu tarihlerin doğru bir şekilde tespitinde kendi eserleri, tarih ve tabakât kitapları göz önünde bulundurulmalıdır. Öncelikle belirtmeliyiz ki Sığnâkî'nin hayatı ile ilgili bilgi veren ve tarih itibariyle ona en yakın dönemde vefat etmiş tabakât müellifleri Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Râfi' es-Sellâmî (ö. 774/1372) ve Abdülkâdir el-Kureşî (ö. 775/1373) dir. Sığnâkî'nin nerede doğduğu tam olarak bilinmemekle birlikte hayatının gençlik dönemlerinin genel anlamda Türkistan'da özelde ise Harizm bölgesinde geçtiği, ilk tahsilini de bu bölgede tamamladığı bilinmektedir.[2] Zira ilk eserlerinden biri sayılan *el-Vâfî*'yi 20 Safer 692/1292'de Ebû Abdillâh Hüsâmeddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîkesî'nin (ö. 644/1246) mezarı başında tamamladığı[3] ve hocası Hâfizüddin el-Buhârî (ö. 693/1293) tarafından genç yaşta fetva yetkisi verildiği bilinmektedir.[4] Harizm bölgesinde bulunduğu dönemde çeşitli hocalardan ders almıştır. Bu bölgedeki ilim tahsilinden sonra önce Mısır'a[5] veya Bağdat'a[6] gittiği ile ilgili İbn Râfi' es-Sellâmî ile el-Kureşî iki farklı görüş belirtir. İbn Râfi' es-Sellâmî'ye göre Mısır'dan sonra hac dönüşü Bağdat'a gelir. Her iki müellife göre de Bağdat'ta bulunduğu dönemde Ebû Hanîfe'nin mescidinde ders okutmuştur.[7] Bu dönemde Bağdat İlhanlılar'ın (1256/1344) hâkimiyeti altındadır. Kaynaklara göre Bağdat'tan hac amacıyla çıktığı yolda Şam'a (h. 710/m. 1310)[8] talebesi Şibliyye ve Zâhiriyye medreselerinde hocalık yapacak olan Şemseddin Abdullah b. Haccâc b. Ömer el-Kâşgarî ile birlikte gelir.[9] Mısır'da bulunup bulunmadığına dair bilgi vermeyen el-Kureşî'ye göre Sığnâkî h. 711/m. 1311 yılında Halep'tedir. Bu dönemde bölge Memlüklerın (1250/1517) hâkimiyeti altındadır.

---

[1] Müellif için çeşitli kaynaklarda geçen es-Sağânî, es-Süfyânî ve el-Anâfîkî gibi nisbelerin ise müstensih hatalarından kaynaklandığı düşünülmektedir. bkz. Sığnâkî, *en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s.10-11; Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), I, 31.
[2] Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), I, 13; Kâtip Çelebi, age., II, 1775.
[3] Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî.), V, 1719.
[4] Kureşî, age., I, 213.
[5] İbn Râfi' es-Sellâmî, *Müntehabu'l-muhtâr*, s. 41; İbn Tağrîberdî, age., V, 164.
[6] el-Kureşî, age., I, 213-214; Ömer Rıza Kehhâle, age., III, 318.
[7] İbn Râfi' es-Sellâmî, age., s. 41; Kureşî, age., I, 213.
[8] Kureşî, age., I, 214; İbn Kutluboğa, age., s. 160.
[9] İbn Râfi' es-Sellâmî, age., s. 41, 54.

Halep’te bulunduğu dönemde burada uzun yıllar kadılık yapacak olan Nâsırüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer’e icazet verdiği bilinmektedir.[1]

İbn Râfi’ es-Sellâmî ve el-Kureşî Sığnâkî’nin ölüm tarihi ile ilgili bir bilgi vermezken es-Sellâmî, Merv’de[2] vefat ettiği bilgisini verir. Bazı kaynaklarda Halep’te[3] vefat ettiği belirtilirse de İbn Râfi’ es-Sellâmî’nin verdiği bilginin diğer kaynaklarla kıyaslandığında daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

Kâtip Çelebi’den (ö. 1067/1657) önce yaşamış ve Sığnâkî’nin hayatı hakkında bilgi veren terâcim ve tabakât müelliflerinden hiçbiri Sığnâkî’nin vefat tarihi ile ilgili bilgi vermemektedir. *Keşfu’z-zunûn*’da ise Sığnâkî’nin vefat tarihi ile ilgili üç farklı tarih verilmektedir. Bu tarihlerden ilki ve eserin dört farklı yerinde geçen h. 710/m. 1310[4] tarihi kendisi dışında hiçbir bir kaynakta geçmemekte ayrıca çalışmamızda Sığnâkî ile ilgili verilen tarihlerle de çelişmektedir. İkinci tarih bir yerde geçmekte ve h. 711/m. 1311 yılını göstermektedir.[5] Diğer bir tarih ise h. 711/m. 1311 yılından sonra şeklinde ifade edilmektedir. [6] Taşköprizâde (ö. 968/1561) ise h. 711/m. 1311 veya h. 714/m. 1314 de Halep’te vefat ettiğini belirtmektedir.[7] Kaynaklar incelendiğinde Sığnâkî’nin h.711/m. 1311 tarihi Recep ayına kadar en azından sağ olduğu kesin olarak bilinmektedir. Bu tarihten sonraki hayatına ilişkin kesin ve üzerinde ittifak edilen bir tarih bulunmamaktadır. Kâtip Çelebi’nin h. 711/m. 1311 sonrası ifadesi ile Taşköprizâde’nin tereddütlü h.711/m. 1311 veya h. 714/m. 1314 tarihini gösteren ifadeleri[8] dikkate alındığında ihtiyatla vefat tarihi olarak en geç h. 714/m. 1314 tarihini vermek mümkündür.

Sığnâkî, kendisinden ders aldığı hocalarıyla ilgili en geniş bilgiyi *el-Vâfî* adlı eserinin hâtime bölümünde vermekte[9] ve burada Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö. 693/1293),[10] Fahrüddin Muhammed b. Muhammed b.

---

[1] Kureşî, age., I, 213; İbn Tağrîberdî, age., V, 165; İbn Kutlubuğa, age., s. 160; Temîmî, age., III, 151.
[2] İbn Râfi’ es-Sellâmî, age., s. 41; İbn Tağrîberdî, age., V, 164; Temîmî, age., III, 150; Ömer Rıza Kehhâle, age., III, 318.
[3] Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 62.
[4] Kâtip Çelebi, age., I, 81, I, 484, II, 1775, II, 1929,
[5] Kâtip Çelebi, age., I, 403.
[6] Kâtip Çelebi, age., II, 1849, I, 403; Ziriklî, *age.*, II, 247, III, 104; İsmail Paşa, age., II, 314, Ömer Rıza Kehhâle, age., III, 250, IV, 28.
[7] Taşköprizâde, *Miftahu’s-saade*, II, 240; Ömer Rıza Kehhâle, age., III, 250.
[8] Leknevi, age., s. 62.
[9] Bkz. Sığnâkî, *el-Vâfî*, 138a-138b. (Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 468).
[10] Kureşî, age., I, 213; II, 367; Süyûtî, age., II, 397.

İlyas el-Mâymerğî (المايمرغي)[1] ve Celâleddin el-Ma'şer'in[2] ismini anmaktadır.[3] Sığnâkî'nin eserleri üzerinde yapılan çalışmalardan hareketle ulaşılan sonuca göre Sığnâkî'nin "Hocam" (شيخي) diye andığı kişi Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî'dir.[4] "Hocamın Hocası"[5] (شيخ شيخي) ve "Büyük Hoca"[6] (الأستاذ الكبير) tabirini de Şemsüleimme el-Kerderî'den (ö. 642/1244) bahsederken kullanmaktadır. *et-Tesdîd*'in mukaddime bölümünde Sığnâkî *et-Temhîd*'in kendisine en yakın ravisi olarak Hâfizüddin el-Buhârî'yi ve onun da hocası olarak Şemsüleimme el-Kerderî'yi anmaktadır.[7] Üstâd/hoca (الأستاذ) ismini ise Fahreddin el-Mâymerğî için kullanır.[8] Bazı kaynaklarda[9] *el-Hidâye* müellifi Mergînânî de hocaları arasında sayılıyorsa da bu müellif ile Sığnâkî arasındaki yaş farkından dolayı doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Sığnâkî, *el-Vâfî* adlı eserinde[10] ilim tahsili sürecinde kendi akranı konumunda olan birlikte ders okudukları bazı âlimlerden de istifade ettiğini belirtir. Bu kişiler arasında Hüsâmeddin en-Niyâzevî el-Ahvezî,[11] Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî[12] (ö. 710/1310),[13] Şemseddin el-Adud el-Kindî,[14]

---

[1] Kaynaklarda Şemsüleimme el-Kerderî'nin talebesi olan Fahreddin Muhammed b. Muhammed b. İlyas el-Mâymergî'nin vefat tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. bkz. Kureşî, *age.*, I, 213, II, 115. el-Mâymergî nisbesi müellifin *el-Vâfî* (vr. 180a, Laleli, nr. 468; vr. 138a, Dâmad İbrahim, nr. 468) adlı eserinde el-Maü merği (الماء مرغي) şeklinde geçmektedir.

[2] Sığnâkî *el-Vâfî* adlı eserinde lakabını zikrettiği "dilimi ve gönlümü açan ilk kişi" dediği Celâleddin el-Ma'şer'in ismi hakkında bilgi vermemektedir. Celâleddin el-Ma'şer'in asıl ismini tespite dönük çalışmalar için bkz. Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd), I, 36-38, V, 1715.

[3] Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemani), V, 1714-1715; Temîmî, age., III, 150.

[4] Kureşî, age., I, 213.

[5] İbn Tağrîberdî, age., V, 165; İbn Kutluboğa, age. , s. 175; Temîmî, age., III, 151.

[6] Sığnâkî, *et-Tesdid*, vr. 2a, (Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 309).

[7] Sığnâkî, age., vr. 2a. Ayrıca bkz. Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî) I, 34.

[8] Kureşî, age., I, 213; İbn Tağrîberdî, age., 5, 165; et-Temîmî, age., III, 151.

[9] Süyûtî, age., I, 537; Temîmî, age., III, 150.

[10] Bkz. Sığnâkî, *el-Vafi*, vr 180. (Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 749)

[11] Sığnâkî *el-Vâfî* adlı eserinde lakabını zikrettiği Hüsâmeddin en-Niyâzevî'nin ismi hakkında bilgi vermemektedir. bkz. Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), V, 1716, Diğer kaynaklarda da bu lakapla anılan bir âlime ulaşamadık.

[12] İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 17; İbn Tağrîberdî, *age.*, VII, 72; Taşköprizâde, age., II, 168.

[13] Taşkörüzâde Bağdat'ta vefat ettiğini belirtir. (bkz. Taşköprizâde, age., II, 168.)

[14] Sığnâkî *el-Vâfî* adlı eserinde lakabını zikrettiği Şemsüddin el-Adud el-Kindî 'nin ismi hakkında bilgi vermemektedir. bkz. Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk.: Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî.), I, 1717. Ayrıca Sığnâkî *el-Hidaye* şerhinin mukaddimesinde *Hidâye* dinlediği kişiler arasında Şemsüddin el-Hâfız el-Kindî'den bahseder. bkz. Sığnâkî, *en-Nihâye*, 2b. (Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 611).

İmam Cemâleddin[1] ve Rukneddin el-Efşencî'nin[2] (ö. 671/1272) isimlerini zikreder.

Tabakât ve terâcim kitaplarında yaptığımız çalışmada Sığnâkî'nin talebeleri arasında Celâleddin Ahmed b. Mahmûd el-Gucdüvânî[3] (ö. 730/1329), Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hudencî el-Kâkî[4] (ö. 749/1348), İbnü'l-Fasih Ebû Tâlib Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Hemedânî[5] (ö. 755/1354), Şam Şibliyye ve Zâhiriyye müderrisi Ebû Muhammed Şemsüddin Abdullah b. Haccâc b. Ömer el-Kâşgârî el-Hanefî es-Sûfi,[6] Celâleddin Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî el-Kurlânî,[7] Emîr Kâtib b. Ömer el-İtkânî[8] (ö. 758/1356) isimlerinin müellifle hoca-talebe ilişkisini tespit edebildik. Sığnâkî'nin *en-Necâh* ve *el-Vâfî* adlı eserlerinin muhakkikleri müellifin talebesi olarak Şemseddin ve Necmeddin et-Tükserî kardeşlerin adlarını da anmaktadır.[9] Sığnâkî'nin Halep kadısı olarak bilinen Nâsırüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer'e (d. 689/1290-ö. 752/1351) Halep'te (Recep h. 711/1311) kendisinin yazdığı bir *Hidâye* şerhi nüshası ve ayrıca eserlerinden rivayette bulunabilmesi için de icazet verdiği bilinmektedir. [10] Bu sebeple Halep'te yetiştirdiği en değerli talebelerinden biri olarak düşünülmelidir.

---

[1] Sığnâkî *el-Vâfî* adlı eserinde lakabını zikrettiği el-İmam Cemâleddin'in ismi hakkında bilgi vermemektedir. Adı geçen âlimin asıl ismini tespite dönük çalışmalar için bkz. Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), I, 40-43; V, 1717.

[2] Sığnâkî *el-Vâfî* adlı eserinde lakabını zikrettiği Rükneddin el-Efşencî'nin ismi hakkında bilgi vermemektedir. Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemani), V, 1717. Adı geçen âlimin asıl ismini tespite dönük çalışmalar için bkz. Sığnâkî, *en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s.26-29.

[3] Süyûtî, age., I, 537; İsmail Paşa, age., I, 107.

[4] Leknevî, age., s. 62, 186.

[5] Leknevî, age., s. 26.

[6] İbn Râfi' es-Sellâmî, age., s. 54; Kureşî, age., III, 27; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3, 27; İbn Tağrîberdî, age., V, 164; Temîmî, age., III, 151; er-Rûdânî, *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*, s. 266; eş-Şevkâni, *el-Fethu'r-rabbânî*, III, 1538.

[7] Leknevî, age., s. 58, 62, 84, 144, 172.

[8] İbn Hacer, *Mu'cemü'l-müfehres*, s. 38; Süyûtî, *age.*, II, 397; er-Rûdânî, age., s. 265; Muratbek Daribay, age., s. 66.

[9] Sığnâkî, *en-Necâĥ*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s.30-37; Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), I, 53-55.

[10] Kureşî, *age.*, I, 213, II, 102; İbn Tağrîberdî, age., V, 165; İbn Kutlubuğa, age., s. 160; Temîmî, age., III, 151.

2.2. Eserleri

Sığnâkî kelâm, fıkıh usûlü, fıkıh, sarf ve nahiv ilmi alanlarında telif ve şerh şeklinde eserler kaleme almıştır.

2.2.1. Kelâm

1. *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) kelâm ilmine dair yazdığı *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* adlı eserinin şerhidir.[1] Klasik kaynaklarda *Şerhu't-Temhîd li'l-mekhûlî*,[2] *Şerhu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*,[3] *Şerhu't-Temhîd fî kavâidi't-tevhîd*[4] gibi adlarla anılmaktadır. Ancak Türkiye kütüphaneleri veri tabanında kayıtlı tüm nüshalarının hâtime kısmında müellif tarafından *"et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd"* diye isimlendirildiği tespit edilmiştir.[5] Eser, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* adlı eseri üzerine yapılmış tek şerhtir.[6] Sığnâkî, *et-Temhîd*'in kendisine kadar ki rivayet/ilmî silsilesini eserinin mukaddime bölümünde şu şekilde belirtir: Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Alâeddin Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 539/1144), Ziyâeddin Muhammed b. el-Huseyn b. Nâsır b. Abdülazîz en-Nûsûhî (ö. 545/1150 sonrası), Bürhâneddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr b. Abilcelil b. Halil er-Rişdânî el-Merğinânî (ö 593/1197), Şemseddin b. Muhammed b. Abdi's-Settâr b. Muhammed el-İmâdî el-Kerderî (ö. 642/1244), Hâfizüddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö. 693/1293).[7] Eser bir şerh türü olan "şerh bi'l-kavl"[8] türünde yazılmıştır.

Sığnâkî, şerhi boyunca *et-Temhîd*'in konu başlıkları ve sıralamasına riayet etmiş, bölümler arasındaki ilişkilere, bölümün kelâm içindeki yerine değinmiş, ana fikir ve yardımcı fikir konumundaki cümleleri ön plana çıkarmış, bu cümleler etrafında

---

[1] Kureşî, age., I, 213.
[2] Kureşî, age., I, 213.
[3] Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28.
[4] Ziriklî, age., II, 247.
[5] Sığnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd* , vr. 173b, (Amcazâde, nr. 309); a.mlf., age., vr. 183a (Cârullah, nr. 1207); a.mlf., age., vr. 260a (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 407); a.mlf., age., vr. 215a (Esad Efendi, nr. 3893); a.mlf., age., vr. 173a (Râgıp Paşa Ktp, nr. 774); a.mlf., age., vr. 183a (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1282); a.mlf., age., vr. 158a (Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazıt, nr. 3078). Ayrıca bkz. İsmail Paşa, age., I, 314.
[6] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fi usûli'd-din*, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 12.
[7] Sığnâkî,age., vr. 2a (Amcazade, nr. 309); Kureşî, age., I, 213.
[8] "Şerh bi'l- kavl," şârihin şerh ettiği metinleri 'kavluhû' (قوله) sözüyle öne çıkarıp ardından kendi açıklamasını yazmak suretiyle yaptığı bir şerh türüdür.

hasım diye nitelediği kişi ve fırkaların görüşlerine yer vererek bunlara karşı mezhep büyüklerinin (Ebû Hanife, Ebû Mansur el-Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Kerderî, Ebû Seleme, Lâmişi vb. isimlerle Ehl-i Hak, Ehl-i Sünnet, Ulema-i Semekand gibi genel isimlendirmelerle) delillerini dile getirmiş, kimi zaman kendi kanaatini ortaya koymuş, metinde geçen şahıs, fırka ve yer isimleri hakkında bilgi vermiştir. Yer yer anlaşılması zor, çok yönlü konuları, bu konulara vukûfiyetini gösterecek şekilde bütüncül bir bakışla şematize etmiştir. Hudûs-i âlem konusu başta olmak üzere birçok konuyu ele alış biçimi bu açıklamamıza güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Sığnâkî her bir bölümü şerh ederken öncelikle o bölümün dakîku'l-kelâm bağlamında kelâm ilmi içindeki yerini, önceki ve sonraki bölümlerle ilişkisini ve ana fikrini içeren kısa bir özet sunmuştur. Bu haliyle Sığnâkî, Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinde takip ettiği yöntemi esas aldığı söylenebilir. Benzer bir durum kavramların tahlili konusunda da görülür. Öyle ki eserin bölümleri içinde geçen kelâm kavramlarının etimolojisi üzerinde durulduğu, bunu yaparken de çeşitli lügatler ve şiirden bolca istifade edildiği görülmektedir. Bu yöntemin de Nesefî'ye ait bir yöntem olduğu bilinmektedir.

Müellifin kaynakları bölümünde detaylı olarak verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Sığnâkî'nin eseri yazarken atmışa yakın müellif ve eserinden yararlandığı görülmektedir. Bunlardan on üç tanesi kelâm ilmine ait eserlerdir. Kaynak kullanım biçimi ve literatüre hâkimiyetteki özgünlük 'bir eserin Sığnâkî'ye aidiyetine karar verme konusunda bize yardımcı olabilir' hükmüne varmamıza sebep olacak kadar kendine özgülük içermektedir. Ayrıca kaynak kullanımındaki yöntemi bugün akademisyenlerin kullandığı kaynak kullanma yöntemine de kısmen benzetilebilir. Zira Sığnâkî kaynak kullanırken ya doğrudan ya da dolaylı nakiller yapmakta yaptığı nakillerin müellifi, eseri ve konu içindeki yeri hakkında bilgi vermektedir.

Sığnâkî eserinde Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin özellikle doğu kolunun tarihinin yazımına bir katkı olarak, bugün için hayatları ve eserleri hakkında fazla bir bilgiye sahip olmadığımız bazı müellif ve eserlerinden de nakiller yapmaktadır. Örneğin Sığnâkî'nin fırkalarla ilgili bilgi verdiği yerlerde kaynak olarak isminden bahsettiği Ebû Câfer es-Siczî hakkında henüz yeterli bir bilgiye ulaşamadık. Ancak öyle anlaşılıyor ki bu müellif ve eseri fırak/makâlât geleneği içinde zamanında önemli bir yere sahipken -en azından Sığnâkî'nin döneminde- zamanla unutulmuş veya unutulmaya terk edilmiş

bir müellif ve eser olmalıdır. Ebû Câfer es-Siczî ve eserinin doğu fırak/makâlât geleneğinin bir temsilcisi olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Bu durum ayrıca araştırmayı gerekli kılmaktadır. Henüz herhangi bir yerde varlığı tespit edilememiş bir diğer eser, Nâsırüddin es-Semerkandî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-misdak*'tır. Yapılan aktarımlardan bir kelâm eseri olduğu anlaşılan bu kitaptan da Sığnâkî nakillerde bulunmaktadır.

Sığnâkî'nin şerhinde fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserleri de kaynak olarak kullanımı onun bir fıkıh âlimi oluşu ve bu alanlara hâkimiyeti ötesinde kelâm-fıkıh/usûl-furû ilişkisi bağlamında yeni çalışmalara katkı sağlayacak değerdedir. Aynı zamanda Hanefî-Mâtürîdî geleneğin her iki alanı ile ilgili eser vermiş bir âlim olarak bu geleneğin daha iyi anlaşılmasına örnek olacak bir niteliğe sahiptir.

et-Tesdîd'de Arap dili ve edebiyatı, fıkıh usûlü ve fürûu ile ilişkili örnekler verilir. İn kiyle-kultu (إن قيل: قلت:) tarzı kelâm tartışma yöntemi ile sebr ve taksim yöntemlerine sıklıkla başvurulur. *et-Temhîd*'in metninde zikredilen ayet ve hadisler dışında konulara kaynak olabilecek diğer naslara da eserde yer verilmiştir. Bu durum Sığnâkî'nin naslara olan hâkimiyeti yanında onların doğru anlaşılması gerektiğine ilişkin hassasiyetini gösteren ifadeler içerir. Eserde kelime ve kavramların dil ve edebiyat yönünden tahlilleri yapılmış bu işlem sırasında temel klasik sözlükler yanında ihtisas sözlüklerinden yararlandığı da görülmüştür. Kişi, grup ve yer adları hakkında bilgi verilmiştir. Kimi meselelerin izahında usûl-i fıkıh ve fıkıh konularından örnekler verilmiştir. Kelâmî tartışmalar bağlamında yoğun bir şekilde *Tebsiratü'l-edille*'den nakiller yapmaktadır. Ayrıca kendisi tarafından telif edilen *el-Kâfî* ve *el-Vâfî* adlı eserlere atıfta bulunmaktadır. Metinde geçen bazı kelime ve kavramların Arapça ve Farsça karşılıklarına yer verilmektedir.

et-Tesdîd'de bütünlüğü sağlamak amacıyla şârihin bazen *et-Temhîd*'in metnini kendi kelimeleriyle tekrar ettiği görülür. Şerhte nakiller yapılırken doğrudan birebir, kısmen birebir veya anlam olarak nakil şeklinde bir üslup takip edilir. Çoğu sefer bu nakillerin kaynağı olan müellif ve eserleri belirtilir. Muhalif grupların merkezinde Mûtezile bir hasım olarak kabul edilmekle birlikte konuların özelliklerine göre ön plana çıkan farklı dini inanç ve fırkalar da görüşleriyle birlikte ele alınır ve tenkit edilir. İlâhiyat konularına yaklaşımında içinde bulunduğu geleneğin özellikle Ebü'l-Muîn en-

Nesefî'nin etkisi altında kaldığı ve genelde akılcı bir tavır izlediği görülür. Konuları kendi iç ve dış bağlantılarını dikkate alarak kelamın incelikleri bağlamında okuyucunun en doğru şekilde anlamasını sağlayacak şekilde takdim eder. Okuyucunun zihninde oluşabilecek soru ve tartışmaları dikkate alan bir üslup içindedir.

Sığnâkî, *et-Tesdîd*'te "şeyhî", yani hocam tabirini Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî için kullanmakta ve yer yer hocasından Farsça aktarımlar yapmaktadır. Hocasının hocasından yaptığı nakillerden bahsettiği yerlerde Şemsü'l-eimme el-Kerderî'nin kastedildiği anlaşılmaktadır.

Sığnâkî, eserinin hâtime bölümünde *et-Tesdîd*'i h. 706/m.1306 yılında tamamladığını ifade eder. Kureşî *et-Tesdîd*'in bir nüshasına sahip olduğunu ve hacimli bir eser olduğunu belirtir. [1] Türkiye kütüphaneleri veri tabanında sekiz adet nüsha kaydı bulunmaktadır. Bu kayıtlar dışında Konya Yusuf Ağa Kütüphânesi, nr. 6801'de kayıtlı olduğu bilinen nüsha kayıp/çalıntı durumundadır. Eserlerin Türkiye kütüphaneleri veri tabanı kayıtları şu şekildedir: Süleymâniye Ktp., Amcazâde, nr. 309; Cârullah, nr. 1207; Cârullah, nr. 516 (hâtime dâhil noksanlıklar içeren bir metindir); Hasan Hüsnü Paşa, nr. 407; Esad Efendi, nr. 3893; Râgıp Paşa Ktp., nr. 774; Âtıf Efendi, nr. 1282; Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazıt, nr. 3078.

2. *Dâmiğatü'l-mübtediîn ve nâsıratü'l-mühtedîn.*

Keşfu'z-zunûn'da öncelikle Hüsâmeddin Hasen b. Şeref et-Tebrîzî'ye (ö. 772/1370 veya 793/1390) sonra bir ihtimal ifadesiyle Sığnâkî'ye ve bazı kütüphane kayıtlarında ise doğrudan Sığnâkî'ye nispet edilen[2] müellifin de bu çalışmamıza konu olan *et-Tesdid fi şerhi't-Temhîd* adlı eserinin 157b varağında kendisine ait olduğunu ifade ettiği bir eserdir. Sığnâkî'nin *en-Necâh* adlı eserini tahkik eden Abdullah Osman'a göre *Dâmiğatü'l-mübtediîn,* Husâmeddin el-Hasen b. Şeref el-Hüseynî'nin (ö. 715/1315) mutasavvifeyi eleştirdiği ve lâmiyye tarzında yazdığı manzum bir eser olup Sığnâkî de bu eser üzerine bir şerh yazmıştır.[3] Abdullah Osman bazı kütüphanelerde *Dâmiğatü'l-mübtediîn* adıyla kayıtlı mensur eseri ise Hüsâmeddin Hasen b. Şeref et-

---

[1] Kureşî, age., I, 213.
[2] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 729; Sığnâkî, *en-Necâh*, (thk., Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 88-90; Süleymaniye Ktp., Hz. Halid, nr. 153; Hudabahş Ktp, Hindistan, nr. 2/429 (3-2603); Rampur Ktp, Hindistan, nr. 1/298; Mektebetü'l-Camia, Beyrut, nr. 482.
[3] Sığnâkî, *en-Necâh*, (thk., Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 88-90; Sığnâkî, *el-Kâfî*, (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit), I, 73.

Tebrîzî'ye (ö. 772/1370 veya 793/1390) nispet eder. Sığnâkî'ye nispet ettiği şerhin herhangi bir kütüphanede kayıtlı bir nüshasının bulunduğundan söz etmez.

Süleymaniye Kütüphanesinde yaptığımız araştırma sonucunda *Dâmiğatü'l-mübtediîn* ismiyle kayıtlı birbiriyle ilişkili biri manzum (Fatih, nr. 5347-009 ve Laleli, nr. 364) biri mensur (Hz. Hâlid, nr. 153) ve diğeri de şerhten oluşan (Dâmad İbrahim, nr. 718-003) üç farklı eser tespit ettik. Hz. Halid nr. 153'te kayıtlı mensur eserin Sığnâkî'ye ait olduğu kanaatine ulaştık. Zira Sığnâkî'nin *et-Tesdîd*'te bu eserden yaptığı alıntı (*et-Tesdîd*, vr. 157b) ile *Dâmiğa*'da yer alan ifadelerin (*Dâmiğa*, vr. 33b) birebir örtüştüğünü gördük. Otuş beş varaktan oluşan *Dâmiğa*'nın hâtime bölümünde eserin 20 Rebiü'l-âhir 693/m. 24 Mart 1294 tarihinde tamamlandığı belirtilmektedir.[1] Bu vesileyle eserin Sığnâkî'ye aidiyeti ile ilgili kanaatimizi destekleyen bulgu ve belgeleri[2] de içeren bir tahkik çalışması içerisinde olduğumuzu belirtmek isterim.

Eserde halk arasında tasavvuf adı altında aklın ve şeriatin kabul etmeyeceği bir takım anlayış ve uygulamaların varlığından şikâyet edilir. Bu anlayışın yanlışlığını delilleriyle ortaya koymak amacıyla eserin yazıldığı belirtilir. Eserde şeriata bağlı kalarak hayatını devam ettirmiş tarikat büyüklerinin hayatlarından ve eserlerinden örnekler ile şeriata uygun davranmayan tarikat ehlinin uygulamalarından örnekler verilir. Müellif vereceği örneklerde şu veya bu tarikat demeden eleştirilerini yapacağını yani ilkeler üzerinde duracağını ifade eder.[3] Tasavvufun amaç ve hedeflerini tasavvuf büyüklerinin eserlerinden yaptığı alıntılarla anlatır. Gerçek sûfînin nitelikleri üzerinde durur.[4] Tasavvuf büyüklerinin şeriati muhafaza konusundaki hassasiyetlerine işaret eder.[5] Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserinde ortaya koyduğu Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde şeriate bağlı bir tasavvuf anlayışını takdir eder ve bu yaklaşımın doğruluğunu ispata çalışır. Şeriate bağlılık başta olmak üzere şeyh ve müridte olması gereken diğer hasletlerle ilgili büyük mutasavvıflardan es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988)'nin *el-Luma'* adlı eseri ve Necmeddin ed-Dâye'nin (ö. 654/1256) *Mirsâdü'l-*

---

[1] Sığnâkî, *ed-Dâmiğa*, vr. 34a-34b. (Hz. Hâlid, nr. 153).
[2] Bu bilgi ve bulgulardan biri olarak bkz. Birgivî, *Dâmiğatü'l-mübtediîn ve kaşifetü butlanü'l-mülhidîn,* (thk. Sultan b. Ubeyd b. Abdullah el-Arabî), Câmiatü Ümmü'l-Kura, Mekke, 1425, s. 302, 306-308, 322. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
[3] Sığnâkî, *ed-Dâmiğa*, vr. 1b-2b. (Hz. Hâlid, nr. 153).
[4] Sığnâkî, age., vr. 5b.
[5] Sığnâkî, age., vr. 6a-7b.

ibâd adlı eserlerinden alıntılar yapar.[1] Eserin ikinci bölümünde kendi zamanında var olan ancak şeriat çizgisinden uzaklaşmış bir kısım tarikatlerin yanlış inanç ve uygulamalarından bahseder. Bu uygulamalardan Allah'tan başkasına secde etmeyi, zikir sırasında raks ve devrin caiz olduğunu söyleyenlerin bu düşünce ve uygulamalarını tartışır ve şiddetle eleştirir.[2]

2.2.2. Fıkıh /Fıkh Usûlü

1. *el-Vâfî.*

Hüsâmeddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîkesî'nin (ö. 644/1246-7) metni Ebü'l-Usr el-Pezdevî'ye (ö. 482/1089) ait *Usûlü'l-Pezdevî* veya kütüphane kayıtlarında ve son dönem literatüründe daha çok *Kenzü'l-vüsûl* diye adlandırılan[3] eserini ihtisar ettiği, *el-Muhtasar* olarak da bilinen *el-Muntehab fî usûli'l-mezheb*[4] adlı eserinin şerhidir.[5] Müellif *el-Vâfî*'nin hâtime kısmında eserini *el-Vâfî fî şerhi'l-Muhtasar* olarak isimlendirirken,[6] *Şerhu'l-Muntehab*[7] ve *Şerhu'l-Muhtasar* olarak da isimlendirilir. Eserin adı müellifin *et-Tesdîd*, *el-Kâfî* ve *el-Muvassal* adlı eserlerinin mukaddimesinde zikredilir. [8] Müellif eserini Ahsîkesî'nin Havârizm'deki mescidi ve kabri başında 20 Safer Cuma 692/m. 1292-3 tarihinde tamamladığını ifade etmektedir.[9] Sığnâkî eserinin hatime kısmında ders aldığı hocaları ve ders okuttuğu talebeleri hakkında bilgi verir.[10] Eserin Türkiye kütüphaneleri veri tabanına kayıtlı nüshaları ise şöyledir: Süleymaniye Ktp., Dâmad İbrahim, nr. 468; Lâleli, nr. 749; Serez, nr. 647; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 505. Eser, Ahmed Muhammed Hammûd el-

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 8a-8b.
[2] Sığnâkî, age., vr. 11b.
[3] Muteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr" *DİA*, Ankara, 2007, XXXIV, 265.
[4] Ahsîkesî'nin lakabına nispetle *el-Müntehabu'l-Hüsâmî* adıyla meşhur olmuştur. bkz. Ziriklî, age., VII, 28.
[5] Rahmi Yaran, "Sığnâkî" *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 165.
[6] bkz. Sığnâkî, *el-Vâfî*, vr. 238b (Dâmad İbrahim, nr. 468). Sığnâkî, *Kitabü'l-Vâfî fi usûli'l-fıkh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), V, 1719.
[7] Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28.
[8] Sığnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, vr. 1b (Amcazâde Huseyin, nr. 309); Sığnâkî, *el-Kâfî*, vr. 2a-2b. (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 520); a.mlf., *el-Muvassal*, 2a. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); Eserin ismi konusunda bkz. Sığnâkî, *el-Vâfî*, 238b. (Dâmad İbrahim nr. 468), a.mlf., *Kitabü'l-Vâfî fi usûli'l-fıkh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), V, 1719.
[9] Sığnâkî, *el-Vâfî*, vr. 180b (Laleli, nr. 749); a.mlf., *Kitâbü'l-Vâfî fi usûli'l-fıkh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî), V, 1719; Kâtip Çelebi, age., II, 1775.
[10] bkz. Sığnâkî, *el-Vâfî*, vr. 237b-238b. (Dâmad İbrahim, nr. 468); a.mlf., age., vr. 179b-180a. (Lâleli, nr. 749); a.mlf., age., vr. 140a-140b. (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 505).

Yemânî tarafından Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve beş cilt halinde yayımlanmıştır.[1]

2. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*.

Burhâneddin Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Merğinânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fıkhına dair yazdığı meşhur *el-Hidâye* adlı eserinin şerhidir.[2] Eserin ismi[3] müellifin *en-Nihâye* adlı eseri başta olmak üzere *et-Tesdîd*, *el-Kâfî* ve *el-Muvassal* adlı eserlerinde zikredilmektedir.[4] Sığnâkî *el-Hidâye*'yi hocası Hafizüddin Nasr el-Buhârî'den Merv'de Medresetü'l-Bedriyye ve Meymûne mescidinde okuduğunu belirtir.[5] Kaynaklarda müellifin eserini Rebiü'l-evvel ayının son kısmında h. 700/m.1300 tarihinde tamamladığı ifade edilmektedir.[6] Sığnâkî eserde *el-Hidâye*'nin rivayet/ilmi silsilesinin kendisine iki değerli hocasından ulaştığını belirtir: Önce hocalarından Fahreddin Muhammed b. Muhammed b. İlyas el-Mâymerğî'den *el-Hidâye*'nin başından sonuna kadar Kıvâmü'd-din es-Suğnâkî (veya Sığnâkî) ve Şemsüddin el-Hâfız el-Kindî'nin okuyuşlarından Buhara bölgesinin Kelâbaz mahallesinde Mescid-i Serv'de dinlediğini anlatır.[7] İkinci silsile ise yine hocalarından Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî'den Merv'de Medresetü'l-Bedriyye'de ve medresenin mescidi Meymûne'de başından sonuna kadar Zeynüddin es-Simnânî'nin[8] (veya Simmânî[9]) okuyuşundan dinlediğini, her iki hocasının da Şemsüddin Muhammed b. Abdüssettâr b. Muhammed el-İmâdî el-Kerderî'den *el-Hidâye*'yi okuduklarını Kerderî'nin de Burhâneddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr b. Abdülhalil b. Ebi Bekr el- Ferğânî er-Rişdânî el-Merğinânî'den *el-Hidâye*'yi naklettiklerini belirtir.[10]

---

[1] bkz. Sığnâkî, *Kitâbü'l-Vâfî fi usûli'l-fıkh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), Kâhire, 1423/2003.

[2] Ziriklî, age., II, 247.

[3] Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28,

[4] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 5٠b, 93b, 114b (Amcazâde, nr. 309); a.mlf., *el-Muvassal*, vr. 1b. (Hacı Selim Ağa nr. 1167); a.mlf., *en-Nihâye*, vr. 413a (İsmihan Sultan, nr. 166); a.mlf., *el-Kâfî*, 2a. (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 520); a.mlf., *Kitâbü'l-vâfî fi usûli'l-fıkh*,. (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî), I, 56

[5] Sığnâkî, *en-Nihâye*, vr. 2a. (Dâmad İbrahim, nr. 611).

[6] Sığnâkî, *en-Nihâye*, vr. 209. (Fatih, nr. 1980); a.mlf., *en-Nihâye*, vr. 413 (İsmihan Sultan, nr. 166); Kureşî, age., I, 213; Kâtip Çelebi, age., II, 2022.

[7] Sığnâkî, *en-Nihâye*, 2a-2b, (Fatih, 1989); a.mlf., age., vr. 2a. (Dâmad İbrahim, nr. 611); a.mlf., age., vr. 2a-2b. (İsmihan Sultan, nr. 163)

[8] Sığnâkî, *en-Nihâye*, vr. 2b. (İsmihan Sultan, nr. 163)

[9] Sığnâkî, *en-Nihâye*, vr. 2a, (Dâmad İbrahim, nr. 611); (Fatih, nr. 1989).

[10] bkz. *en-Nihâye*, vr. 2b (İsmihan Sultan nr. 163); a.mlf., *en-Nihâye*, vr. 2b. (Fatih, nr. 1989); a.mlf., *en-Nihâye*, vr. 2a, (Dâmad İbrahim, nr. 611)

en-Nihâye, Sığnâkî'nin en meşhur eseri olup *el-Hidâye* şerhlerinin en kapsamlılarındandır.[1] Belki de bu sebeple Sığnâkî'den sonra gelen ez-Zeylaî (ö. 762/1360), Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), Lisânü'ddin İbnü'ş- Şıhne, (ö. 882/1477), İbn Hacer (ö. 852/1449), Kemâleddin ibnü'l-Hümâm, (ö. 861/1456), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbn Nüceym (ö. 970/1563), Şihâbüddin eş-Şilbî (ö. 1021/1612), 1664-1672 yılları arasında kaleme alınan *Fetâva'l-hindiyye* heyeti, İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve el-Leknevî (ö. 1304/1886) gibi âlimlerin eserlerinde yararlandıkları bir kaynak olmuştur.[2] Taşköprizâde (ö. 968/1561) *Hidâye* üzerine yapılan çalışmaları anlattığı yerde öncelikle Sığnâkî'nin eserine yer verir.[3] Bazı eserlerde[4] *el-Hidâye*'nin ilk şerhi olduğu ifade edilse de bunun doğru olmadığı bilinmektedir.[5] Eseri Cemâleddin Mahmud b. Ahmed b. es-Sirâc el-Konevî (ö. 770/1368) *Hulâsatü'n-Nihâye fî fevâidi'l-Hidâye* ismiyle özetlemiştir.[6] Eserin Türkiye kütüphaneleri veri tabanında farklı ciltler, eksik ve bozuk takımlar halinde yüz otuz bir parça eser kayıtlıdır.

3. *el-Kâfî*.[7]

Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî* adlı usûl-i fıkha dair eserinin şerhidir. Müellifin eserin yazımını hicri 18 Cumâde'l-ûla Perşembe günü 704/m. 1304 tarihinde Halep'te[8] tamamladığı bilinmektedir.[9] Sığnâkî, *et-Tesdîd*'in mukaddime kısmında *el-Kâfî*'yi yazdıktan sonra *et-Tesdîd*'i yazmaya başladığını ifade eder.[10] Müellif, *el-Kâfî*'yi

---

[1] Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-İnâye*, I, 6; Leknevî, age., s. 62.
[2] Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-hidâye*, II, 385, IV, 291; Ekmelüddin el-Bâberti, *el-İnâye*, I, 6; Bedrüddin el-Aynî, *el-Binâye*, I, 174, 208-213, 221, 228..;İbnü'ş- Şıhne, *Lisânü'l-hükkâm*, s. 306; İbn Hacer, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-hidaye*, II, 245; Kemalüddin ibnü'l-hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 255; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkam*, II, 251; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 394, II, 370, 392, IV, 129, 212, V, 287..; Şihabüddin eş-Şilbî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 74, 117, 295, II, 6, 95, III, 65, VI, 205; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2022; Heyet, *el-Fetâve'l-hindiyye*, II, 455, III, 196, 307, 328, 418, IV, 341, 390, V, 151 ; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 80, III, 577, 600, V, 382-383, 648, VI, 464; el-Leknevî, *en-Nâfiü'l-kebîr*, s. 108; Sığnâkî, *el-Kâfî*,. (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânıt), I, 77.
[3] Taşköprizâde, age., II, 240.
[4] Suyûtî, age., I, 537; Temîmî, age., III, 151; Kâtip Çelebi, age., II, 2020.
[5] Sığnâkî, *en-Necâh*,. (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 78-80; Sığnâkî, *Kitabü'l-Vâfî fi usûli'l-fıkh*,. (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî), I, 57
[6] Kureşî, age., II, 156; Kâtip Çelebi, age., II, 2032.
[7] Eserin müellif tarafından bu şekilde isimlendirlmesi ile ilgili olarak bkz.: Sığnâkî, *el-Kâfî*, (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit), V, 2485. Kaynaklarda, *el-Kâfî şerhu'l-pezdevî* olarak da bilinmektedir. bkz. Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28.
[8] Sığnâkî, *el-Kâfî*, vr. 228a. (Cârullah, nr. 491); Taşköprizâde, age., II, 240.
[9] Sığnâkî, *el-Kâfî*,. (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit), I, 73, V, 2482; Kâtip Çelebi, age., I, 112.
[10] Sığnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, vr. 1b (Amcazâde, nr. 306).

yazarken Şemsü'l-eimme el-Kerderî'den (ö. 642/1244) ve Hamîdüddin ed-Darîr'in (ö. 666/1267) *el-Fevâid* adlı eserlerinden yararlanmış[1] ve yazdığı bu eser kendisinden sonra yapılan şerhlere de kaynaklık teşkil etmiştir.[2] Sığnâkî eserinin mukaddimesinde Pezdevî'nin metnini okuduğu ilmî/rivayet silsilesini şu şekilde verir: Fahrü'l-İslam Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî (ö. 482/1089), Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nesefî (ö. 537/1142), *Hidâye* sahibi Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğinânî (ö. 593/1197), ayrıca Sığnâkî'nin hocası Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö. 693/1293) ve Fahreddin Muhammed b. Muhammed b. İlyâs el-Mâymerğî de yer almaktadır.[3]

Eserin Türkiye kütüphaneleri veri tabanına kayıtlı nüshaları ise şöyledir: Süleymâniye Ktp., Cârullah, nr. 490 (müellif hattı); Dâmad İbrahim, nr. 455; Lâleli, nr. 734; Yeni Cami, nr. 324; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 520. Eser, Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit tarafından Medine İslâm Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve beş cilt halinde neşredilmiştir.[4]

2.2.3. Sarf ve Nahiv

1. *en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâh*.

Sarf konusunda muhtasar bir eserdir. Kısaca *en-Necâh* diye de bilinmektedir.[5] Yazımında Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufassal*, *el-Keşşâf* ve *Mukaddimetü'l-edeb*; el-Meydânî'nin (ö. 518/1124) *en-Nüzhetü't-tarf fi ilmi's-sarf*; el-Esfenderî'nin *el-Muktebes* ve müellifin kendi eseri el-*Muvassal fi şerhi'l-Mufassal* adlı eserler temel kaynak olarak kullanılmıştır. Abdullah Osman Abdurrahman Sultân eseri Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir.[6] Eserin Türkiye kütüphaneleri veri tabanına kayıtlı nüshaları ise şöyledir: Beyazıt Yazma Eser Ktp., Veliyyüddin

---

[1] Sığnâkî, *el-Kâfî*, vr. 2b. (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 520).
[2] Sığnâkî, *el-Kâfî*, (thk. Fahruddin Seyyid Muhammed Kânit), I, 10; Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemâni), I, 58.
[3] Sığnâkî, *el-Kâfî*, vr. 1b. (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 520).
[4] bkz. Sığnâkî, *el-Kâfî*, (thk. Fahruddin Seyyid Muhammed Kânit), Riyad, 1422/2001.
[5] Ziriklî, age., II, 247.
[6] bkz. Sığnâkî, *en-Necâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), Mekke, 1413-1414. Basılmamış Tez (Yüksek Lisans).

Efendi, nr. 3082; Elmalı Halk Ktp., nr. 3027 (müellif hattı). Ayrıca İÜ Ktp., nr. 143'de kayıtlı bir nüshasının varlığından bahsedilmektedir.[1]

2. *el-Muvassal fi şerhi'l-Mufassal.*[2]

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) nahve dair yazdığı *el-Mufassal* adlı eserinin şerhidir. Eserin ismi müellifin *et-Tesdîd*, *el-Kâfî* ve *en-Necâh* adlı eserlerinde zikredilmektedir.[3] Sığnâkî *el-Muvassal*'ın mukaddimesinde bu eserini *en-Nihâye*'yi temize geçtikten sonra yazdığını belirtir.[4] *Şerhu'l-Mufassal* olarak da bilinir.[5] Kaynaklarda Sığnâkî'nin *el-Mufassal*'ı (h. 676/m. 1277) hocası Hâfuzüddin Nasr el-Buhârî'ye (ö. 693/1293) okuduğu ifade edilir.[6] Şarihin eserini *en-Nihâye*'den sonra yazdığı bilinmektedir.[7] Sığnâkî eserinde Zemahşerî'nin *el-Mufassal* şârihlerinden Ebû Âsım Ali b. Ömer b. Halîl el-Esfenderî'nin[8] (ö. 698/1298) *el-Muḳtebes fî tavzîhi me'ltebes* ve Şerefüddin el-Cendî'nin[9] (ö. 700?/1300?) *el-İklîd* adlı şerhlerinden istifade ettiğini belirtir. [10] Hatta Sığnâkî *el-Muvassal*'ın mukaddime kısmında her iki müellifle de görüştüğünü, el-Esfenderî ile görüşmesinin Havârizm'in Kas şehrinde bir Abbâsî hankâhında h. 693/m. 1293 yılında gerçekleştiğini ve kendisine bir icazet yazmasını istediğini belirtir.[11] *el-Mufassal*'ın müellife gelene kadar ki ilmi/rivayet silsilesi ise kendisi tarafından şu şekilde ifade edilir: Hâfizüddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö. 693/1293), Şemsüddin Muhammed b. Abdü's-settar b. Muhammed el-İmâdî el-Kerderî (ö. 642/1244), Burhânuddin Ebü'l-Feth Nâsır b. Ebi'l-Mekârim el-Mutarrizî el-Hârizmî (ö. 610/1213), Ebu'l-Fadl el-Muvaffık b. Ahmed el-Mekkî el-Hârizmî (ö.568/1172) ve Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144).[12] *el-Muvassal* 'ın Türkiye kütüphaneleri veri tabanında Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2484 ve Hacı Selim Ağa, nr. 1167'de kayıtlı iki

---

[1] Rahmi Yaran, "Sığnâkî" *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 166.
[2] Sığnâkî, *el-Muvassal*, 2a. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167)
[3] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 54b, 145b; a.mlf., *en-Necâh*,. (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 244, 284.
[4] Sığnâkî, *el-Muvassal*, 1b. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); a.mlf., age., vr. 1b. (Şehid Ali Paşa, nr. 2484).
[5] Suyûtî, age., I, 537; Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28.
[6] Sığnâkî, *el-Muvassal*, 2b. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); Suyûtî, age., I, 537; Temîmî, age., III, 151.
[7] Sığnâkî, *el-Muvassal*, 1b. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); Sığnâkî, *en-Necâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 244, 284.
[8] Kâtip Çelebi, age., II, 1776.
[9] Ziriklî, age., I, 254.
[10] Sığnâkî, *el-Muvassal*, vr. 1b-2a. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); Kâtip Çelebi, age., II, 1775.
[11] Sığnâkî, *el-Muvassal*, 2a. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); a.mlf., age., vr. 2a (Şehid Ali Paşa, nr. 2484).
[12] Sığnâkî, *el-Muvassal*, 2b. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167).

nüshası vardır: Eser, Ahmed Hasan Ahmed Nasr tarafından Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.[1]

3. *Kitâbü'l-Muhtasar*.

en-Necâh adlı eserin mukaddime kısmında Sığnâkî tarafından kendisine ait olduğu ifade edilen ancak hiçbir kaynakta adı geçmeyen sarf ilmiyle ilgili muhtasar bir eserdir. [2] Herhangi bir nüshasının varlığı henüz tespit edilememiştir.

2.2.4. Diğerleri

Çeşitli kaynaklarda Sığnâkî'ye nispet edilen diğer eserler de şunlardır:

1. *Risâle-i Hüsâmeddîn-i Sığnâkî,* (veya *Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî)*

Sığnâkî hakkında bilgi veren terâcim ve tabakât türü eserlerde adı geçmeyen ancak yazma nüshanın başındaki kayda istinaden Necdet Tosun tarafından Sığnâkî'ye nispet edilen bu Farsça eserin bilinen tek nüshası Taşkent'teki Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'ndedir (nr. 11084, vr. 11b-14a). Eser *İlam Araştırma Dergisi*'nde yayınlanan bir makale ile tanıtılmıştır. Farsça olan bu risâle Necdet Tosun'a göre Ahmed Yesevî ve Yeseviyye tarikatı hakkında kendisinden sonra yazılan eserlere kaynaklık etmiştir.[3] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde (*DİA*) "Sığnâkî" maddesini yazan Rahmi Yaran eserin Sığnâkî'ye aidiyetini maddi delil yetersizliği yanında müellifin kelâmcı ve usûlcü yönüyle bağdaşmaması sebebiyle şüpheli bulur.[4] Ancak *Dâmiğatü'l-mübtediîn* adlı eserinden zühdçü bir tasavvuf anlayışına karşı olmadığı anlaşılan Sığnâkî'nin kanaatimizce böyle bir eser yazmış olma ihtimali söz konusudur.

2. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî.*

Ebû Câfer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) Hanefî fıkhını içeren *el-Muhtasar* adlı eserin şerhidir. Sığnâkî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren *Tabakâtü's-seniyye* müellifi Takiyyüddin et-Temîmî, bazı kaynaklarda eserin Sığnâkî'ye nispet edildiğini

---

[1] bkz. Sığnâkî, *el-Muvassal fi şerhi'l-mufassal,* (thk. Ahmed Hasan Ahmed Nasr), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1419/1998, Basılmamış Tez (Doktora).

[2] Sığnâkî, *en-Necâh*,. (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 86-87, 168.

[3] Necdet Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", *İLAM Araştırma Dergisi*, III/1, İstanbul; amlf., "Yesevîliğin İlk Dönemine Âid Bir Risâle: *Mir'âtü'l-kulûb*", agd., II/2 (1997), s. 41-85.

[4] Rahmi Yaran, "Siğnaki" *DİA,* Ankara, 2009, XXXVII, 166.

gördüğünü ifade eder.[1] Ancak *Tabakâtü's-seniyye* dışındaki klasik kaynaklarda eserin Sığnâkî ile ilişkisini tespit edemedik.[2]

3. *Keşfu'l-avâr li-ehli'l-bevâr*.

Klasik kaynaklarda ismine rastlamadığımız ancak *el-Kâfi* muhakkıkı Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit'in çalışmasında Sığnâkî'ye ait eserler arasında zikrettiği bir eserdir.[3]

4. *Fetâva'r-riâye fî tecdîdi mesâili'l-Hidâye*.

Klasik kaynaklarda ve Sığnâkî'nin eserleri üzerine yapılan tahkik çalışmalarında ismi yer almayan ancak Râgıp Paşa Kütüphanesi nr. 504'de yer alan ve Sığnâkî'ye nispet edilen bir eserin varlığından bahsedilmektedir.[4] Belirtilen kaynakta yer alan eserin 1a varağında *Fetâvâ riâye alâ mesâili'l-Hidâye* şeklinde yer alan ismin hemen altında eserin Sığnâkî'ye ait olduğu belirtilir. Eserin ferağ kısmında ise eser adı, *er-Riâye fi tecrid-i mesâili'l-Hidâye* şeklinde geçmektedir. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Erzâkî tarafından h. 843/m. 1439 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır.[5] Yaptığımız inceleme sonucu eserin İbnü'l-Akreb Ebü'l-Melih Muhammed b. Osman'a (ö. 774/1372) ait olduğu ve adı geçen müellifin İsmihan Sultan nr. 203'de kayıtlı *er-Riâye fî tecrîd-i mesâili'l-Hidâye* adlı eserinin diğer bir nüshası olduğu tespit edilmiştir.

Kütüphanelerde varlığı bilinen eserlerinin tarihi kronolojik sıralaması ise şu şekildedir:

1. *el-Vâfî*, (20 Safer Cuma 692/m. 1292-3).
2. *Dâmiğatü'l-mübtediîn ve nâsıratü'l-mühtedîn* (20 Rebîü'l-âhir 693/m. 24 Mart 1294).
3. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, (Rebîü'l-evvel ayının son kısmında h. 700/m.1300)
4. *el-Muvassal fi şerhi'l-Mufassal*, (*et-Tesdîd*, *el-Kâfî* ve *en-Necâh*'tan önce, *en-Nihaye*'den hemen sonra)
5. *el-Kâfî*, (18 Cumâde'l-ûla Perşembe günü 704/m. 1304), Halep.
6. *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, (h. 706/ m.1406),
7. *Kitâbü'l-Muhtasar*,(*en-Necah*'tan önce)
8. *en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâh*,(?).

---

[1] Temîmî, age., III, 152.
[2] Ayrıca bkz., Sığnâkî, *el-Kâfî*, (thk., Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit), I, 74; Temîmî, age., III, 152.
[3] Sığnâkî, *el-Kâfi*,. (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit), I, 74.
[4] Rahmi Yaran, "Sığnâkî" *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 166.
[5] İbnü'l-Akreb, *er-Riâye fi tecrîdi mesâili'l-hidâye*, vr. 1a. (Râgıp Paşa Ktp., nr. 504.)

2.3. İlmî Şahsiyeti

2.3.1. Genel Çerçeve

Hüsâmeddîn Hüseyn es-Sığnâkî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren tabakât müellifleri onu, hüsâmü'l-mille ve'd-dîn, sâhibu'n-Nihâye, şârihu'l-Hidâye gibi lakaplar yanında imam, âlim, allâme, şeyh gibi ünvanlar ve mütekellim, cedelî, fakîh, ûsûlî, sarfî, nahvî gibi ilgi alanlarını tanımlayan vasıflarla niteledikleri daha önce ifade edilmişti.[1] Bütün bu özellikler Sığnâkî'nin ilmi şahsiyetinin çok yönlü olduğu ile ilgili genel bir bilgi sunmaktadır. Kelam başta olmak üzere fıkıh, fıkıh usûlü, sarf ve nahiv ilimleri alanlarında yetkin bir âlim olduğu farklı alanlarda ortaya koyduğu ilmi çalışmalardan anlaşılmaktadır. Bu eserlerinde Sığnâkî sarf ve nahiv gibi alet ilimleri yanında kelam, fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarında temel kaynaklara hâkimiyetini de ortaya koyarak kendisine yapılan hürmet ve övgü nitelemelerini haklı çıkarmaktadır.

Sığnâkî'nin ilmi şahsiyetini doğru anlayabilmek için bağlı bulunduğu mezhebi, yaşadığı coğrafyanın tarihini ve siyasi olaylarını öncelikle bilmek gerekir. Sığnâkî VII./XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile hicri VIII./XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde Mâverâünnehir'den Nil nehri kıyılarına, kadar uzanan geniş bir coğrafyada ilim tahsili ve tedrisi ile dolu bir hayat sürmüştür. Madelung Mâtürîdîliğin yayılışını konu edindiği makalesinde belirttiği gibi aslında Mâverâünnehir kaynaklı Hanefî âlimlerin batıya göçleri V./XI. yüzyıldan itibaren başlamış, Selçuklular dönemini aşarak Moğol dönemine kadar sürmüş fakat VIII./XIV. yüzyılda tedrici olarak yavaşlamıştır. Bu durumun oluşmasında batıda Mâverâünnehir kaynaklı Hanefî âlimlerine gösterilen büyük saygı yanında Selçuklular dönemi ve sonrasında diğer mezheplere karşı Doğu Hanefî âlimlerinin tercih edilmesi siyaseti ile anavatanlarının siyasi kargaşalarda virane haline gelmesinin de etkisi olmuştur.[2]

İlk tahsilini Havârizm bölgesinde devrin âlimlerinden ilim tahsiliyle değerlendirdi. Bu tarihlerde memleketi Sığnak ve Mâverâünnehir Moğolların hâkimiyeti altındaydı. Cengiz Han (1227) ölmüş ancak oğullarının bu bölgedeki hâkimiyeti devam

---

[1] Bkz. Sığnâkî'nin hayatı.

[2] Wilferd Madelung, Matüridiliğin Yayılışı ve Türkler, (trc. Muzaffer Tan), *İmam Matüridi ve Matüridilik* (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 355-356; 358-360; Wilferd Madelung, 11.-13. Asırlarda Hanefi Âlimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü, (trc. Sönmez Kutlu) *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik,* (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 392-393, 396, 402; Philipp Bruckmayr, Maturîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri, (trc. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan), *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik,* (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 409.

etmekteydi. Bu ortamda Sığnâkî daha henüz gençlik döneminde hocası Hafizüddin el-Buhârî'den fetva verme yetkisi aldı. Hanefî-Mâtürîdî geleneğine ait temel eserleri okuma ve anlama fırsatı buldu. İlk eserlerinden sayılan Ahsîkesî'nin *el-Muntehab* adlı eserinin şerhi olan *el-Vâfî*'yi 692/1292 yılında Kelâbaz'da Ahsîkesî'nin mezarı başında tamamladı. Abbasi hankahı olan Kâs şehrinde Zemahşerî'nin *Mufassal* adlı eserinin şerhi *el-Muktebes*'in müellifi Fahru'l-Esfenderî ile görüşme imkânı buldu. Havârizm bölgesindeki seyahatlerinden sonra Bağdat'a gittiği anlaşılmaktadır. Bağdat'ta bulunduğu dönemde Ebû Hanîfe'nin mezarının bulunduğu Meşhedu Ebu Hanîfe'de talebe yetiştirdiği bilinmektedir.[1] Aynı zamanda meşhur eseri *en-Nihaye*'yi burada hicri 700 yılında tamamlar. Muhtemelen kelam ilmine dair eseri *et-Tesdid*'i de Bağdat'ta hicri 706 yılında yazar. Hac amacıyla çıktığı yolculukta hicri 710 yılında Şam'a uğrar. Oradan Mısır'a geçer ve Mısır dönüşü Halep'e hicri 711 yılında gelir.

Sığnâkî, Mâverâünnehir'den başlayan ve Kahire'ye kadar uzanan yolculukları sırasında ikamet ettiği yerlerde tedris faaliyetinde bulunmuş, kendisinden sonra gelen birçok âlimin ilmi silsilesi içerisinde yer almıştır. Örneğin Philipp Bruckmayr, Kemalpaşazâde (ö. 940/1533) ve Hasan Kafî el-Akhisârî (1025/1616) gibi Osmanlı âlimlerinin ilmi silsilesi içinde Sığnâkî'nin de yer aldığını ifade eder.[2]

Merğinânî'nin *el-Hidâye* adlı eseri üzerine yazdığı *en-Nihâye* adlı oldukça hacimli şerhi kendisinden sonra gelen âlimler için temel bir kaynak olmuş, Hanefî fıkhının sonraki nesillere aktarımında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu eseri Osmanlı ilim coğrafyasında Sığnâkî'nin tanınmasını sağlamıştır. *en-Nihâye*'nin tanıtımını yaptığımız bölümde (s. 23-24) isimlerini saydığımız bir çok âlim Sığnâkî'nin bu eserinden alıntılar yapmış ve hakkında övgü dolu ifadeler kullanmışlardır.

Sarf ve nahiv alanındaki eserleri Sığnâkî'nin, Arap dili ve edebiyatına vukufiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Diğer eserlerinde de Sığnâkî'nin dilci ve edebiyatçı yönüyle ilgili bolca örnekler bulmak mümkündür. Sığnâkî, çalışmamıza konu olan *et-Tesdid fî şerhi't-Temhîd* adlı eserinde konuları tahlil ederken Arap dili ve edebiyatına hâkimiyetini ortaya koyan sarf ve nahve dayalı tahliller yanında şiire olan ilgisini gösteren örnekler de sunar.

---

[1] Wilferd Madelung, "11.-13. Asırda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 402.

[2] Philipp Bruckmayer, "Matürîdî Kelamının Yayılması ve Temel Dinamikleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 424.

Sığnâkî'nin eserlerinden, onun Arapça kadar Farsça'ya da hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Zira zaman zaman Arapça kelime, kavram ve terkiplerin Farsça karşılığını vermekte, kimi hocalarının muhtemelen Farsça yazdıkları eserlerden aktarımlar yapmaktadır. Özellikle varlığın tasnifi ile ilgili Hamîdüddin ed-Darir'den Farsça yaptığı aktarım dikkat çekicidir.[1] Arapça kelimelerin Farsça karşılıkları konusunda çoğunlukla Zevzenî'nin *el-Mesâdir* adlı Arapça-Farsça lügatinden yararlanmıştır. Sığnâkî'nin eserlerinde Farsça'ya yer vermesi Harizmşahlar dönemi kimi Mâverâünnehir âlimleri arasında Farsça eser yazma âdeti[2] veya Farsça'nın bir ilim dili oluşuyla izah edilebilir.[3]

Sığnâkî, eserleri günümüze ulaşmamış ve tabakât eserlerinde de haklarında yeterli bilgiye ulaşamadığımız bazı âlimler ve eserleri hakkında değerli bilgiler vermektedir. Örneğin Ebu Cafer Muhammed b. Abdullah es-Siczî'nin ehl-i bid'atla ilgili bilgiler içeren eserinin alanında yazılmış nadir eserlerden biri olduğunu ifade eder. Eserden yeri geldikçe alıntılar yapar, ancak eserin adı hakkında herhangi bir bilgi vermez. Bu eser Sığnâkî'nin mezhep ve fırkalarla ilgili Şehristani'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseriyle birlikte sıkça kullandığı bir kaynaktır. Sığnâkî'nin şerhinde yararlandığı ve kelam konularını içerdiği anlaşılan eserlerden bir diğeri de Ebü'l-Kasım Nâsırüddin Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alevî el-Hasenî el-Medeni es-Semerkandî'ye (ö. 556/1161) nispet edilen *el-Misdak* adlı eserdir. Bu eserin de kütüphane kayıtlarında varlığını tespit edemedik.[4] Sığnâkî zaman zaman alıntılar yaptığı *el-Misdak* adlı eserin müellifini isim vermeden Seyyidü'l-imam diye niteler.

2.3.2. Kelâm İlmindeki Yeri

Sığnâkî'nin yaşadığı VII. yüzyılın ikinci yarısı ve VIII. yüzyılın başları tarihsel olarak felsefe ile meczedilmiş kelam devri ile cem ve tahkik devirleri arasında bir döneme denk gelmektedir.[5] Her ne kadar bu sınıflama Eş'arî kelamı referanslı gibi gözükse de Eş'ariyye'de olduğu gibi Mâtürîdiyye'de de bu devrin özelliklerinden biri

---

[1] bkz. Sığnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, vr. 21b.
[2] V.V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (trc. Ragıp Hulusi Özdem), age., s. 116.
[3] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, İstanbul, 2015, c. I, s. 16.
[4] bkz. Sönmez Kutlu, *Ebu Mansur el-Matüridi ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya*, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 449-450.
[5] bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul, 1985, s. 32-34.

olan şerhçilik ve hâşiyecilik geleneğinin mevcut olduğu unutulmamalıdır.[1] Zira Sığnâkî'nin eserlerinin neredeyse tamamına yakınının şerh ve hâşiye biçiminde olmasından hareketle bu dönemle ilişkilendirmek mümkündür. Ancak, Mâtürîdî gelenek incelendiğinde bu gelenek için Eşariliğin felsefe ve tasavvufla olan ilişkisi gibi bir ilişkiden söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle Eş'ariyye kelâm tarihi ile Mâtürîdiyye kelâm tarihinin kesişen ve ayrılan noktaları yapılacak çalışmalarla daha da belirginleşecektir. Eş'arî geleneğin bu döneminde yapılan çalışmalar kelâm ilmi sahasında yazılan eserler üzerine şerh ve haşiyeler yapmak, notlar eklemek, özetler meydana getirmek veya bir eseri yeniden düzenleyerek yazmak şeklinde olmuştur. Ayrıca bu dönemde bazı kelâm konularına ait risaleler de kaleme alınmıştır.[2] Sığnâkî'ye aidiyeti kendi ifadesinden de anlaşılan *ed-Damiğatü'l-mübtediîn ve nasrıratü'l-mühtedîn* adlı mutasavvifeyi tenkid ettiği eser müellifin cem ve tahkik dönemi eserlerinin bu son özelliğine sahip bir eser görünümündedir.

Sığnâkî içinde bulunduğu dönemin ve belki de "hocalık" görevinin de bir gereği olarak yazdığı şerh çalışmalarıyla kelam ve fıkıh ilmi alanlarında Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin kendi dönemindeki taşıyıcısı rolüne sahiptir.[3] Kalaycı'ya göre VI/XII. yüzyıldan itibaren doğudan batıya gerçekleşen göç dalgasıyla birlikte doğudaki Hanefî-Mâtürîdî geleneğine ait kelâmî ve fıkhî birikim batının içinde yer aldığı birikim de göz önünde bulundurularak bölgeye taşınmaya başlamıştır. Bu bölgede Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşleri uzlaşmacı bir yaklaşımla başta *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerine yapılan şerhler[4] ve diğer müstakil eserlerle ifade ediliyordu. Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin (ö. 593/1196) *Usûlu'd-din'i,* Ebû Şücâ Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî'nin (ö. 652/1254) *el-Akîdetü't-Tahâviyye* üzerine yaptığı şerh olan *en-Nûrü'l-lâmi ve'l-burhânü's-sâtıg'* ile *el-Usûlü'l-i'tikâdiyye* adlı eseri doğu Hanefî geleneğine mensup âlimlerce uzlaşmacı bir uslupla yazılan eserlerdendir.[5] Ancak kendisi de doğudan göç etmiş bir Hanefî olarak Sığnâkî *et-Tesdîd*'e yaptığı

---

[1] Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye" *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 167.
[2] Bekir Topaloğlu, age., s. 34.
[3] bkz. Philipp Bruckmayr, agm., s. 412, 424;
[4] *Tahâvî Akâidi* üzerine Şerefüddin eş-Şeybânî (ö. 629/1231), Şücâ'addin et-Türkistânî (773/13329, Sirâcüddin el-Hindi (ö. 773/1371), Cemâlüddin es-Serrac el-Konevî (ö. 777/1375), Ekmelüddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) gibi bir çok Hanefî âlimlerce şerhler yazılmıştır.
[5] Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Matürîdîlik İlişkisi*, Ankara, 2013, s. 23-26.

şerhle kendi döneminde kimi muasırlarından farklı olarak doğrudan Nesefî'nin misyonunu tekrar gündeme alma ve sonraki nesillere aktarma gayretindedir.

Sığnâkî bu eserini Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî* adlı usûl-i fıkha dair eserine yazdığı şerh olan *el-Kâfî*'yi tamamladıktan sonra kelâm ilmiyle ilgili bir eser yazma konusunda içine düşen bir ateş sebebiyle yazmaya karar verdiğini belirtmesi Sığnâkî'nin içinde bulunduğu psikolojiyi yansıtması açısından önemlidir. Muhtemelen Sığnâkî Mâtürîdî kelâmının ihyasının gerekliliği ve bu alanda hissedilen ihtiyacı karşılama düşüncesiyle böyle bir çaba içine girmiş olmadır. Bu amaçla Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı eserini referans alması dikkat çeken diğer önemli bir noktadır. Zira Nesefî'nin *et-Temhîd'i* mütekâmil bir eser olan *Tebsıratü'l-edille*'nin konu başlıklarıyla birebir örtüşen özeti konumunda bir eserdir. Sığnâkî talebelerine mensubu olduğu mezhebin muhtasar bir eserini okutmak ve şerh etmek yanında bu eser üzerinden kendi döneminde bir kelam yapma gayretindedir. Bu gayret içinde bulunduğu geleneğe olan inanç ve bağlılığının bir ifadesi ve sonraki nesillere bu geleneği aktarma olarak düşünülmelidir. Eserde *et-Temhîd*'in ravilerine atıfta bulunması da bu bağlılığı gösteren bir ifadedir. Eserin mukaddimesinde kelâm ilminin önemi ve zemmi ile ilgili kanaatlerini belirtmesi yukarıda ifade ettiğimiz böyle bir eser yazma konusunda hissettiği iştiyakın diğer önemli bir sebebi olmalıdır.

Sığnâkî *et-Tesdîd*'i yazarken doğu Hanefî ekolüne mensup on üç kelâm eserinin de içinde bulunduğu farklı alanlarda telif edilmiş atmışa yakın kaynaktan yararlanmıştır.[1] En çok yararlandığı kelâm kaynağı *Tebsıratü'l-edille*'dir. Bu eserden doğrudan doğruya, mana bakımından ve işaret yoluyla yaptığı nakiller dikkat çekecek şekilde fazladır. Eseri şerh ederken *et-Temhîd*'in muhtevasını kendi ifadeleriyle yeniden düzenlediği de görülür.

et-Tesdîd adlı şerhinin kaynakları arasında fıkıh ve fıkıh usûlüne ait eserlerin fazlalığı[2] Sığnâkî'nin fıkıh ilmine olan ilgisini göstermesi yanında fıkıh ile kelam arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından da oldukça anlamlıdır. Bu durum Doğu Hanefî ekolüne mensup alimlerin akâid ve kelama ilişkin kanaatlerine fıkha dair

---

[1] Bkz. Müellifin Kaynakları.

[2] Sığnâkî *et-Tesdîd*'i yazarken on yedi adet fıkıh usulü ve fıkıh eserini kaynak olarak kullanmıştır. Bkz. Çalışmamızın "Müellifin Kaynakları" bölümü.

yazdıkları eserler içerisinde yer vermeleri ile izah edilebilir. Kanaatimizce Sîğnâkî bu yaklaşımıyla kelam ilminin İslamî ilimlerin tümüne yönelik metot belirleyici yönüne işaret etmektedir.

Siğnâkî bazı konuların izahında görüş ve düşünceleri içinde bulunduğu gelenekle örtüşen diğer mezheplere bağlı âlimlerin eserlerinden de istifade etmekten geri durmamıştır. Örneğin kelâmullah, ru'yetullah, nübüvvetin ispatı, mûcize ve kerâmet konusunda Fahreddin Râzî ve Gazzâlî gibi Eş'arî âlimlerin eserlerinden nakillerde bulunmuştur. Zehebî'nin selefî bazı kimselerin Sığnâkî'den hadis naklinde bulundukları bilgisini vermesi[1] onun mezhebi dışındakilerle olan münasebeti göstermesi açısından dikkat çekicidir.

[1] Temîmî, age., III, 152.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLÂHİYYAT

İSBÂT-I VÂCİB

1. Âlemin Yaratılmışlığı

1.1. Giriş

"Âlemin Hudûsu" konusu evrenin yaratılmışlığı fikrine dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek için başvurulan kozmolojik delillerden biridir. Bu delilin ilk örnekleri İslâm düşünce tarihinde hicri 2./miladi 8. yüzyıldan itibaren görülmeye başlamıştır. Hudûs delili varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı öncülünden hareketle yaratıcının varlığını bilmenin aklî bir zorunluluk olduğu esasına dayanır.[1] Hudûs delilinde âlem, hudûs ve kıdem gibi üç temel kavram[2] ve bu kavramlarla ilişkili ayn, cevher, cisim, araz, basit/mürekkeb, hareket/sükûn gibi kavramlar ön plana çıkar.

Sığnâkî faslın giriş bölümünde âlemin sonradan yaratılmışlığını bilmenin İslâmî ilimlerin tümünün temelini *(usûl)* ve hasımları susturan delillerin de temel prensibini oluşturduğunu ifade eder. Kendisine ait olan 'İslâmî ilimlerin tümünün temelini oluşturur' cümlesinin gerekçesini de Allah'ın varlığını, birliğini, kemâl sıfatlarla nitelenmesini, risâletin ispatı ve ilâhî kanunların temellendirilmesi gibi

---

[1] Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 49, 80; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, c. XVIII (İstanbul 1998). s. 305; Hasan Tevfik Marulcu, "Âlemin Hudûsu Bağlamında Kelâm'ın Kozmolojik Yapılanması" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, sayı: 16, s. 77-88.

[2] Bkz. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, s. 65.

konuları âlemin sonradan yaratılmışlığının ispatı ile ilişkilendirir.[1] Usûl-i fıkha dair yazdığı bir şerh olan *el-Kâfî* adlı eserinde, usûl ve fürû olmak üzere bütün İslâmî ilimlerin âlemin sonradan yaratılmışlığını ispata muhtaç olduğunu ifade eder.[2]

Yukarıda belirttiğimiz gibi İslâm âlimleri Allah'ın varlığını ispat konusunda bir kozmoloji oluştururken 'Âlemin Hudûsu' metodunu geliştirmişler ve burada tespit ettikleri prensipleri tüm İslâmî ilimlerde uygulamaya çalışmışlardır. Sığnâkî hem bu şerhinde hem de usûl-i fıkha dair yazmış olduğu *el-Vâfî* ve *el-Kâfî* adlı eserlerinde bu konuya temas etmektedir.[3] Bu durum, yani kelâm ilmiyle ilgi bir konunun fıkıh usûlü eserlerinde yer alması Hanefî-Matürîdî geleneğin özellikle doğu koluna mensup alimlerin eserlerinde sıklıkla görülen bir durumdur.

Sığnâkî hudûs delili ile ilgili olarak kullandığı 'hasımları susturan delillerin temel prensibi' sözünü açıklarken yaratıcıyı inkâr eden Seneviyye, Mecûsîler ve Ehl-i Tabâi' gibi bid'at ve dalâlet ehli olarak nitelediği kesimlere bu delille karşılık verilebileceğini ifade eder.[4]

Kelâmcıların kullandığı hudûs delilinin önermeler şeklinde ifade edilişi ise genel hatlarıyla şöyledir:

1. Âlem hâdistir.[5]
2. Her hâdisin bir muhdisi vardır.
3. Âlemin de bir muhdisi vardır ki Allah Teâlâ'dır.[6]

1.2. Sığnâkî'nin Âlemin Hudûsuna Bakışı: Cevâhir ve Ârâz Metodu

Sığnâkî, âlemin hudûsunun ispatı konusunu beş alt başlık altında ele alarak fasıl boyunca bu konuları detaylandırır:[7]

---

[1] Sığnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, vr. 16b; Sığnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî) I, 9.

[2] Sığnâkî, *el-Kâfî*, I, 167.

[3] Bkz. Sığnâkî, *Kitabü'l-Vâfî fi usûli'l-fıkh*, I, 9; Sığnâkî, *el-Kâfî*, I, 167.

[4] Sığnâkî, *et-Tesdid fî şerhi't-Temhîd* , vr. 16a.

[5] Nesefî, *et-Temhid*'in 'Âlemin hudûsunun ispatı' adlı faslının ilk cümlesinde "Âlem bütün parçaları ile birlikte hâdistir" der. (Bkz. Nesefî, *et-Temhîd*, (thk. Abdulhay Kâbîl), s. 4; Sığnâkî, age., vr. 16b.

[6] Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 81.

[7] Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* adlı eserinde (s. 82-90) Âlemin hudûsunu ispatla ilgili metotları dört başlık altında ele alır. Bunlar: (1) Cevâhir Metodu. (2) Ârâz Metodu. (3) Cevâhir ve Ârâz Metodu. (4) Âlemin hudûsuna dair diğer ispat şekilleri. Cevâhir metodu; Cevher ve cisimlerin sonradan yaratılmış olmasıyla âlemin hudûsunu ve dolayısıyla Allah'ın varlığını ispat etme metodudur. Âraz metodu; cisimlerin veya cevherlerin taşıdıkları arazların, yani sıfatların hudûsuyla Allah'ın varlığını ispat etme metodudur. Nesefî'nin *et-Temhîd*'de kullandığı ve Sığnâkî'nin konuyu tahlilinde ortaya koyduğu yöntem ise 'cevâhir ve ârâz' metodu olduğu anlaşılmaktadır. Bekir Topaloğlu bu metotlardan cevâhir ve ârâz metodunu detaylandırırken dört hususa

1. Cevher ve dışındaki beş kavramın[1] tarifi.

2. Arazların aynların ötesinde bir varlığa sahip oluşunun ispatı.[2]

3. Arazların hudûsunun ispatı[3]

4. Cevher ve cisimlerin arazlardan hâlî olamayışı ve arazlardan önce de bulunamamasının ispatı.[4]

5. Sonradan olmaktan hali olamayan ve bir şeyden önce de var olamayanın, sonradan olan *(hâdis)* gibi olduğunun ispatı.

1.3. Âlem Kavramı

Sığnâkî, hudûs delilinin Allah'ın varlığı ve birliğini ispat ve inkârcıların inkârına karşı iknâ edici bir delil olması yanında tüm İslâmî ilimlerin temelini de oluşturan önemli bir konu olduğuna dönük izahlardan sonra âlemin hudûsunu ispatta dile getirilen birinci önermenin iki temel kavramından biri olan 'Âlem' kavramı üzerinde durur.

Âlem[5], Allah Teâlâ dışındaki şeyler için kullanılan bir isimdir. 'Âlem' diye isimlendirilmesi Allah'ın onunla bilinir olmasındandır.[6] Sığnâkî, âlem kelimesindeki isim ile müsemma arasındaki ilişkiyi göstermek için 'mühür' (الخاتم) isminin kullanımını örnek verir. Mühür kelimesine kendisiyle bir şey sonlandırıldığı için 'hâtem' denildiğini ifade eder.[7] Bu yaklaşım tarzı Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille*'de örneklerini sunduğu semantik metodun[8] bir yansımasıdır.

---

dikkat çeker: (1) Arazların ispatı. (2) Arazların hâdis oluşunun ispatı. (3) Cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağı. (4) Hâdislerin geriye doğru nihayetsiz devam edemeyeceği.

[1]Sığnaki, beş kavramla neleri kastettiğini açıkça ifade etmemekle birlikte bununla âlem, ayn/cevher/cisim, araz, hudûs, kıdem kavramlarını kastettiği anlaşılmaktadır.

[2] Bkz. Bekir Topaloğlu, age., s. 84.

[3] Bkz. a.mlf., age., s. 84.

[4] a.mlf.,, age., s. 85-86.

[5] Âlem kelimesi sözlükte, 'alâmet ve nişan koymak' mânasındaki "alm" veya 'bilmek' anlamındaki "ilm" kökünden türetilmiş olup yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir. (Bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Âlem" *DİA*, Ankara, 1989, II, 357).

[6] Sığnâkî, age., vr. 16a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, s. 65; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 19; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 145; Süleyman Hayri Bolay, "Âlem" *DİA*, Ankara, 1989, II, 357.

[7] Sığnâkî, age., vr. 16a; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 421.

[8] Hüseyin Atay *Tebsıratü'l-edille*'nin kendisi tarafından yapılan tahkikli neşrinin Türkçe önsözünde (s. 19) Nesefî'nin Kelâm ilminde kullandığı semantik metodun aşamalarını şu şekilde tarif eder: Herhangi bir konuyla ilgili öncelikle temel kelimeler etimolojik açıdan ele alınır. Kelimelerin kök ve türemiş manalarına değinilir. Sonra kelamcılar tarafından nasıl anlaşıldığı incelenir.

1.4. Âlem Bütün Parçalarıyla Birlikte Hâdistir[1]

Sığnâkî, âlemin tanımında Allah Teâlâ ile âlem arasındaki ayrımı ortaya koyduktan sonra âlemin bir parçası sayılabilecek diğer tüm parçaların da bu ayrıma dâhil olduğunu özellikle belirtir. Zira Lemyezeliyye diye bilinen anlayış sahiplerinden bazıları 'Âlem, yaratılış maddesi (الطينة) ve yapılış yönünden kadîmdir' derken bazıları da 'Âlem, yaratılış maddesi (الطينة) yönünden kadîm yapılış yönünden hâdistir' demişlerdir. "Tînet" (الطينة) kelimesinden kasıtları temelde arazlarla nitelenemeyen maddedir.[2] Bu nitelikteki maddeden arazlar, arazlardan da âlem oluşmuştur. Sığnâkî'ye göre Nesefî *et-Temhîd*'de "âlem bütün parçalarıyla birlikte hâdistir" derken Lemyezeliyye'nin bu görüşünü çürütmek istemektedir. Diğer taraftan onlar bu görüşleriyle arazların sonradan olan şeylere mahal olduğunu kabul etmiş olurlar ki bu da yaratılış maddesinin (الطينة) sonradan yaratıldığının delilidir.[3]

Siğnaki'ye göre bu cümlede filozoflardan heyûlâ anlayışını benimseyenlere *(Ashab-ı Heyûlâ)* ve Mûtezile'ye dönük bir açıklama da vardır. Heyûlâ anlayışını benimseyenlere göre âlem kadîm bir asıl olan ilk maddeden *(heyûlâ)*[4] meydana gelmiştir. Onların bu şüphelerine karşı ilk maddede bir değişim gerçekleşmesini kabul etme durumunda o kadîm olmaz, çünkü kadîm yokluğu kabul etmez. Mûtezile'ye göre ise âlemin şey oluşunda hiç kimsenin bir gücü yoktur. Şey oluş bir gerçekliktir ve herhangi birinin fiiliyle ilişkili değildir.[5]

Sığnâkî'ye göre Nesefî *et-Temhîd*'de, Lemyezeliyye, Ashâb-ı Heyûlâ ve Mûtezile'nin âlem ve kapsamına ilişkin düşüncelerinde kastettikleri şeyleri de içine alması için "âlem bütün parçalarıyla birlikte hâdistir" ifadesini kullanır.

1.5. Âlemin Taksimi ve Hudûsunun İspatı

Ehl-i Sünnet kelamcıları âlemi çeşitli şekillerde taksim etmişlerdir.[6] Bu taksimlerin merkezinde de cevher ve araz kavramları vardır. Nesefî, *et-Temhîd*'de âleme ilişkin taksimini yaparken 'ilk taksim' ifadesini kullanmaktadır. İlk taksim ifadesiyle

---

[1] Bu cümle âlemin sonradan yaratılmışlığını (hudûs) ispat ederken kullanılan önermelerin ilki ve aynı zamanda bu faslın ilk cümlesidir. Bkz. Nesefi, *et-Temhîd*, s. 4.
[2] Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s 147; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 59, 76-77.
[3] Sığnâkî, age., vr. 16b.
[4] Bkz. Osman Karadeniz-Yusuf Şevki Yavuz, "Heyûlâ" *DİA*, Ankara, 1998, 294-296.
[5] Sığnâkî, age., vr. 16b.
[6] Bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Âlem" *DİA*, Ankara, 1989, II, 357.

aklın âleme ilişkin diğer taksimlerden öncelikli ve ilk olarak yaptığı taksim anlaşılır. Bu ilk taksime göre âlem iki kısma ayrılır: Âyân[1] ve Ârâz.[2] Ayn, kendi başına var olan (القيام بذاته)[3]; araz ise kendi başına var olamayandır (لا قيام بذاته) .

Sığnâkî, Nesefî'nin yaptığı 'ilk taksim' ifadesine yapılabilecek itirazları gidermek için soru-cevap metodundan yararlanır. Ona göre bir kimse 'ilk taksim' olarak "varlık: varlığı zorunlu ve varlığı mümkün", sonra varlığı mümkün olanı da; âyân ve ârâz diye taksim edebilir. Dolayısıyla Nesefî'nin 'ilk taksim' diye bir ifade kullanması doğru değildir, diyebilir. Sığnâkî bu itirazı cevaplarken Nesefî'nin 'ilk taksim'e konu aldığı şeyin varlığı zorunlu olmayan ve hâdis olan âlem olduğunu özellikle belirtir. Yani 'ilk taksimde' kavramı âlem için kullanılmaktadır.[4]

Oysa kelâmcıların çoğunluğu ikinci taksimi benimsemektedir. İkinci taksimde varlıklar cevher, cisim ve araz şeklinde taksim edilmektedir. Buna *et-Temhîd*'de 'ayn'nın bileşik olup olmamasına dayanarak yapılan taksim'de işaret edilmektedir. Bu taksime göre aynlar bileşik olduklarında cisim; bileşik olmadıklarında bölünemeyen parça şeklinde taksim edilmektedir.[5]

Ebû Mansur el-Mâturîdî bu sınıflandırmayı iç içe geçme kusuru *(ayb-ı tedahül)* olduğu için kabul etmez. Zira Maturîdî'ye göre cisimler de cevherlerden oluşur. Bu nedenle o birinci taksimi benimser. Yani âlem âyân ve ârâz şeklinde taksim edilir. Âyân da ya bileşiktir veya değildir.[6]

Sığnâkî, ismini açıkça anmadığı hocası Hafizüddin el-Kebir Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî'den nakille, iç içe geçme kusuru *(ayb-ı tedâhül)* ile ilgili olarak 'kelâm'ın taksimini örnek verir: Bu taksime göre 'kelâm dört kısımdır: haber, istihbar, emr ve nehy. Âlimlerin çoğu bu görüştedir. Ancak bu taksimde iç içe geçme

---

[1] Ayn terimi Abdullah b. Mukaffâ'ın, Aristo'nun Kategoriler'indeki cevheri (ousia) Arapça'ya ayn kelimesiyle tercüme etmesinden sonra ilk devir kelâmcıları tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Âlem telakkilerinin sistemleşmesi ve felsefe kültürünün gelişmesiyle de onun yerine daha çok, "maddenin bölünemeyen en küçük parçası" mânasını ifade eden cüz'-i lâ yetecezzâ (atom) ve cevher-i ferd terimleri kullanılır olmuştur. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ayn" *DİA*, Ankara, 1991, IV, 256).

[2] Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Araz" *DİA*, Ankara, 1991, 3, 337-342.

[3] Nesefî *et-Temhîd'in* bu faslında âyân için (الأعيان ما له قيام بذاته) tabirini, arazlar için ise, (الأعراض ما لا قيام بذاته) tabirini kullanır. Sığnâkî, *Tebsıratü'l-edille*'den yaptığı bir nakille Nesefî'nin, 'kendi başına var olma/olamama' ile "kendi başına varlığı bulunanı/bulunamayanı" kastettiğini ilerleyen satırlarda açıklar. (bkz. Sığnâkî, age., vr. 17b).

[4] Sığnâkî, age., vr. 17a.

[5] Sığnâkî, age., vr. 17a; Nesefî, *et-Temhid*, s. 4; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44.

[6] Sığnâkî, age., vr. 17a; Nesefî, age., I, 45.

kusuru *(ayb-ı tedâhül)* vardır. İç içe geçme kusurundan kurtulmak için taksim şöyle olmalıdır: Kelâm üç kısımdır: haber, istihbar ve talep. Zira talep söz konusu olduğunda 'emir', yokluğunda 'nehiy' oluşur. Burada emir ve nehiy talep kavramı içinde değerlendirilmesi gerektiği gibi cisim de cevher içinde değerlendirilmelidir.[1]

1.5.1. Cevher ve Özellikleri

Nesefî semantik yöntemin bir gereği olarak cevher kelimesinin dilde kullanımı üzerinde durur. Ona göre cevher dilde asıl, kök, temel anlamındadır. Örneğin dilde iyilikleriyle şöhret bulmuş bir kimsenin aslı ve köküyle ilişkisini ifade için 'Falanın şerefli bir cevheri vardır' denir. Veya aslı iyi bir kumaş için 'Bu kumaş cevherîdir' denir.[2]

1.5.1.1 Kendi Başına Var Olan

Nesefî 'ayn'ı tarif ederken 'kendi başına var olanı *(kıyam bizatihi)* kasteder. Sığnâkî bu tanımlamanın önemine işaret etmek amacıyla *Tebsıratü'l- edille*'den şu alıntıyı yapar:

> "Aynla kendi başına var olanı (القيام بنفسه) kastediyoruz ki onun var olmasında bir mahalle ihtiyacı yoktur. Yoksa Eş'arî'nin zannettiği gibi 'varlığında başkasına muhtaç olmayan' şeklinde anlaşılabilecek bir anlam kastetmiyoruz. Bu şekilde anlama sebebiyle o cevherlerin kendi başına var olmasını reddediyor. Ve Allah'tan başkası kendi başına var olamaz diyor. 'Kendi başına var olan' sözüyle bizim maksadımız onun anladığı gibi değildir. Dolayısıyla Eş'arî'nin cevherlerin kendi başına var olmasını reddetmesinin bir anlamı yoktur. Zira cevher ister bileşik olsun isterse bileşik olmasın üzerinde bulunacağı bir mahal olmaksızın var olabilir. Bu sebeple bütün âlem bir mahalde olmaksızın vardır"[3]

Sığnâkî, arazların aksine cevherin kendi başına var olması için bir mahalle ihtiyacı olmadığını izah eder. Sığnâkî cevherin tanımında kullanılan 'kendi başına var olan'dan (القيام بذاته) ne kastedildiğini şöyle ifade eder: "Bir kimse 'ayn'ın varlığını işittiğinde kalbinde bu aynın bir mahalli olduğu düşüncesi oluşmaz. Bu kavramın aksi olan 'kendi başına var olamayan'dan (لا قيام له بذاته) ne kastedildiğini ise şöyle ifade eder:

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 17a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 19a; Nesefî, age., I, 46.
[3] Sığnâkî, age., vr. 17a; Nesefî, age., I, 44-45.

Bu nitelikteki bir şeyi işiten kalbinde o şeyin bir mahalli olmaksızın varlığını düşünemez. Örneğin biri: 'bir taş gördüm' dese buradan yeryüzüne ait olan, sertliği bulunan bir taş gördüğü anlaşılır. Bu kimsenin kalbinde bu taşla ilgili olarak, yüksekte mi, aşağıda mı gibi bir mekân tutması gerektiği düşüncesi oluşmaz. Ancak, 'beyaz, siyah, hareket veya sükûn gördüm' dese kalbinde bu şeylerin bir mahalli olması gerektiği düşüncesi oluşur. Zira beyazlık olmadan beyazın, siyahlık olmadan siyahın, hareketli olmadan hareketin, sakin olmadan sükûnun varlığı düşünülemez. Bir mahalde olduğu görülen âyân için bu mahal zorunlu değil ittifâkî bir alâmettir. Bütün âlem bir mahalde olmaksızın vardır, zira o bir mahalde olsaydı bu mahal ya Allah'ın zatı veya başkası olurdu. Eğer Allah'ın zatı âleme mahal olsaydı bu Allah'ın zatının hâdislere mahal olması anlamına gelirdi. Allah'ın sonradan olanlara mahal olması fikri yanlıştır. Bu mahal Allah değil de başka bir şey olsa bu takdirde o şey âlem olurdu. Zira âlem Allah dışındaki bir şeydir. 'Âlemin tümü' sözü âlemin tümünü içine alır ve bir şeyin yine kendine mahal olması söz konusu değildir. Bu iddia edilirse teselsül doğar. Varlığı teselsüle dayanan bir şey yok demektir. Oysa âlem varlığı gözlenebilen bir varlıktır. Sonuç olarak ayn, ayn olması yönüyle bir mahalle ihtiyaç duymadan var olandır."[1]

1.5.1.2. Bölünemeyen Parça ve Varlığının İspatı

Nesefî, Mûtezile'den bazıları,[2] filozofların çoğunluğu, önceki âlimler ve matematikçilerden çoğunun bu konuda farklı düşündüklerini ve 'bölünemeyen parça'nın varlığını reddettiklerini ifade eder.[3] Sığnâkî, Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille* ve Sâbûnî'nin *el-Kifâye* adlı eserlerine dayanarak konuya açıklık getirir: Yukarıda isimleri geçen gruplar, fiilen ve aklen bir şeyin sonsuza kadar bölünebileceğini düşünürler[4] ki bu yanlıştır. Bu anlayışta bir hardal tanesinin bir dağdan daha küçük olması ve bir dağın bir hardaldan daha büyük olmasının imkânsızlığını ima vardır. Çünkü bunların cüzleri sonsuz değildir. Bu düşünce sahiplerine göre kendileri sonsuz olan iki şey için biri diğerinden daha büyük veya daha küçük denilebilir mi?[5]

Hasma göre redde dayalı vasıflarda ortaklık başka yönlerden bulunan vasıflarda ortaklığı gerektirmez. 'Taş araz değildir, aynı şekilde ağaç da araz değildir'

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 17b.

[2] "Mûtezile'den bazıları"yla kastedilen kimseler Hişâm b. Hakem ve en-Nazzâm'dır. Bkz. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 50.

[3] Sığnâkî, age., vr. 17b; Nesefî, age., I, 50.

[4] İlhan Kutluer, "Cevher" *DIA,* Ankara, 1993, VII, 452-453.

[5] Sığnâkî, age., vr. 17b; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 50; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye,* s 66-67.

denildiğinde buradan hareketle ‘taş ağaçtır’ veya ‘ağaç taştır’ veyahut ‘aralarındaki özel bir nitelik dolayısıyla ortaktırlar’ demek gerekmez. Yine aynı şekilde ‘Allah’ın sıfatları araz değildir, ayn da araz değildir’ önermesinden hareketle ‘Allah’ın sıfatları ayndır’ veya ‘ayn Allah’ın sıfatıdır’ veya ‘aralarındaki bir nitelikten dolayı ortaktır’ demek gerekmez şeklindeki bir itiraz karşısında konuyu izaha çalışır;

Sığnâkî’ye göre verilen örnekler Nesefî’nin söylediğine benzer bir durum değildir. Burada redde dayalı vasıflarda ortaklıkla ilgili anlatılandan farklı bir durum söz konusudur. Zira bir şey diğerinden başka özellikleri yönünden farklı olabilir ve ortak olmayabilir. Örneğin taş, ne araz olmaması ne de ayn olması itibariyle taş diye isimlendirilmez, bilakis kendine özgü bir aynı ve kendine özgü bir vasfı olduğu için taş diye isimlendirilir. Taşa bu ismi koyan diğer aynlardan ayrılsın diye ona bu ismi koymuştur. Yine ağaca bu ismi koyan sahip olduğu kendine özgü, yerde biten bir ayn ve dalları olan gibi, bir niteliği sebebiyle ona bu ismi koymuştur. Allah’ın sıfatları ve ayn konusu da buna benzer.

Dağın cüsse olarak hardaldan büyük olması meselesine gelince dağın bileşik parçaları hardalın bileşik parçalarından çoktur. Çokluk ve azlık sonluluk durumunda ortaya çıkan bir durumdur. Sonsuzluk durumunda ise çokluk ve azlık bilinemez.[1]

Azlık-çokluk ve sonluluk-sonsuzluk konusunu detaylandırmak amacıyla *Tebsıratü’l-edille*’den bir alıntıyla konuya devam eder:

Allah’ın bildikleri, güç yetirdiklerinden daha çoktur, zira O zatını bilir. Ancak ilmi de güç yetirdikleri de sınırsız olsa da, zâtı güç yetirdiği şey türünden değildir. Buradan hareketle sonu olmayan şeyin yine sonu olmayan şeyden daha çok olması mümkündür denilebilir.[2]

Nesefî, Allah’ın bildikleri ve güç yetirdikleri kuşatılmıştır, Allah’ın onlar hakkındaki bilgisi daha çoktur şeklindeki mantığı doğru bulmaz. Ancak bildiği ve güç yetirdiği şeylerin sınırı yoktur. Dolayısıyla onlar için biri diğerinden çoktur denilemez.[3] Azlık ve çokluk var olmaya *(vücûd)* dayalı iki niteliktir ve yoklukları tasavvur edilemez. Karşılıklı fazlalık ve çokluk, dağ ve hardal örneğinde olduğu gibi varlığı *(vücûd)* söz

[1] Sığnâkî, age., vr. 17b-18a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 18a; Nesefî, age., I, 50.
[3] Sığnâkî, age., vr. I8a; Nesefî, age., I, 50.

konusu olan şeyler için geçerlidir. Her ikisi de sınırlı ve sonludur. Sonsuz olan için ise çokluk ve azlık söz konusu olmaz.[1]

Sığnâkî *Tebsıratü'l-edille*'nin metninde de geçen bir tartışmayla konuya devam eder. Burada cisimlerin parçalarının bir araya gelmesi *(ictimâ)* kendiliğinden midir, yoksa Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla mıdır?

Eğer cisimlerin parçalarının bir araya gelmesi *(ictimâ)* kendiliğindendir denirse -bir araya gelmesi zatının gereği olmasına rağmen- ayrılmaları *(iftirak)* düşünülemez. Allah'ın yaratmasıyladır denirse; Allah bir arada olma yerine ayrılığı yaratır mı? diye sorulur. Hayır, buna güç yetiremez denirse o takdirde Allah acizlikle nitelenmiş olur. Güç yetirir denirse bölünemeyen parça kabul edilmiş olur. Bu ilzamdan kurtulmak isteyen şöyle diyebilir: Varlığı düşünülemeyen bir şeyde kudretinin yok sayılması konumunun yüceliği sebebiyle olup acizliği kabul anlamına gelmez. Örneğin hareket ve sükûnun arasını birleştirmek, cisimlerin bütün parçaları arasında ayrılma ve birleşmeyi yaratmak buna örnek olarak verilebilir.

Sığnâkî, tartışılan bölünemeyen parça konusunda ayrılık (iftirak) mümkün müdür? Yoksa muhal midir? diye bir soru sorar. Eğer caiz derlerse, Allah Teâlâ'yı kudretle nitelemiş olurlar aksi halde Allah Teâlâ'yı aciz kılmış olurlar. Muhal derlerse iddia ettiğimiz bölünemeyen parça anlayışını kabul etmiş olurlar, der. Sığnâkî 'parçalanamayan' sözüyle parçalanmanın muhal olduğunun kastedildiğinin altını çizer. Hasım bölünmenin mümkün olduğunu ispatla ilgili şöyle bir yöntem önerilebilir: İki cevher arasına bir cevher yerleştirilir, cevherin sağına gelen yüzü soluna gelen yüzünden farklı olur. Dolayısıyla ortadaki cevher sağ ve sol şeklinde iki kısma ayrılmış olur. Bu küçük bir cevher de olsa bölünür. Sığnâkî bu yöntemle cevherin bölünmüş olmayacağını izah eder. Zira bu iki yüz de arazdırlar ve cevherle birlikte bulunurlar. Bu iki yüzün birleşmesi sağındaki ve solundaki cevherlere nispetledir. Diğer taraftan farklı arazların tek cevherde *(cevher-i ferd)* toplanması mümkündür. Örneğin bir cevher hem sakin hem de beyaz olabilir. Karın parçalarında beyazlık ve soğukluk gibi iki farklı arazın bulunması da buna benzer bir örnektir.[2]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. I8a; Nesefî, age., I, 50.
[2] Sığnâkî, age., vr. 18a.

Sığnâkî, bölünmenin sonsuza dek sürmesini değil de bir noktada sonlanmasını ifade eden 'bölünemeyen parça'nın varlığı konusundaki tartışmaların itikâdî ve pratik hayattaki yansımalarının ne olduğu sorusunu ele alır:

Sığnâkî buna Allah Teâlâ'nın bölünemeyen cevher-i ferdi yaratmaya kudretle nitelenmesi veya nitelenmemesi konusunu örnek verir. Hasma göre 'bölünemeyen parça' diye bir şey muhal olduğu için Allah Teâlâ böyle bir şey yaratmakla nitelenemez. Sığnâkî'ye göre ise Allah Teâlâ'nın bölünemeyen parçayı yaratması mümkün olduğu için onu yaratmaya kudretle nitelenebilir.

Cevherin sonlu veya sonsuz oluşu ile ilgili kelâmın fıkıhla asıl-fer ilişkisine gönderme yaparak Hamîdüddin ed-Darîr'den bir nakilde bulunur: ed-Darîre göre "küçük bile olsa bir necaset bir havuza düşerse o havuz hasma göre necis olur. Çünkü bölünmesi sonlanmaz ve suyun her bir damlasını kirletir. Kendi mensup olduğu fıkhî ekole göre ise kirletmez."[1] Çünkü necasetin bölünmesi sonsuz olarak devam etmez.

Sığnâkî'ye göre, bölünmenin sonlu olmadığını kabul etmek bizi âlemin kıdemini kabule götürür. Zira bölünmenin sonlu olmaması durumunda âlem, kadîmin iki vasfından biri olan sonunun olmaması niteliğinde ortak olmuş olur. Hasma göre âlemin başlangıç yönünden de kadîme ortaklığı söz konusudur, zira âlem şey olma yönünden hiç kimsenin kudreti dâhilinde değildir.[2] Nesefî, bu tartışma nedeniyle kulların fiilleri konusunda Mûtezile'nin âlemin başlangıç ve son yönünden kadîm oluşuna meylettiklerini ifade eder.[3]

Bir şeyin sonlu olmadığını kabul etmek kadîmin iki vasfından biri olan sonunun olmaması ile ortak olmayı gerektirmez. Örneğin Müslümanlar cennet ve cehennem ehlinin bulunacakları yerde sonsuza kadar kalacaklarında hem fikirdirler. Buradan hareketle hiç kimse onların sonlu olmama özellikleri sebebiyle kadîmle ortak olduklarını söylememektedir, şeklindeki bir itiraza Sığnâkî şöyle cevap verir:

İki durum arasındaki fark açıktır. Zira cennet ve cehennem ehlinin bulunacakları yerlerde sonsuza kadar kalmaları Allah'ın onları orada sonsuza kadar bırakması sebebiyledir, yoksa onların kendilerinden kaynaklanan bir durum değildir. Hasma göre bölünme konusunda cevherin sonlu olmaması cevherin kendinden

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 18b.
[2] Sığnâkî, age., vr. 18b.
[3] Sığnâkî, age., vr. 18b; bkz: Sığnâkî, age., vr. 125b-126a.

kaynaklanır, bir başka manadan dolayı değil. Dolayısıyla cevher, kadîme sonlu olmama niteliği sebebiyle ortak olmuş olur. Oysa kadîm, âlemdeki hiçbir şeye benzemediği gibi âlemdeki hiçbir şey de ona benzemez. Buna, Allah Teâlâ'nın ﴿ليس كمثله شيء﴾ ayeti[1] delildir. Bu ayette nekra ifade, nefy konumundadır ve tüm benzerlikleri reddetmektedir.[2]

Daha önce iki şey arasında redde dayalı işlerde ortaklığın genel anlamda bir ortaklığı gerektirmeyeceği söylenmişti, o takdirde cevherin sonlu olmaması Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla bir ortaklığı gerektirmez şeklindeki bir soruya da Sığnâkî şöyle cevap verir:

Allah Teâlâ'ya ait özel niteliklerde ortaklık genel anlamda ortaklığı gerektirir. Bu durum redde dayalı durumlarda da böyledir. Allah Teâlâ dışında cevher, cisim veya araz olmayan bir şey düşünülse o şeyin özel niteliklerdeki ortaklık sebebiyle Allah Teâlâ'ya ortak olduğu kabul edilmiş olur.[3]

1.5.2. Araz ve Arazların Varlığının İspatı

1.5.2.1. Araz Kendi Başına Var Olamaz

Nesefî arazları 'kendi başına var olamayan' (لا قيام بذاته) şeklinde tarif eder. 'Kıyam' kelimesiyle oturma anlamının zıddı olan ayakta olma kastedilmez, var olma *(vücûd)* kastedilir. Zira kıyam mahiyetin kendisine eklenen bir vasıftır ve araz bu vasıfla nitelenemez. Aksi takdirde sıfatın sıfatla var olması söz konusu olur. Bilakis araz devamlılığının muhal oluşu ve iki zamanda var olamaması gibi kendine özgü sıfatlarla tanımlanır. Ayrıca arazın varlığı cevherle de doğrudan ilişkilidir.[4]

1.5.2.2. Arazlar Cevher ve Cisimlerde Yaratılır

Nesefî'ye göre, arazlar cevher ve cisimlerde yaratılır. O bu sözüyle arazların Allah Teâlâ'nın sıfatlarından ayrı düşünülmesi gerektiğine işaret etmektedir. Zira Allah'ın sıfatları O'nun zatından dolayı vardır ve Allah Teâlâ cisim ve cevher olmaktan münezzehtir. Yani O'nun zâtı cisim ve cevherde olduğu gibi mahlûk değildir.[5]

Sığnâkî arazla ilgili başka tanımlara da yer verir. Buna göre araz, 'Sonradan yaratılmışlarda bulunan zâtlar üzerine eklemlenmiş sabit sıfatların ismidir.' Zira tarifte

---

[1] eş-Şûrâ, 42/11.
[2] Sığnâkî, age., vr. 18b.
[3] Sığnâkî, age., vr. 18b-19a.
[4] Sığnâkî, age., vr. 19a.
[5] Sığnâkî, age., vr. 19a.

‘kıyam’ kelimesinin geçmesi ve bundan ‘vücûd’un kastedilmesi bir tür mecazdır. Sığnâkî ‘mecazların tariflerde kullanılması caiz değildir’ şeklindeki bir itirazı ele alır;

Sığnâkî’ye göre mecaz lafzın kullanımı, insanlar arasında yaygınsa tarif sırasında kullanılabilir. Çünkü tarifteki amaç tarif edilen şeyin dinleyende bilgisinin süratle oluşmasıdır. Burada kullanılan lafzın hakîkat veya mecaz olma durumu birbirine eştir.[1]

Sığnâkî ‘kâim’ kelimesinin kullanımıyla ilgili Lâmişî’den bir örnek verir. Lâmişî ‘kelâm’ın tarifinde şöyle der: “Kelâm konuşanla birlikte var olan *(kâim)*, sükût ve buna benzer bir takım kusurlara engel bir manadır.”[2] Sığnâkî bu örnekteki kullanımın kendi düşüncelerini desteklediğini söylemek ister.

Ancak Sığnâkî, Nesefî’nin *Tebsıratü’l-edille*’de yaptığı araz tarifini nazik bir dille eleştirir. Nesefî, eserinde [3]"هو اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة عل ذواتها" şeklinde bir tarif yapmaktadır. Bu tarifte tekil bir kavramın (العرض) çoğul kalıbıyla açıklanması söz konusudur. Oysa olması gereken (الأعراض) demektir. Ayrıca (الثابتة للمحدثات) demektedir ki buradaki sonradan olanlar ifadesi aynlar ve arazları da kapsar ve eğer arazlarda bulunursa o zaman da arazın arazla birlikte bulunması gerekir ki bu da yanlıştır. زائدة على ذواتها) ifadesinde de bir kusur vardır. Zira zatlar âyânın zatlarına eklemlendiği gibi arazların da zatlarına eklemlenmiş olur. O takdirde bir şey kendine eklemlenmiş olur. Zatlarla, arazların zatları kastediliyorsa diğeri belirsiz kalmış olur. Bu da doğru olmaz.[4]

1.5.2.3. Arazların Varlığının İspatı

Sığnâkî, daha önce konunun anlaşılmasına dönük yaptığı beşli tasnifin ikinci bölümünün ‘arazların varlığının ispatı’ başlığı altında ele alınması gerektiğini ifade etmişti,[5] çünkü kelamcıların kullandığı hudûs delilinde arazların ispatı, âlemin sonradan yaratılmışlığı ile doğrudan ilişkilidir. Sığnâkî, *Tebsıratü’l-edille*’den yaptığı bir alıntıda arazların ispatı konusunda Dehriyye, Seneviyye ve Mûtezile âlimlerinden Ebu Bekir

---

[1] Sığnâkî, age., 19a.
[2] Sığnâkî, age., 19a; Lâmişî, *Usulu’l-fıkh*, s. 37.
[3] Sığnâkî, age., 19a; Nesefî, age., I, 49.
[4] Sığnâkî, age., vr. 19b
[5] Bkz.: Sığnâkî, age., 16b.

Esam'ın farklı düşündüğünü belirtir. Onlara göre arazların aynların ötesinde bir manaları bulunduğunu reddeder ve arazlar cevherlerin aynısıdır derler.[1]

Nesefî, cevherde gözlenen hareket ve sükûn arazlarına işaret eder. Sığnâkî cevherin arazlarla ilişkilendirildiği yerlerde 'cevher' kavramıyla cismin kastedildiğine dikkat çeker. Zira cismin görülebilmesi konusunda âlimler müttefiktir. İlk dönem Mûtezile cisimden başka bir şeyin görülmesinin muhal olduğunu söylerler.[2] Sığnâkî, bu konunun Ru'yetullah meselesiyle ilişkisine de gönderme yapar.

Sığnâkî, Nesefî'nin bu noktadan itibaren arazların varlığını ispat etmek için sükûn ve hareketin cevherin zatından ayrı iki mana oluşunu ispata çalıştığını ifade eder. Ve bu durumu şöyle izah eder: Biz cevherlerin sakin sonra da hareket ettiğini görürüz. Cevher her iki halde de cevher olması yönünden aynı cevherdir. Yani cevher harekete geçmekle başka bir cevhere dönüşme söz konusu olmamıştır. Bir başka ifade ile varken yokluğa dönüşmemiştir. Cevherin sükûnu cevherin zatına dönen bir mana sebebiyle olsaydı yani sükûnun bulunmasını gerektiren cevherin varlığı olsaydı hareket durumunda sükûn da yok olmazdı. Cevherin hareketten sonra sükûn haline geçmesi durumu incelendiğinde de aynı şey söz konusudur. Yani hareketi gerektiren cevherin zatı olsaydı sükûn bulunduğunda hareket de olmazdı. Zira hareketi gerektiren sebep cevherin var olmasıdır. Bu durum cevherle ilgili olarak sükûn ve hareket hallerine ayrı ayrı olarak bakıldığında böyledir. Cevherde sükûn ve hareketin aynı anda birlikte bulunması muhaldir. Yani sükûn ve hareketin bulunmasını gerektiren cevherin zâtı olsaydı cevher aynı anda hem sakin hem de hareketli olması gerekirdi. Bu takdirde bir durumda ve bütün hallerde bir birine zıt iki durumun bir yerde toplanması *(ictima'u'z-ziddeyn)* söz konusu olmuş olurdu. Netice olarak sükûn ve hareket cevherin zâtından ayrı iki manadır.[3]

Sığnâkî, önceki Mâtürîdî kelamcılardan hareketle bu durumun daha iyi anlaşılması için siyahken beyazlaşmış saç örneğini verir. Siyahken beyazlaşmış saçın aynı saç olduğunu ifade eder ve değişimin renkte olduğunu saçın aynı saç olduğunu anlatarak arazların cevherin zatından ayrı bir manalarının olduğunu ispata çalışır.[4]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 19b; Nesefî, age., I, 52.
[2] Sığnâkî, age., vr. 19b.
[3] Sığnâkî, age., vr. 20a.
[4] Sığnâkî, age., vr. 20a.

1.5.3. Arazlar Sonradan Yaratılmıştır

Nesefî, arazların sonradan yaratılmış olduğunu ifade eder. Sığnâkî bu ifadeyle faslın başında belirttiği üçüncü fasla, yani arazların sonradan yaratıldığına işaret edildiğini belirtir. Zira arazlar önce yokken sonradan var olmuşlardır. Nesefî arazların sonradan yaratılmış olduklarını ispat ederken çeşitli delilller sunar:

1.5.3.1. Arazların Hudûsunun Müşahede Yoluyla İspatı

Bu delillerden biri müşahedeye dayanır. Nesefî'ye göre bazı arazların duyu ve müşahede yoluyla var oluşlarının başlangıcı gözlenir ve buradan hareketle arazın sonradan olduğuna hükmedilir.[1]

1.5.3.2. Arazların Hudûsunun Yokluğu Kabul Edişle İspatı

Arazların yaratılmış olduğunun delillerinden bir diğeri ise arazların yokluğu kabul etmesidir. Zira kadîm olan yok olmaz. Nesefî bu delilinde yok olan arazların sonradan yaratıldığını bilmeyi his ve müşahedeye dayalı değil de 'arazların yokluğunun kabulü'ne dayandırır. Oysa bazı arazların yokken sonradan yaratılmış olduğunu bilmeyi his ve müşahedeye bağlamıştı. Çünkü yokken sonradan olan arazlar var olduklarında görülür ve müşahede edilir, dolayısıyla arazların sonradan yaratılmışlığını bilmeyi duyu ve müşahedeye bağlamak da doğrudur. Zıtları yaratıldığında kendileri yok olan arazlar görülemeyeceği için bu durumda olan arazların sonradan yaratılmış olduğu duyu ve müşahedeye bağlanamaz. Bu nedenle Nesefî, yokluk durumundaki arazların bilinmesini duyu ve müşahedeye bağlamaz. Örneğin sakin olup sonradan harekete geçen bir cevher için hareketin sonradan yaratıldığı bilgisi duyu ve müşahede yoluyla elde edilir. Zira başlangıçta hareketle ilgili his ve müşahede yokken sonradan oluşmuştur. Hareket halinde ise sükûnun sonradan yaratılmış olduğunu duyu ve müşahede yoluyla değil de 'yokluğu kabul etmesi' yoluyla biliriz. Zira sükûn vardı ancak sonra yok oldu. Oysa kadim olan yok olmaz. Yok olduğunda bilinir ki yok olan *(araz)* kadîm değildir.[2]

Sığnâkî, *Tebsıratü'l-edille*'den yaptığı bazı alıntılarla muhtemel itirazları soru cevap yöntemiyle ele alır ve konuyu detaylandırır:

Bu durum sükûnun yokluğu ve hareketin sonradan yaratılması halinde doğru olur. Bu ise imkânsızdır diye itiraz edilebilir.

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 20a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 20b.

Eğer sükûn yok değilse -ki hareket var demektir- cisim hem sâkin hem hareketli olmuş olur. Bu durumdan önce hareket bulunsa cisim hem sâkin hem hareketli olmuş olur ki bu muhaldir.[1] Zira o takdirde sükûn ve hareketin aynı mahalde birlikte bulunması söz konusu olur ki bu muhaldir.

Sükûn yok olmaz bilakis bir başka mahalle geçer; hareket sonradan yaratılmaz bilakis başka bir mahaldeki cisme geçer diye itiraz edilebilir.

Bir yerden bir yere geçiş hareketi ifade eder. Bu durum hareketin hareketle bulunmasını gerektirir. Bu ise muhaldir. Yine hareketin sükûnla birlikte bulunması muhaldir. Hareketin de sükûnun da bir mahalden diğerine intikali mümkün değildir. Nesefî'ye göre bu yaklaşımla hasımlar, arazların hem bir yerden bir yere geçmesi ve hem de yokluğunun sonradan yaratılmış olduğunu kabul ettiklerini ifade etmiş olurlar.[2]

Sükûn, cisimde zuhur etti ve orada mekân tuttu *(kümun)* veya hareket de aynı şekilde cisimde mekân tuttu ve cisimde zuhûr etti, denilebilir.

Kümun ve zuhûr cismin bazı cüzlerinden bazı cüzlerine geçişle olsaydı birinci sorunun cevabında ortaya konulan hareketin hareketle bulunmasının muhal olduğu ile ilgili deliller hasımlar için yeterli olmalıdır. İntikalle değil de hareket ve sükûnun aynı mahalde olması ile olur demenin sonucu da muhaldir. Zira bunda da hareket ve sükûnun birleştirilmesi söz konusudur. Bu da muhaldir. Sonuç olarak; sükûn cisimde zuhur etti sonra mekân tuttu, ardından zuhur yok oldu ve mekân tutma sonradan yaratıldı, denirse bu her ikisinin de sonradan yaratılmış olduğunu ifade eder. Ayrıca kümun ve zuhûrun hareket ve sükûnla birlikte bulunması yine arazın arazla bulunması anlamındadır ve muhaldir.[3]

Nesefî, arazların sonradan yaratılmış *(hâdis)* olduğunu ispat ettikten sonra sonradan yaratılanın varlığı *(vücûd)* ve yokluğunun *(adem)* mümkün konumunda[4] olduğunu ifade eder. Sığnâkî, hâdisin varlık ve yokluğunun mümkün oluşunu zamanla

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 20b; Nesefî, age., I, 63.
[2] Sığnâkî, age., vr. 20b; Nesefî, age., I, 63.
[3] Sığnâkî, age., vr. 20b; Nesefî, age., I, 64.
[4] Sığnâkî metinde geçen 'hayyiz' kelimesinin etimolojik tahlilini yapar. Cevherî'nin *es-Sıhâh* adlı eserinden "hayyiz" kelimesinin anlamlarını nakleder. Hayyiz kelimesi lügatte, eve dahil olan her yeri ifade eder. Kök itibariyle 'vavi' dir yani aslı (الحوز) şeklindedir ve toplamak anlamındadır. Bu kelime aslında (حيوزا) şeklindeydi. Sakin ya ve vav harfleri bir araya geldikleri takdirde sakin vav ya harfine dönüşür kuralı gereğince (ميت) kelimesinde olduğu gibi (حيّزا) şeklini almıştır. Şeddesiz kullanımı da söz konusudur ve tahfif amaçlıdır. Sığnâkî "hayyiz" kelimesinin buradaki anlamının 'mekân' olduğunu söyler. (Bkz. Sığnâkî, age., 21a; Cevheri, *es-Sıhah,* «حوز».

ilişkilendirerek izah eder. Ona göre bir mevcudun yaratılışından *(zaman-ı evvel)* ikinci bir zamana kadar devam devam etmesi mümkündür veya ikinci zamanda yok olması da mümkündür. Varlığı mümkün olan ve fakat henüz yok olan (zaman-ı evvelde) bir şeyin de yokluğu ikinci zamana kadar devam edebilir veya var olabilir. Bir başka ifadeyle 'hâdisin varlığı ve yokluğu mümkün konumundadır' sözü bir yönüyle zaman-ı sâniye bir yönüyle de varlık ve yokluk durumuna nispetledir. Zira mevcut var olduğu durumda varlığı zorunludur yokluğu imkânsızdır *(müstahil)*. Çünkü var olduğu durumda yokluğu mümkün olsa, bir şey bir zamanda hem var hem de yok olmuş olur. Bu ise imkânsızdır. Varlığı mümkün olan mâdum da böyledir, yani yokluk halinde varlığı imkânsızdır. Bilakis varlığı ancak ikinci zamanda mümkündür. Bu da varlık ve yokluğun aynı halde toplanmasının imkânını kabule gitmemek içindir.[1]

1.5.3.3. Varlığın Taksimi

Nesefî, yaratılmış olanı *(hâdis)*, varlığı ve yokluğu mümkün olan şeklinde açıkladıktan sonra varlığı kendinden *(vâcibü'l-vücûd li zâtihî)* olup yokluğu imkânsız olanı da kadîm varlık diye tarif eder. Sığnâkî, kadîmin tarifinde geçen varlığı kendinden olan *(vâcibü'l-vücûd)*[2] kavramından hareketle varlığın bu kavramı da içeren genel taksimine değinir. Bu taksime göre varlık: Vâcibü'l-vücûd, mümteniu'l-vücûd ve mümkinü'l-vücûd şeklinde üç kısma ayrılır. Sığnâkî bu kavramları da kendi içinde tasnif ederek her birini Hamîdüddin ed-Darîr'den yaptığı alıntılarla örneklendirerek açıklar:

Vâcibü'l-vücûd, yokluğunun düşünülmesi muhal olandır. Mümteniu'l-vücûd, varlığının düşünülmesi muhal olandır. Câizü'l-vücûd ise, varlığı veya yokluğunun düşünülmesi muhal olmayandır.[3]

Vâcibü'l-vücûd iki kısma ayrılır:

1. Vâcibü'l-vücûd lizâtihî (Allah Teâlâ'nın zatı gibi).
2. Vâcibü'l-vücûd ligayrihî (Hareketin varlığı durumunda muharrikin de var olması gibi).

Mümteniu'l-vücûd da iki kısma ayrılır:

1. Mümteniu'l-vücûd lizâtihî (Allah Teâlâ'nın şerikinin var olması gibi).

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 21a.
[2] Sığnâkî'ye göre vacibü'l-vücûd, varlığı zatının gereği olan, varlığında yaratılmışların Allah'a muhtaç olduğu gibi bir başkasına ihtiyaç duymayandır. (bkz. Sığnâkî,age., vr. 21a).
[3] Sığnâkî, age., vr. 21a-21b.

2. Mümteniu'l-vücûd ligayrihî (İllet yokken malûlün olması, meselâ siyah yokken siyahlığın var olması gibi).

Câizü'l-vücûd ise üç kısma ayrılır:

1.Mütesâviyü'l-vücûd (متساوي الوجود) (Yarın bir arkadaşının evine girmen veya onun senin evine girmesi gibi).

2. Enderiyyü'l-vücûd (أندري الوجود) (Bugün bin dinara hibe yoluyla sahip olman gibi) .

3. Ekseriyyü'l-vücûd (أكثري الوجود) (Sana yapılan bu hibeyi kabul etmen gibi).

1.5.3.4. Varlığı Kendinden Olan Kadîm Varlık

Sığnâkî, Nesefî'nin "varlığının zorunluluğu zatındandır" şeklinde yaptığı 'kadîm' tanımına yöneltilen itirazı değerlendirir: Hasma göre Allah'ın sıfatları için 'varlığının bekası kendindendir' denilmez. Zira sıfatlar için 'bekâ' lafzının kullanılması doğru değildir. Eğer bunu kabul edersek mananın mana ile bulunmasını kabul etmemiz gerekir ki bu da muhaldir. Zira Allah'ın sıfatları birer manadır ve bekâ da bir manadır. Dolayısıyla mananın mana sayesinde bulunması kabul edilmiş olur.

Sığnâkî bu itiraza Sâbûnî'den yaptığı bir nakille cevap verir: Sâbûnî'ye göre Allah'ın her bir sıfatı yine o sıfatın kendisinden kaynaklanan bir bekâ ile bâkidir.[1]

Sığnâkî, kadîmin varlığının kendinden oluşuna dair *Tebsıratü'l-edille*'den de bir alıntı yapar. Nesefî'ye göre kadîm varlığı kendinden olandır. Böyle olmadığı takdirde kadîmin varlığının muhal ya da mümkün olduğunu düşünmek gerekir. Nesefî bu iki ihtimali ele alarak her birinin imkânsızlığını ortaya koyar. Ona göre kadîm için 'varlığı muhaldir' demek yanlıştır. Çünkü varlığının bir gerçekliği vardır ve varlığı muhal olanın varlığının gerçekleşmiş olması muhaldir. Diğer taraftan kadîm için 'varlığı mümkün olandır' demek de yanlıştır. Çünkü varlığı mümkündür denirse yokluğu da mümkündür demek gerekir. Varlığı ve yokluğu mümkün olan, bir tercih ediciye muhtaçtır. Bir tercih ediciye muhtaç olan sonradan yaratılmıştır. Sonradan yaratılan *(hâdis)*, var oluşunda başkasının yaratmasına bağlı olandır.[2]

Nesefî, "yukarıdaki izah varlığın üçlü tasnifine göre yapılmış bir izahtır. Oysa bir mana sebebiyle varlığı kendinden olan *(vâcibü'l-vücûd li ma'nâ)* şeklinde dördüncü

---

[1] Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 75-76.
[2] Sığnâkî, age., vr. 22a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 61-62.

bir kısım düşünüldüğünde bu mana sebebiyle kadîmin yokluğu da mümkün olur” diye yapılan bir itirazı şöyle ele alır:

Nesefî, varlığı bir mana sebebiyle zorunludur *(vâcibü’l-vücûd li ma’nâ)* şeklinde bir sınıflamayı mümkün görmez. Zira o takdirde bu mananın da varlığı zorunlu ve mümkün olan şeklinde ikiye ayrılması gerekir. Bu durum varlığı zorunlu olanın da bu zorunluluğu ya kendinden ya da bir mana sebebiyle olmasını doğurur. Bu durum sonsuza dek sürecek bir teselsüle yol açar ki, bu yanlıştır. Eğer bu mana varlığı kendinden olan olsa zatın varlığının kendinden olması daha doğru olur. Aksi halde bu mana varlığı mümkün olan olsa yokluğu da mümkün olmuş olur. O zaman da sonradan yaratılmış olur. Bu mana yaratılmadan önce kadîm olan, ya varlığı mümkün ya da varlığı kendinden olan olur. O takdirde varlığı mümkün olması muhaldir, dolayısıyla varlığının zorunluluğu kendinden olmalıdır.[1]

1.5.4. Cevher ve Cisimler Arazlardan Ayrı da Kalamaz, Onlardan Önce de Var Olamaz[2]

Kelâm âlimlerine göre cevherin birleşme *(ictima)*, ayrılma *(iftirak)*, sükûn ve hareket olmak üzere dört hali vardır. Sığnâkî *Tebsıratü’l-edille*’den yaptığı alıntılarla birleşme *(ictima)* ve ayrılma *(iftirak)*, hareket ve sükûn kavramlarını açıklar. Nesefî’ye göre birleşme *(ictima)*, iki cevherin arasında bir mekân olmaksızın birbirine temas eder durumda olmasıdır. Ayrılma *(iftirak)*, iki cevherin arasına üçüncü bir cevher girecek şekilde ayrı ayrı bulunmasıdır. Hareket, bir cevher veya cismin bir mekândan diğer mekâna geçme *(intikal)* durumunu ifade eder.[3] Sükûn ise bir cevher veya cismin iki ayrı zamanda aynı yerde bulunmasını ifade eder.[4]

Sığnâkî yukarıdaki tanımlar dışında çeşitli tanımların varlığından da bahseder. Buna göre hareket, iki mekânda oluşu, sükûn ise bir mekânda iki oluşu ifade eder. Buradaki “iki oluş” (كونان) kavramıyla var oluş hali ve devamlılık hali kastedilmektedir. Sığnâkî’ye göre bu iki kavram iyi anlaşıldığında iki cevher arasında bir mekânın varlığı veya yokluğunun söz konusu olduğu da anlaşılır.[5]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 22a-22b; Nesefî, age., I, 62.
[2] Bkz. Sığnâkî, age., vr. 16b.
[3] Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Hareket” *DİA*, Ankara, 1997, XVI, 120-121.
[4] Bkz. Mahmut Kaya, “Sükûn” *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII, 50.
[5] Sığnâkî, age., vr. 22b.

Sığnâkî konuyu detaylandırmak adına *Tebsıratü'l-edille* kaynaklı bir takım soru ve cevapları nakleder. Bu sorulardan birinde, cevherler var oluşlarının başında hareket ve sükûn gibi iki arazla nitelenemez. Çünkü yaratılış sırasında hareketli de değildir sakin de değildir. Buradan hareketle ezelde cevherin bu iki araz halden soyutlanması mümkün değil midir? sorusunu ele alır. Nesefî'ye göre, devamlılık halinde cevherin hareket ve sükûndan soyutlanamayacağını akıl apaçık bilir. Var oluş halinin başlangıcında ise bir tek hal vardır ve bu hale sükûn ve hareketin oluşacağı birincil ve ikincil mekânlar oluşması için bir başka hal henüz bitişmemiştir. Ayrıca başlangıçta hareket ve sükûn yoksa da kendisi de araz olan oluştan (الكون) soyutlanmış değildir. Yani her durumda cevherlerin arazlardan soyutlanması muhaldir.[1]

Tebsıratü'l-edille'de yukarıda geçen tartışmayla ilişkili bir diğer soruya temas edilir: "Allah ilk kez bir tek cevher yarattığında bu cevher mekânın yokluğu sebebiyle hareket ve sükûndan soyutlanmış veya yanı-yönü olmaması sebebiyle birleşme ve ayrılmadan soyutlanmış olarak yaratılmıştır" denemez mi?[2] Sığnâkî'ye göre bu sorudan cevher ve arazların hâdis oldukları ile cevherlerin arazlardan soyutlanamayacağının kabul edildiği anlaşılmaktadır.[3]

Sığnâkî, *Tebsıratü'l-edille*'den yaptığı bir diğer nakilde iki cevherin birleşme ve ayrılmadan soyutlanamayacağı gibi iki zamanda bir mekân ve bir mekân tutanın da hareket ve sükûndan soyutlanamayacağını ifade eder. Bu açıklama Dehrîlere karşı âlemdeki cisimlerin arazlardan soyutlanamayacağını ifade etmektedir.[4]

Nesefî, cisimler başlangıçta birleşme ve ayrılmadan soyutlanmış ve sonradan bu cisimlerde yaratılmış olsa acaba bu iki arazdan hangisi diğerinden önce yaratılmıştır denilebilir? sorusunu sebr ve taksim yöntemiyle ele alır. Nesefî'ye göre hangisi öncelenirse muhal olan bir iddiada bulunmuş olunur.[5]

[1] Sığnâkî, age., vr. 23a; Nesefî, age., I 65-66.
[2] Sığnâkî, age., vr. 23a; Nesefî, age., I, 66.
[3] Sığnâkî, age., vr. 23a.
[4] Sığnâkî, age., vr. 23a; Nesefî, age., I, 66-67.
[5] Sığnâkî, age., vr. 23a; Nesefî, age., I, 67.

1.5.5. Arazlardan Soyutlanamayan ve Onlardan Önce Gelemeyen de Hâdistir[1]

Nesefî'ye göre cevherlerin arazlardan soyutlanması imkânsız olduğu gibi, cevherlerin arazlardan önce bulunması da imkânsızdır. Sığnâkî bu yaklaşımı âlemin sonradan yaratılmışlığı konusunun beşinci ve son kısmını açıklayıcı bir cümle olarak tanımlar. Nesefî bu hüküm cümlesiyle aynı zamanda âlemi oluşturan bütün parçaların kadîm olmadıklarını da ifade etmektedir.[2] Cevherlerin arazlardan soyutlanmasının imkânsızlığı ispat edilince cevherlerin arazlardan önce gelmesinin imkânsızlığı da ispat edilmiş olur. Zira cevherlerin arazlardan önce olması cevherlerin arazlardan soyutlanmasını gerektirir ki bunun böyle olmadığı daha önce ispat edilmiştir. Cevherler de arazlar gibi sonradan yaratılmıştır, zira sonradan yaratılmış olandan önce olamayan da hâdistir. Çünkü hâdis, varlığının başlangıcı olan ve varlığının başlangıcına herhangi bir şeyin sebkat etmediği şeydir. Dolayısıyla bu tanıma göre cevher de araz gibi sonradan yaratılmıştır *(hâdis)*.[3]

Bu konuda yapılacak itirazlardan biri cevherin araz olmaması gibi cevherin arazdan önce bulunmaması da cevherin sonradan olmasını gerektirmez şeklinde olabilir. Zira arazın kendisine ait bir takım nitelikleri vardır ki bunlar; (1) araz oluş, (2) sonradan olma ve (3) devamlılığının olmamasıdır. Cevher ile araz arasında biri diğerinden önce var olmamadaki ortaklıkları dışında iki nitelikte ortaklıkları yoktur ki onlar da (1) araz oluş ve (2) devamlılığın olmamasıdır. Ayrıca sonradan olma konusunda da aralarında bir ortaklık yoktur. Sığnâkî bu şekildeki bir itiraza *Tebsıratü'l-edille*'den yaptığı bir nakille cevap verir:[4]

Birinin diğerinden önce bulunamaması sonradan yaratılmış olma *(hudûs)* niteliğinde ortaklığın sebebidir. Yoksa araz oluş ve devamlılığın var olmaması niteliğinde ortaklığın imkânsızlığı değildir. Çünkü cevher arazdan önce bulunmasa da o sonradan yaratılmıştır. Zira arazın varlığının bir başlangıcının olması, hudûsunun delilidir ve bu durum cevher için de geçerlidir. Yani onun da varlığının bir başlangıcı vardır. Dolayısıyla cevher ve araz sonradan yaratılmış olma konusunda ortaktırlar. İllette ortaklık hükümde de ortaklığı gerektirir. Yani sonradan yaratılmış olma illetinde

---

[1] Bkz. Sığnâkî, age., vr. 16b.
[2] Bkz. Nesefî, age., I, 69-77.
[3] Sığnâkî, age., vr. 23b; Nesefî, age., I, 69.
[4] Sığnâkî, age., vr. 23b.

ortak olduklarında sonradan yaratılmış olma konusunda da ortak olmuş olurlar. Cevherin araz oluş illeti konusunda arazla aralarında ortaklık olmaması konusuna gelince o da devamlılığının olmaması veya bir mahalle muhtaç olması ile ilişkilidir. Dolayısıyla cevher araz olma illetinde (علة العرضية) aralarında bir ortaklık bulunmadığı için araz da değildir. Aynı şekilde araz da cevher olma illeti (علة الجوهرية) –ki bu illet bileşikler için öz olmadır- konusunda cevherle ortaklığı bulunmadığı için cevher değildir. Ancak cevher ve araz sonradan yaratılmış olma illeti sayılan ve her ikisi içinde söz konusu olan varlıkların başlangıcının olması sebebinde ortaktırlar. Dolayısıyla sonradan yaratılmış olma (hudûs) hükmünde de ortaktırlar.[1]

1.5.5.1. Hâdisler Geriye Doğru Sonsuz Olarak Devam Edemez

Sığnâkî, *Tebsıratü'l-edille*'de farklı bir üslupla dile getirilen cevherlerin kıdem ve devamlılığı tartışmasını soru cevap metoduyla ele alır:

Burada belirli bir arazla cevher arasındaki kıdem ve devamlılık tartışmasından hareketle cevherin de hâdis olduğu, yani kadîm ve ezelî olmadığı anlaşılabilir. Ancak, 'bir hâdisin yaratılışından önce bir başka hâdisin yaratılabilir olması ile feleklerin hareketindeki sonsuzluk fikri ve cennet/cehennem ehlinin bulundukları yerlerde devamlı olmaları gerçeği karşısında pekâla âlemin parçaları ile ilgili olarak kıdem ve devamlılıktan söz edilebilir' şeklinde bir itiraz dile getirilebilir. Sığnâkî hasmın itirazında yer alan tüm öncülleri reddeder. Ona göre öncesinde cevherlerin bulunduğu hâdislerin bir sonu olduğu gibi, feleklerin hareketlerinin ve bir hâdisten önce başka bir hâdisin sonsuza dek yaratılıyor olması da muhaldir. Bu şekilde düşünüldüğünde bu şeylerin varlığından söz edilemez. Bu düşünce, birinin diğerine 'Ben sana öncesinde başka bir dirhem vermeden hiç bir dirhem vermeyeceğim' demesine benzer ki netice olarak bu kişi diğerine bir şey vermemiş olur.[2] Nesefî de belirli bir hâdis veya hâdislerden önce bulunamayan cevherin bu hâdisle sonradan yaratılmış olma konusundaki denklikleri nedeniyle ne kadîm olarak ne de sonsuza dek devamlılıkla nitelenmesini muhal görür.[3]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 23b; Nesefî, age., I, 69-70.
[2] Sığnâkî, age., vr. 24a; Örnek için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, s. 87.
[3] Bkz. Nesefî, age., I, 70-71.

Sığnâkî bu bölümün son cümlesinde âlemin parçalarından sayılabilecek ‘gökyüzü, dönen gezegenler, akan yıldızlar, yeryüzü, denizler, dağlar, bitkiler’ gibi bazı kavramların Nesefî tarafından niçin kullanılmış olabileceğini izah eder. Bu kavramlardan ‘gökyüzü’ kavramına değinir ve Arapların gökyüzü ve yeryüzü kavramlarını kesintisiz ebediyyet ve devamlılıktan kinâye olarak kullandıklarını ifade eder. Hûd sûresi 106 ve 107 ile 108. âyetlerinde gökyüzü ve yeryüzü kavramlarının kullanımını örnek verir. Bu ayetlerde âlemin kısımlarından olan gökyüzü ve yeryüzü kavramlarının kimilerinde kıdem çağrışımı yaptığı şüphesi dolayısıyla Nesefî ‘gökyüzünün sonradan yaratılmış olma’ özelliğine vurgu yapmak için özellikle kullandığına işaret eder. Sığnâkî, ‘Dönen Gezegenler’ kavramının metinde yer almasını Eflâkiyyûn’a bir cevap olarak açıklar. Zira Eflakiyyun’un Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay’dan oluşan yedi gezegeni yaratıcı olarak kabul etmektedir. Aynı şekilde, ‘Yeryüzü’ kavramını âlemin aslı topraktır; ‘Denizler’ kavramını âlemin aslı sudur diyenlere; ‘Dağlar’ kavramını putlarını taşlardan yontanlara; ‘Bitkiler’ kavramını putlarını ağaçlardan yontanlara bütün bunların yaratılmış ve sonradan olma oluşlarına vurgu amaçlı bir cevap olduğunu belirtir.[1]

Sığnâkî, ayrıca Üsmendî’nin *Lübâbü’l-kelâm* adlı eserinde değinilen âlemin kıdemi görüşünü savunanların iddialarına dönük bazı açıklamalara da yer verir: Onlara göre akıl hiçlikten bir şeyin meydana gelişini muhal görür ve sonradan olanın varlığı, kendisine yokluk sebkat etmemiş bir maddeye dayanır. Biz her şeyin bir şeyden yaratıldığını görürüz. Bütün bunlar da duyular âlemine bakıldığında bilinebilecek hususlardır. Dolayısıyla âlem kadîmdir derler.[2]

Söz ve fiil türünden arazlar bir şeydir ve herhangi bir asıl ve maddeye dayalı olmaksızın var olurlar. Söz ve fiillerimiz bir şeye dayanmaksızın ortaya çıkar. Fail fiilini ilk olarak ve bir madde olmaksızın yapar. Âyân arazlar gibi değildir ki ayn, araz için bir madde olsun. Zira ayn, var olduğunda arazlar da meydana gelir. Bir şeyin özünü oluşturan şey, özünü oluşturduğu şeyden önce var olması gerekir ki bu durum ayn ve araz arasında var oluştaki yakınlık sebebiyle söz konusu değildir. Yani ayn araz için bir var oluş maddesidir denemez. Ve arazın var oluşu bir maddeye dayandırılamaz. Bir bina

[1] Sığnâkî, age., vr. 24b.
[2] Sığnâkî, age., vr. 24b.

ustası binanın yapımı için gerekli malzemeleri bir araya getirir. Bu bir araya getiriş için *(terkib)* bir aslın varlığından söz edilmez.

Âlemin kadîm oluşunu ileri sürenlerin bir diğer iddiasına göre fail dâimi bir kudrete sahipse fiilin de dâimiliği gerekir.

Sığnâkî bu iddiada bazı çelişkilerin var olduğuna işaret eder. Bu ifade de âlemin bir fâilin fiili ile oluşunu kabul vardır, zira kadîm, varlığında başkasına ihtiyacı olmayandır. Mutlak kudret ve irade sahibi yaptığı işi kendi tercihiyle (sıhhat yoluyla) yapar bir zorunluluk olarak değil. Dolayısıyla şu veya bu vakitte yapıp yapmaması mümkündür.[1]

Sığnâkî, âlemin kıdemi konusunda cismin ezelî oluşu iddiasını da ele alır. Eğer, cisim ezelî olsaydı ezelde ya hareketli veya sakin olurdu. Bu taksim yanlış olduğu gibi ezelî oluş da batıldır. Bunun izahı şöyledir: Cisim, ya bir mekânda devamlıdır ya da değildir. Bilakis bir yerden bir yere intikal eder. Birinci durum sakin olmayı diğer durum hareketi ifade eder. Dolayısıyla başta söylenildiği gibi cisim ezelî olsaydı ezelde ya hareketli ya da sakin olurdu. Sükûn ve hareket ise iki arazdır. Netice olarak bir şeyin ezelde var oluşu onun kıdemini gerektirir. Ancak arazın varlığı ise sonradan olmayı gerektirir. Bir şeyle ilgili olarak bir biriyle çelişen iki durumun varlığından söz etmek yanlıştır, imkânsızdır.[2]

Netice olarak Sığnâkî âlemin sonradan yaratılmışlığını bilmenin İslamî ilimlerin tümünün temelini *(usûl)* ve hasımları susturan delillerin de temel prensibini oluşturduğunu söyler. Âlemin sonradan yaratılmışlığını ispatın amacı Yaratıcının varlığını ve birliğini tam olarak ispat etmek olan 'Kelâm' ilmini bu maksadına ulaştıran bir vasıta olarak niteler. Faslın başlangıcında konunun bütün olarak daha iyi anlaşılması amacıyla konuyu alt başlıklara ayırdığı görülür. Sığnâkî, bu faslın şerhinde Nesefî'nin *et-Temhîd*'te özet olarak ifade ettiği kavram, ifade ve tartışmaları konuya ve literatüre hâkimiyetini gösterecek şekilde başta *Tebsıratü'l-edille* olmak üzere diğer kaynaklardan yaptığı alıntılarla açıklamaya çalışır. Kimi zaman Nesefî'nin ifadelerini nazik bir dille eleştirir, ancak bütünüyle Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlı bir mütekellim tavrı ortaya koyar. Diğer fasıllarda da görüleceği üzere *et-Temhîd*'in metni üzerinden kelâm yapar.

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 25a; el-Üsmendi, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 61-62.
[2] Sığnâkî, age., vr. 25a-25b.

Kelâm ilminde sıkça kullanılan soru-cevap, sebr ve taksim yöntemlerini kullanarak aklî istidlallerde bulunur.

2. Allah'ın Varlığı

Kelâm âlimlerine göre âlemin hudûsunun ispatı aslında âlemin yaratıcısının varlığını ispat etmeye *(İsbât-i-Vâcib)* dönük çalışmanın başlangıç noktasıdır. Bir başka ifadeyle âlemin hudûsunun ispatı konusu kendisi asıl maksat olan âlemin yaratıcısının varlığını ispata götüren bir vesiledir. Sığnâkî'ye göre peş peşe ele alınan "Âlemin Hudûsu" ve "Âlemin Yaratıcısının Varlığının İsbâtı" konuları arasındaki ilişki fıkıh kitaplarının ilk iki konusu olan tahâret (temizlik) ve salât (namaz) konuları arasındaki ilişkiye benzer. Kısaca âlemin hudûsunun öncelikle ele alınmasındaki temel amaç Allah'ın varlığının ispatıdır *(İsbât-i-Vâcib)*. Şunu da belirtmek gerekir ki, hudûs delili daha çok kelamcıların kullandığı bir delil olmuştur.

2.1. Varlığı Mümkün Olanın Yokluğu da Mümkündür

Kelam eserlerinde İsbât-i Vâcib çalışmalarının daha çok cevher ve arazın imkânı veya hudûsunun ortaya konulması şeklindedir. Birinci yöntem daha çok filozofların, ikinci yöntem ise kelâmcıların yöntemi olarak kabul edilir. Ancak kelamcıların İsbât-ı Vâcib konusunda hudûs deliline öncelik vermelerine rağmen bu delille birlikte imkân deliline de yer verdikleri görülmektedir.[1] Bu durum *et-Temhîd* ve şerhi *et-Tesdîd*'de de görülür.

---

[1] Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, 1992, s. 81.

Bu çerçevede Nesefî, âlemin yaratıcısının varlığını yine âlemden hareket ederek şöyle açıklar: "Âlem yaratılmıştır ve varlığı mümkündür, varlığı mümkün olanın yokluğu da mümkündür."[1] İmkân delilinin "âlem mümkündür" şeklinde ifade edilen birinci öncülüne itiraz edilmiştir.[2] Bu nedenle Sığnâkî, âlemin varlık ve yokluğunun imkânı konusu üzerinde durur ve bir istidlal yöntemi olarak sebr ve taksim metodunu kullanır. Ona göre âlemin yokluğu mümkün olmayan olsaydı yokluğu zorunlu veya muhal olurdu. Son durumda, yani yokluğunun muhal olması durumunda varlığı zorunlu olandan bahsedilmiş olurdu ki, O da sadece Allah Teâlâ'dır. Yani âlemden mümkün oluş niteliği kaldırıldığında geride aklın varlıklar hakkında verdiği üç hükümden ikisi kalır ki bunlar da, varlığın muhal ve zorunlu oluşudur. Âlemin varlığının muhal oluşu hükmünün yanlışlığını ise his ve müşahedemizle biliriz. Âlemin varlığının zorunlu olmadığına dair bir takım kesin delillere de sahibiz ki, o da varlığından önceki bir zamanda yokluğunun bulunmasıdır. Zira sonradan olanın *(hâdis)* varlığından önce yokluk söz konusudur. Kendisinden önce yokluk bulunan şeyin varlığı mümkündür.[3]

2.2. Âlem Kendiliğinden Var Olmamıştır

Nesefî de âlemin varlığının imkânını varlık ve yokluğun imkânı konusundan hareketle izah ettikten sonra bu var oluşun mümkün olan âlemin kendisinden kaynaklanmadığını belirtir.[4] Ona göre, varlık ve yokluk seçeneklerinden hangisinin olacağını belirleyen birine ihtiyaç vardır. Bu belirleyici de varlığının zorunluluğu kendinden olmalıdır. Eğer bu belirleyicinin kendisi varlığı mümkün olsaydı o da bir başka belirleyiciye muhtaç olacak ve bu durum sonsuza dek teselsül edip gidecekti. Sığnâkî bu konuda oluşacak teselsülü reddeder. Zira âlem mevcuttur, var olduğu duyu ve müşahede yoluyla bilinmektedir. Varlığı, mümkün olan bir şeye bağlı olanın var oluşunda teselsül nedeniyle bir neticeye ulaşılamaz. Yani o şey hiç var olmaz demektir. Sığnâkî bu durumu izah ederken şöyle bir örnek verir: "Bu durum, bir kimsenin diğerine 'ilk lokma öncesinde başka bir lokma yemeden hiçbir lokma yeme' demesine benzer ki, bu şartlar altında o kişinin hiç yemek yememesi sonucunu doğurur. Dolayısıyla bir şeyin varlık sahnesine çıkabilmesi için varlığı mümkün değil varlığı

[1] Nesefi, *et-Temhîd*, (thk. Abdulhay Kâbîl), s. 5.
[2] Bekir Topaloğlu, age.,, s. 137.
[3] Sığnâkî, age, 25b; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 61-63, 78.
[4] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 5.

zatının gereği *(vacibü'l-vücûd lizâtihi)* olana dayanması gerekir.[1] Sığnâkî bu noktada varlığı zorunlu olanı, varlığının zorunluluğu kendinden olan *(vâcibü'l-vücûd lizâtihî)* ve varlığının zorunluluğu bir mana sebebiyle olan *(vâcibü'l-vücûd lima'nen)* şeklinde bir ayrıma tabi tutar. Nesefî varlığının zorunluluğu bir mana sebebiyle olan *(vâcibü'l-vücûd lima'nen)* şeklindeki bir taksimi teselsüle sebep olacağı için kabul etmez.[2] Bu nedenle Sığnâkî Yaratıcıyı varlığının zorunlu oluşu kendinden olan *(vâcibü'l-vücûd lizâtihî)* diye tanımlar.[3]

Sığnâkî özellikle bir şeyin yokluktan varlığa çıkması[4] yani yaratılması konusu üzerinde durur. Allah Teâlâ dışında bir kimsenin veya şeyin hiçbir şeyi yokluktan varlığa çıkarma konusunda bir kudretinin bulunmadığına işaret eder.[5] Sığnâkî, bu konuda *et-Temhîd*'in metninde de yer alan "yapıcısı olmayan bir binanın olamayacağı" örneğini ele alır.[6] Zira ona göre varlığı mümkün olan bir bina ancak bir belirleyicinin belirlemesiyle yapılabilir. Bu konuyla ilgili Ebû Seleme'nin *Cümelü ûsûli'd-dîn* adlı eserinden sebr ve taksim yöntemiyle ele aldığı "sonradan olan şeyle" ilgili görüşünü aktarır. Ebu Seleme'ye göre biz, olmayan bir şeyin sonradan olduğunu görürüz. Yeni doğan bir çocuk buna örnektir. Bu durumda bu şey ya kendi kendine var olmuştur veya bir başkası sebebiyle var olmuş veya ne kendi kendine ne de bir başkası sebebiyle var olmuştur. Kendi kendine olması mümkün değildir. Çünkü var olma vakti problem oluşturur. Bu şeyin bir zamanda yokken sonradan var olduğunu bildiğimiz için kadîm olduğunu da iddia edemeyiz. Kendi kendine var olduğu mümkün görülse o takdirde kendisinin yaratıcısı olması gerekir. Bu da mümkün değildir, çünkü "mâdum şey değildir". Dolayısıyla kendisi mâdum olan bir şey başka bir şeyi yaratamaz. Ebu Seleme 'ne kendi kendine ne de bir başkası sebebiyle var olmamıştır' ihtimallerinin de yok olanı gerektirdiği için mümkün olmadığını ifade eder. Ebû Seleme, sonuç olarak âlemin kendi dışındaki bir sebeple sonradan yaratıldığını ifade eder.[7]

---

[1] Bekir Topaloğlu, "Allah" *DİA*, Ankara, 1989, II, 476.
[2] Bkz. Sığnâkî, age., vr. 22a-22b; Nesefî, age., I, 62.
[3] Siğnaki, age, vr. 25b-26a.
[4] Sığnâkî, age, 26a; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 5.
[5] Bkz. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 78-79.
[6] Nesefî, age., I/78.
[7] Sığnâkî, age, vr. 26b; Ebû Seleme, *Cümelü ûsûli'd-dîn*, s. 12; Sığnâkî, age, 26b.

2.3. İsbât-ı Vâcib'in Mütevellidât, Tekvîn ve İrâde Konularıyla İlişkisi

Sığnâkî *et-Temhîd*'in metninde dile getirilmeyen ancak *Tebsıratü'l-edille*'de (I. 80) dile getirilen ve onun literatüre hakimiyetini gösteren bir hatırlatmada bulunur: Buna göre âlemin hudûsu ve imkânından hareketle yaratıcının varlığını ispata dönük yukarıda yapılan izahlar "mütevellidât" (fiillerin neticeleri), "tekvîn" ve "irâde" konularıyla doğrudan ilişkilidir. Ona göre, "mâdum bir şey değildir" hükmü ve bu hükümden hareketle ulaşılan "mâdumdan meydana gelen bir fiil düşünülemez" şeklindeki hükümlerle Mûtezile'den Sümâme b. Eşres'in düşüncesi reddedilmektedir. Sümâme b. el-Eşres'e göre fiillerden doğan sonuçlar *(mütevellidât)* fâili olmayan fiillerdir.[1] O bu sözleriyle yaratıcıyı ispat eden delilleri iptal etmiş olmaktadır. Bir başka ifadeyle bu iddia onu yaratıcının yokluğuna götüren bir iddiadır. Oysa mütevellidât yokken sonradan yaratılmıştır.

Nesefî ayrıca bu hükümlerle tekvînin sonradan yaratıldığını iddia eden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Bişr b. Mu'temir, İbn Râvendî ve Kerrâmiyye'nin görüşleri ile Allah'ın iradesi sonradan yaratılmıştır diyen Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim'in iddiaları reddedilmiş olmaktadır. Onlar bu iddialarıyla yaratıcıyı ispat konusunda âcizliklerini ortaya koymuş olmaktadırlar.[2]

Sığnâkî, bu fasılda, varlığı mümkün olanın yokluğu da mümkündür ve âlem kendiliğinden var olmamıştır önermelerine vurgu yapar. Ayrıca İsbât-ı Vâcib'in mütevellidât, tekvîn ve irâde konularıyla ilişkili olduğunu belirtir.

---

[1] Bkz: Sığnâkî, age, vr. 129a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 80.
[2] Sığnâkî, age, 26b; Nesefî, age, I, 80.

SELBÎ SIFATLAR

1. Yaratıcının Birliğinin İspatı

İslâm âlimleri Allah'ın varlığını çeşitli naklî ve aklî delillerle ispat ettikten sonra O'nun birliğine ilişkin kimi inanç ve düşünceler tarafından benimsenen karşıt iddialara cevap vermek, İslâm'ın tevhid inancını temellendirmek amacıyla asılları nakle dayanan ve Allah'ın birliğini ortaya koyan çeşitli ispat yöntemleri geliştirmişlerdir. Kelâm âlimleri Allah'ın birliği konusuna genellikle iki açıdan bakmışlardır: Zâtı itibariyle tek ve ortaksız olması ve sıfatları açısından O'nunla yaratılmışlar arasında bir benzerliğin bulunmaması.[1] Öncelikle belirtmek gerekir İslam âlimlerine göre Allah'a nispet edilen "bir"lik, herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamına gelmez. Buradaki bir, "cüzlerden oluşmuş *(mürekkeb)* bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık" demektir.[2]

Yaratıcının birliği konusu *(tevhid),* Yaratıcının zâtı ve sıfatları, ulûhiyyeti, rubûbiyyeti ve ubudiyyeti gibi konulara yaklaşımla ilgili belirleyici bir rol oynamaktadır. Belki de İslam'daki tevhid inancının daha iyi anlaşılması açısından bu anlayışın dışındaki inanç ve düşüncelerin öncelikle bilinmesi gerekmektedir.

---

[1] Bekir Topaloğlu, "Allah" *DİA*, Ankara, 1989, II, 480.
[2] Bekir Topaloğlu, "Allah" *DİA*, Ankara, 1989, II, 478.

1.1 Tevhide Uymayan İnanç ve Düşünceler

Sığnâkî *et-Temhîd*'in metninde yer almayan tevhid inancına muhalif inanç ve düşünce sahipleri ile bunların görüşlerini ayrı ayrı ele alır, her birinin düşüncelerinin yanlışlığını çeşitli kaynaklardan da yararlanarak ortaya koyar. Öncelikle ikili bir yaratıcı fikrine inanan Seneviyye ve Mecûsîlerin kimler olduğu, bu inanç sahiplerinin görüş ve düşünceleri hakkında bilgi verir: Bu görüş sahipleri Yaratıcının nur ve zulmet şeklinde ikili bir formu bulunduğunu ileri sürüp Nur'a Yezdan, Zulmete ise Ehrimen ismini verdikleri bilinmektedir. Onlara göre Yezdan iyilikleri, Ehrimen de kötülük ve çirkinlikleri yaratandır. Ancak Nur Ehrimen'den öncedir ve Ehrimen Nur'dan çıkmıştır.[1] Onlara göre Yaratıcı tek olsaydı bu durum hikmet sahibinin *(Hakîm)* sefihlikle nitelenmesine sebep olurdu ki bu doğru olmazdı. Çünkü kötülük çirkindir ve onu yapan da sefihtir. Hikmet sahibini böyle bir vasıfla nitelemek doğru değildir. Dolayısıyla kötülüğü yaratan başka birine ihtiyaç vardır. Yergiye layık bir davranışı Nur'a izafe etmek doğru olmaz. Sığnâkî bu anlayışın kendi içerisinde tutarsız oluşunu hikmete uygun olmayan davranış ortaya koyan Zulmet'in Nur'dan çıkmış olmasını delil olarak gösterir. Ayrıca Nur'un Zulmet'e mahal olmasını da "sonradan olana mahal olan da sonradan olmadır" hükmüyle reddeder.[2]

İkinci olarak Allah cevherdir ve üç unsurdan oluşur[3] diyen Hıristiyanlar ve konuyla ilgili düşünceleri hakkında bilgi verir: Onlara göre bu unsurlar sıfattır. O üç ayrı niteliği olan bir cevherdir: Onlar da Zât, İlim ve Hayattır. Zât'ı Baba, İlmi Oğul, Hayat'ı da Eş olarak isimlendirirler. Üç birdir, bir de üçtür diyerek büyük bir cehalet sergilemektedirler. Babayla Allah'ı, Oğulla Hz. İsa'yı Eşle Hz. Meryem'i kastetmektedirler. Onlar bu tasnifle Allah'ı muhtaçlık ve cüzlere ayrılmayla nitelemektedirler. Bu ise sonradan olma belirtisidir.[4]

Üçüncü olarak Yaratıcı dörttür diyen Tabâi'ûn'u (الطبائعون) hakkında bilgi verir: Onlara göre Yaratıcı, sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluktan oluşur. Bu dört unsur da arazdır ve kendi başlarına bulunma ve devamlılıkları söz konusu değildir. Bu unsurlar

---

[1] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 288; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/93; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/228,232, 235.
[2] Sığnâkî, age., vr. 27a; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-din*, s. 21-22.
[3] İbn Hazm, *el-Fasl*, I/47-48; Şehristânî, age., I/219.
[4] Sığnâkî, age., vr, 27a; Nesefî, age., 1/117-118; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, s. 84-86; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 21-22.

an be an bir oluş halindedir ve sonradan olan şeylere mahal teşkil ederler ve kendileri de sonradan olmadır.[1]

Dördüncü grup Yaratıcı yedidir diyen Eflâkiyyun'dur. Onlara göre yaratıcı Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit ve Ay'dan oluşur. Oysa bunlar gökteki gezegenlerdir ve belirli yörüngelerde dönmektedir. Alçalma, yükselme, tutulma ve batma gibi çeşitli hallere sahiptirler. Bütün bu özellikler ise zaaf işaretleridir.[2]

Sığnâkî "Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. O daima diridir (Hayy), bütün varlığın idaresini yürütendir (Kayyûm). O'nu ne gaflet basar, ne de uyku"[3], "Her halde hepinizin ilâhı, bir tek ilâhtır. Ondan başka bir ilâh yoktur. O Rahmân ve Rahîm'dir"[4], "De ki; O Allah bir tektir. Allah eksiksiz, Samed'dir (Bütün varlıklar O'na muhtaç, fakat O, hiç bir şeye muhtaç değildir"[5] anlamındaki ayetleri ve daha başkalarını Allah'ın birliğine (tevhid) ilişkin naklî deliller olarak zikreder. Bu ayetlerde tevhid sıfatının diğer sıfatlara öncelendiğine dikkat çeker.[6]

Sığnâkî'ye göre yukarıdaki görüş sahipleri bu düşünceleriyle şirk içerisindedirler. Şirk sebebiyle oluşan günahın ne kadar büyük bir günah olduğunu ifade ederken "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar"[7] ayetini delil olarak kullanır.

1.2. Allah'ın Birliğinin İspatı ve Burhân-ı Temânû'

İslam âlimleri Allah'ın birliğini naklî deliller yanında aklî delillerle de ispat etmeye çalışmışlar[8] bu amaçla burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd gibi istidlal yöntemlerini kullanmışlardır.

Nesefî *et-Temhîd*'te âlemi meydana getiren bir yaratıcısının olduğu kesinleşince, O yaratıcı tek olmalıdır[9] der. Ona göre temânü' delili Allah'ın birliğini ispatta kullanılabilecek bir delildir. Temânû' delili irâde çatışması varsayımına dayanarak Allah'ın birliğini ispat eden bir delildir.[10] Sığnâkî, "Şeyhim" dediği hocası

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 27a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 27a.
[3] el-Bakara, 2/255.
[4] el-Bakara, 2/163.
[5] el-İhlas, 112/1-2.
[6] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 27b.
[7] en-Nisa, 4/48.
[8] Bekir Topaloğlu, "Allah" *DİA*, Ankara, 1989, II, 480.
[9] Sığnaki, age., vr. 27b.
[10] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 52.

Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî'den (ö. 693/1293) temânû' delilini ifade eden bir nakilde bulunur. Hâfizüddin el-Kebîr'e göre:

"Âlemin iki yaratıcısının var olduğunu kabul etsek bu takdirde her biri kendi kendine yeter *(müstağnî)* ya da yetmez. Biri kendi kendine yettiğinde diğeri de ona ihtiyaç duymaz, bu takdirde o da ilah olmaz. Çünkü İlah başkası kendisine muhtaç olandır. Bu duruma "Allah eksiksiz, samettir. Bütün varlıklar O'na muhtaç, fakat O, hiç bir şeye muhtaç değildir"[1] ayeti işaret eder. Biri kendi kendine yetmez başkasına ihtiyaç duyarsa bu durumda onun ilah olamayacağı açıktır, zira âciz olmuş olur. Âcizin ilah olması söz konusu değildir."[2]

Nesefî temanu' delilini açıklarken, iki yaratıcının kabulü durumunda birbirlerine engel olma *(temânû')* halinin meydana geleceğini belirtir.[3] Bu durum her iki ilâhın muradını gerçekleştirme konusunda bir birine engel olma şeklinde tezâhür edebilir ki, bu her ikisinin de yaratılmış olduğuna delildir. Çünkü âcizlikleri sabit olmuş olur. Âciz ilah olamaz. İlah olmadığına göre yaratılmıştır.[4] Veya birinin irâdesinin geçerli olup diğerinin geçersiz olması durumudur ki irâdesi geçersiz olanın yaratılmış olduğu ortaya çıkar.

Sığnâkî temânû' delilinin ifade ediliş biçimleri üzerinde durur. İrade çatışması üzerinden ilahların birbirine engel olma *(temânü')* durumu ifade edilirken diğer taraftan kudret yönünden de bir engellemenin olabileceği varsayımı söz konusudur. İlahlardan biri diğerinin güç yetirdiği bir şeyi yapmaktan alıkoysa neticede biri yaratır diğeri de ona engel olabilirdi. Oysa bu âlem mevcuttur ve biraz önce söylenen gerçekleşmemiştir. Eğer ilahlardan biri diğerinin bir şeye güç yetirmesine engel olamasa bu takdirde de âciz olur, diğeri yaratıcı olmuş olur. "Eğer yerde, gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de (yer de, gök de) bozulup gitmişti" ayeti bu anlamdadır.[5] Bu ayet aynı zamanda kelâm literatüründe "burhân-i temânu'" diye anılan delilin kaynağını da oluşturur.[6]

1.3. Allah'ın Birliğinin İspatı ve Burhân-ı Tevârüd

Muhaliflere göre birden fazla ilâhın varlığı durumunda bu ilâhların irâde konusunda birbirlerine karşı olmayıp bir birleriyle aynı noktada buluşmaları bir hikmet

---

[1] el-İhlas, 112/2.
[2] Sığnâkî, age., vr. 27b.
[3] Nesefî, *et-Temhîd*, (thk. Abdulhay Kâbîl), s. 6.
[4] Sığnâkî, age., vr. 27b.
[5] Sığnâkî, age., vr. 27b; el-Enbiya, 21/22.
[6] Bekir Topaloğlu, "Allah" *DİA*, Ankara, 1989, II, 480.

gereği mümkündür. Hikmetin gereği uyuşmadır, karşı olma değildir. Çünkü ilahlardan her biri diğerinin ne dilediğini bilebilir. Zira ilâh henüz olmayanın nasıl olabileceğini bilebilir. Bu takdirde aralarında bir ayrılık/ihtilaf ortaya çıkmaz. Örneğin ilahlardan biri bir kimsenin yaşayacağını bildiğinde ifade edilen hikmet gereği diğeri o şahsın ölümünü istemez. Zira irâde ilmi gerektirmez. Sığnâkî'ye göre iki ilâhın varlığı kabul edildiğinde bunlardan her biri aynı zamanda dilediğine güç yetiren de olur. Her birinin irâdesi güç yetirilebilen her şeyde geçerli olduğunda ise temânü' anlayışı ortaya çıkar. Sığnâkî bu konuda Hâfizüddin el-Kebîr'den nakilde bulunur. Hâfizüddin el-Kebîr'e göre;

"Kudret ve irâde konusunda mükemmellikle nitelenen her bir ilâhın kendi kendine hareket edip başkasına boyun eğmemesi gerekir. Aksi halde ayrılık ortaya çıkar. Kadîm, sonradan yaratılmış anlamına gelebilecek her türlü mümkün kendisi hakkında düşünülemeyendir. Bu nedenle ilahlar arasında düşünülebilecek en ufak bir ayrılığın mümkün oluşu temânû' delilini ispat için yeterlidir."[1]

Sâbûnî *el-Kifâye* adlı eserinde konuyu sebr ve taksim yöntemiyle ele alır. Sâbûnî'ye göre ilâhlar arasında bir uyuşma olduğu takdirde bu uyuşma ya zaruri ya da ihtiyari olur. Uyuşma zaruri olursa, uyuşma konusunda mecbur oldukları ve dolayısıyla âciz oldukları anlaşılır. İhtiyarî olursa bu takdirde aralarında çatışmanın olması kaçınılmazdır.[2] Sığnâkî, ismini vermeden bazı kişilerin de benzer görüşlerine yer verir. Bu kimselere göre, iki ilah aralarında bir uyuşma içinde olsalar bu uyuşma birbirinin irâdesine engel olmada âciz kalma noktasında olabilir. Bu takdirde her biri de âciz olmuş olur. Veya birbirine engel olma gücüne sahip olma noktasında uyuşma olabilir. Bu takdirde ise her biri diğerinin kudretine konu olurdu *(makdur)*.[3]

Sâbûnî, yukarıda hasım tarafından ifade edilen "irâde ilmi gerektirir" ithamını kabul etmez. Ona göre irâde fiili gerektirir. Bir şeyin bilinen olması (mâlum) irâde edilmiş olmasını gerektirmez. Allah'ın zat ve sıfatları O'nun tarafından bilinen (mâlum) fakat murat edilen değildir. Aynı şekilde mâdum da O'nun tarafından bilinir fakat murat edilen değildir.[4]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 28a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 28a; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 82.
[3] Sığnâkî, age., vr. 28a; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 82.
[4] Sâbûnî, age., s. 72.

1.4. Allah'ın Birliğinin İspatında Kullanılan Delillere Yapılan İtirazlar

İlâhların irâdelerinin işlevsiz kalması diledikleri şeyin muhal olmasından dolayıdır, yoksa âciz olmalarından değildir. Çünkü aynı anda bir şeyin sâkin veya hareketli, diri veya ölü olması muhaldir. Allah Teâlâ muhal olan şeye güç yetirmekle nitelenmez. Bu durum konum farkından kaynaklanan bir durumdur, yoksa âcizlik anlamında değildir. Örneğin nasıl ilahlardan biri, birbirinin zıddı olan iki şeyden birini diğer zıddın da bulunduğu bir durumda yapmakla nitelenemezse Allah Teâlâ'da zulüm, yalan ve boş iş yapmakla nitelenemez. Bu şeyler Allah için muhal olmakla beraber O'nun ulûhiyyetini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla iki ilâhın varlığı halinde oluşacak irâde işlevsizliği de murat edilen şeyin muhal olmasından kaynaklanan bir durumdur. Yani nasıl ki Allah kendisi için muhal olanı yapmaya güç yetirmekle nitelenemiyorsa iki ilah için de o şeye güç yetirememek acz ifade etmez ve ulûhiyyetlerine de zarar vermez şeklinde bir dizi itiraz yapılabilir.

Sığnâkî, kısaca "Allah Teâlâ muhal şeylere güç yetirmekle nitelenemez ve bu durum O'nun ulûhiyyetine zarar vermeyip âcizliği anlamına gelmezse burhan-ı temânu delilinde meydana gelebilecek irâde çatışması sonucu da bir âcizlik oluşmaz" şeklinde ifade edilebilecek bu itirazda verilen örneklerin yanlışlığını ortaya koyar ve sonuçta iddia sahibinin aksine yaratıcının âciz kalması gibi durumun ortaya çıkacağını belirtir.[1]

Mûtezileye göre "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti",[2] "Mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı"[3] ve "Eğer Allah sana bir zarar dokundurursa, onu yine O'ndan başka giderecek yoktur"[4] ayetlerinden hareketle ortaya konan temânü' delili tevhidi ispat için yeterli bir delil değildir. Onlara göre bir canlının kendi hür irâdesiyle yaptığı bir işi Allah Teâlâ önceden bilir ve onu yaratmaya da kâdirdir. Ancak canlı o hareketi yaptığında Allah'ın kudreti o fiile etki etmez. Bu şekilde bir başkasının O'nu âciz bırakması ilahlığına zarar vermez. Aynı bunun gibi iki ilâh olsa ve biri diğerini âciz bıraksa bu O'nun ilâh oluşunu ortadan kaldırmaz. İrâde konusunda da benzer bir durum söz konusudur. Zira Allah her kâfirin imanını diler ama kâfir bizzat kendisi küfrü diler

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 28b.
[2] el-Enbiyâ, 21/22.
[3] el-Mü'minûn, 23/91.
[4] Yûnus, 10/107.

ve kâfirin irâdesi Allah'ın irâdesini boşa çıkarır. Ve bu durum Allah'ın rubûbiyyetini boşa çıkarmış olmaz.[1]

Temânü' deliline Mûtezile'den yapılan itirazlardan biri de Ebû Hâşim'e aittir. Ebû Haşim'e göre Allah'ın birliği akılla değil vahiyle bilinebilir. Bu anlayışa göre, "câhiliyye toplumu kendilerine vahiy gelmediği için imanla muhatap değildir" gibi bir anlam çıkmaktadır. Oysa Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de "Siz ateşten bir çukurun kenarında bulunuyordunuz, (Allâh) sizi ondan kurtardı"[2] ayetiyle vahiy gelmeden önce de insanların Allah'a iman etmekle mükellef oldukları ifade edilmektedir.[3]

Sığnâkî'ye göre, "Öyle olsaydı her tanrı, kendi yarattığını götürürdü ve onlardan biri diğerine üstün gelmeğe çalışırdı"[4] ayetine dayandırılan temânü' deliline itiraz edenler "buradaki temânü' Allah için muhal olan bir durumu ifade etmektedir, Allah Teâlâ muhale kudretle nitelenemez, örneğin Allah Teâlâ yalan söyleme kudreti ile nitelenemez" demektedirler. Sığnâkî'ye göre Kur'an'da ifade edilen bu delilin yanlışlığını ifade etmek Allah Teâlâ'yı câhillik, boş ve anlamsız iş yapmakla itham etmektir. Zira Allah Teâlâ Peygamberine kendi birliğini insanlara ispat ederken bu ayeti kullanmayı öğretmiştir. Allah Teâlâ'yı cehâlet ve anlamsız iş yapmakla nitelemek küfrü gerektirir.[5]

Nesefî'ye göre bir şeyin yapılıp yapılmaması konusunda irâdesi gerçekleşmeyenin aczi söz konusudur. Âcizlik ise yaratılmışlık alâmetidir.[6] Sığnâkî bu yaklaşıma aşağıdaki önermelerle itiraz eden birinin itirazını ele alır. Buna göre, "irâdenin gerçekleşmemesi irâdenin olmadığının delilidir" sözü kudretin olmadığına nasıl delil olur? Âciz kudreti olmayandır. Çünkü acz kudretin zıddıdır. Cebr de irâdenin zıddıdır. Eşya zıddıyla bilinir. O halde irâdenin geçersiz olmasından hareketle âcizlik sonucuna nasıl ulaşılabilir? [7]

Sığnâkî'ye göre âcizlik, kudret sahibinin bir başkasını bir şey yapmaktan alıkoyması veya bir şey yapmak isteyen birini fiilin mahalli olmaktan çıkarması şeklinde olabilir. Kendisine verilen görev çerçevesinde bir şey yapabilme irâdesine

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 29a.
[2] Âl-i İmrân, 3/103.
[3] Sığnâkî, age., vr. 29a.
[4] el-Mü'minûn, 23/91.
[5] Sığnâkî, age., vr. 29a.
[6] Sığnâkî, age., vr. 29b; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 6.
[7] Sığnâkî, age., vr. 29b.

sahip olan vekilin bu görevinden azli yukarıda ortaya konulan her iki durum için de geçerli bir örnektir.[1]

Sığnâkî bu fasılda, *et-Temhîd*'te isimleri ve görüşlerine değinilmeyen tevhide uymayan inanç ve düşünce sahipleri hakkında bilgi verir. Kelâmcıların Allah'ın birliğini ispat bağlamında kullandıkları burhân-ı temânû' ve burhân-ı tevârüd delillerini inceler. Allah'ın birliğinin ispatında kullanılan delillere yapılan itirazlar üzerinde durur. Bütün bu konuları Hanefî-Mâtürîdî geleneğin anlayışı çerçevesinde klasik kaynaklardan da yararlanarak bir mütekellim olarak cevaplar.

[1] Sığnâkî, age., vr. 29b.

2. Yaratıcının Kıdemi

Kıdem, Allah'a nispet edilen selbî sıfatlardandır.[1] Sözlükte "varlığının üzerinden uzun zaman geçmek" anlamına gelir.[2] Terim olarak ise "Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması[3] ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması" diye tanımlanır.[4]

İsbât-ı Vâcib ve âlemin yaratılmışlığına ilişkin kanıtların kelâmcılarca tartışılmaya başlandığı II./VIII. yüzyıldan itibaren kıdem ve hudûs kavramları kelâm

---

1 Sıfât-ı tenzîhiyye veya sıfât-ı itibâriyye diye de bilinen selbi sıfatlar acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan manalar olup, bunların zât-ı ilâhiyyede bulunmadığını, zatın bu tür mefhumlardan münezzeh ve yüce olduğunu ifade eder. Allah'ı zâtına lâyık olmayan niteliklerden ve yarattıklarına benzemekten tenzih etmeyi gerektiren bu sıfatlar O'nun ne olmadığını ifade eder. Sayısı oldukça çok olan bu sıfatların esasını teşkil eden vücûd, kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyam bi nefsihî ve vahdâniyyetten oluşan altı tanesi kelam literatüründe yer almaktadır. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 278; İlyas Çelebi, "Sıfat" *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 104.

2 Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 29b; Sığnâkî "kıdem" kelimesinin anlamına ilişkin Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinden nakilde bulunur. Zemahşerî Yâsin suresi (36/39) ﴿حتى عادك العرجون القديم﴾ ayetinin tefsirinde kadîm kelimesini üzerinden bir süre geçen olarak tarif eder. Bu sürenin de en az bir yıl olduğunu ifade eder. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/17.

3 Sığnâkî "Kıdem"in tarifinde "varlığının devamlılığının sonu olmaması" ifadesini de kullanır. Sığnâkî, age., vr. 29b.

4 Yusuf Şevki Yavuz, "Kıdem" *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 394; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, age., s. 186.

literatüründe kullanılmış, daha sonra ilâhî isimlerin ve sıfatların irdelenmesinde de aynı kavramlar ele alınmıştır.[1]

2.1. Âlemin Yaratıcısı Kadîmdir

Nesefî'ye göre âlemin yaratıcısı kadîmdir. Eğer Allah kadîm olmasaydı hâdis olurdu. Zira kadîm ve hâdis arasında orta bir konum yoktur. Çünkü kadîm, varlığının başlangıcı bulunmayandır. Hâdis ise varlığının başlangıcı bulunandır. Eğer yaratılmış olsaydı kendisinden başka bir yaratıcıya ihtiyaç duyacaktı. O da bir başkasına ihtiyaç duyardı. Bu durum sonsuza kadar devam ettiğinde ise âlem yokluk üzere kalırdı. Oysa âlem mevcut ve görülmektedir.[2] Sığnâkî faslın başlangıcında Nesefî'nin yukarıda aktardığımız cümlelerini kendi ifadeleriyle yeniden düzenler ve âlemin yaratılmış olduğu *(hâdis)*, bir yaratıcısının *(muhdis)* bulunduğu ve yaratıcının da bir olduğu ispat edildikten sonra O'nun kıdemle nitelenmesinin zorunlu olduğunu ifade eder.[3]

Sığnâkî, Nesefî'nin "O kadîm olmasaydı hâdis olurdu" telâzümünden hareketle telazüm türleri hakkında bilgi verir. Gereklilik ilişkisi veya bir başka ifadeyle iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi ile ilgili bir mantık terimi olarak kullanılan telâzümün dört türü vardır. Sığnâkî telâzüm türlerini maddeler halinde şöyle açıklar:

1. İki menfi durum arasında olur: Bir yerde hareket (الحركة) yoksa hareket etme (التحرك) de yoktur.

2. İki müspet durum arasında olur: Bir yerde hareket varsa hareket etme de vardır.

3. Biri menfi diğeri müspet olan iki durum arasında olur: Bir yerde hareket yoksa sükûn vardır.

4. Biri müspet diğeri menfi olan iki durum arasında olur: Bir yerde hareket varsa sükûn yoktur.

Sığnâkî'ye göre Nesefî'nin yukarıda ifade edilen telazüm cümlesinde birinci türden bir telâzüm söz konusudur.[4] Yani "O kadîm olmasaydı hadis olurdu" temel bir mantık kuralı olan telâzümün bir sonucudur. Dolayısıyla bu iki ihtimal arasında orta bir durum söz konusu değildir.

---

[1] Yusuf Şevki Yavuz, "Kıdem" *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 394. Bkz. Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 131.
[2] Sığnâkî, age., vr. 29b; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I/109; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 6.
[3] Sığnâkî, age., vr. 29b.
[4] Sığnâkî, age., 30b.

2.2. Kıdem İsmi Allah Teâlâ'ya Nispet Edilebilir mi?

İslâm âlimlerinin çoğu Allah'a kadîm isminin verilebileceği görüşünde iken İbn Hazm gibi bazı âlimler Kur'an'da bu ismin Allah için kullanılmamış olmasını ve sözlük anlamı itibariyle bir varlığın diğer bir varlığa nispetle zaman bakımından önceliğini ve eskiliğini ifade etmesi sebebiyle itiraz etmişlerdir.[1] Benzer bir tartışma Vacibü'l-Vücûd, Mevcûd, Hüdâ ve Tanrı isimlerinin Allah için kullanımında da söz konusudur. Sığnâkî'ye göre Allah'a nispet edilecek bir ismin nakle dayanması veya kullanımı üzerinde icma'ın bulunması gerekir. [2] Bu iki özellik bulunmadığında bir ismin Allah'a nispet edilmesi doğru olmaz. Ancak Sığnâkî nassa dayalı olmadığı halde Farsça'da Allah'ı ifade için kullanılan Hüdâ ve Türkçe'de kullanılan Tanrı gibi isimlerin eş anlamlı isimler(الأسماءالمترادفة) olmaları sebebiyle Allah için kullanılabileceğini dile getirir.[3]

"Mevcûd" isminin kullanımına gelince bu isim kadîm isminin bir gereğidir. Çünkü kadîm, varlığında başkasına ihtiyaç duymayan ve varlığı kendinden olana verilen bir isimdir. Ayrıca kadîm ismi doğrudan olmasa da mana itibariyle nassa dayalı bir isimdir. Zira Sığnâkî'ye göre ﴿وهو الأول والآخر﴾ ayetinde[4] kadîm ismi tanımlanmaktadır.[5]

"Mevcûd" ismi cins isimdir dolayısıyla kadîm ve hâdis olan içinde kullanılabilir. Allah'a Mevcûd ismi verildiğinde O da cins ismin kapsamına girmiş olur. Oysa Allah için bir cinse ait olma söz konusu değilken nasıl olur da bir cins altına alınabilir?

Sığnâkî'ye göre "Mevcûd" isminin Allah için kullanımı cinsiyyet (cins olma) manası yönünden değildir. Zira Allah'ın vücudu diğer mevcutların vücuduna benzemez. Allah ile diğer mevcutlar arasında hiçbir açıdan benzerlik yoktur. Oysa cins ismin türlerine isim olarak verilebilmesi için türlerle cins isim arasında bir eşitlik olmalıdır. Allah'ın vücûdu diğer mevcutların vücûdundan her yönden ayrı olunca "Mevcûd" isminin hem kadîm hem de muhdes olana cins olarak verilmesi söz konusu olmaz. Ancak müşterek bir isim olarak kullanılabilir.[6]

---

[1] Yusuf Şevki Yavuz, "Kıdem" *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 394
[2] Sığnâkî, age, vr. 30a; Nesefi, age., I, 139.
[3] Sığnâkî, age., vr. 30a.
[4] el-Hadîd, 57/3.
[5] Sığnâkî, age., vr. 30a.
[6] Sığnâkî, age., vr. 30a.

Sığnâkî bu fasılda kıdem kavramının semantik tahlilini yapar. Âlemin hadis olduğu ve teselsüle düşmeden bir yaratıcıya da muhtaç olduğu ispat edilince bu yaratıcının kadîm olması gerektiğini ifade eder. Ayrıca Sığnakî, Nesefî'nin "O kadîm olmasaydı hâdis olurdu" telâzüm ifadesiyle Yaratıcının kıdemini anlatmaya çalıştığını izah eder.

Allah Teâlâ için bir ismin kullanımının nakle ve icma'a dayanması gerektiğini hatırlatır. Ayrıca farklı dillerde Allah ismi yerine kullanılan kelimelerden bu isimle müteradif (الأسماء المترادفة) olanlarının Allah için de kullanılabileceğini ifade eder. Farsça ve Türkçe'de Allah ismi yerine Hüdâ ve Tanrı isimlerinin kullanımını örnek verir ve bu iki ismin Allah ismiyle müteradif isimler olması sebebiyle kullanımlarının caiz olduğunu belirtir. Nakle dayalı olmayan Mevcûd, Kadîm ve Vacibü'l-Vücûd isimlerinin Allah Teâlâ hakkında kullanılabileceğini zira bu isimlerin müterâdif isimler olduğunu ve kullanımlarıyla ilgili icma'ın da bulunduğunu belirtir. Ayrıca ﴿هو الأول والآخر﴾ ayetinin[1] kıdeme işaret ettiğini ifade eder.

---

[1] el-Hadîd, 57/3.

3. Âlemin Yaratıcısı Araz Değildir

Kelâm ilminde araz cevherle birlikte, Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanılan hudûs delilinin inşasında ve insanların irâdî fiillerinin meydana gelişinin izahı gibi konularda sıkça başvurulan bir kavramdır.[1] Nesefî hem *Tebsıratü'l-edille*'de hem de *et-Temhid*'de âlemin yaratıcısının araz, cevher ve cisim olmayışına özellikle değinmiştir. Sığnâkî yaratıcının araz olmayışının cevher ve cisim olmayışına önceliğini diğerlerine göre daha anlaşılır olmasına ve kimsenin de böyle bir iddiada bulunmayışına bağlar.[2]

Nesefî âlemin yaratıcısının araz olmayışını araz kavramının ihtiva ettiği anlamlardan hareket ederek açıklar. Araz kavramının anlamlarından biri devamlılığının imkânsızlığıdır ki, bu yaratıcının kadîm olması gerekliliğine aykırı bir durumdur. Çünkü arazla kadîm arasında her yönden bir zıtlık söz konusudur. Diğeri ise arazların kendi başına bulunamaması bir başka ifadeyle varlığı için bir mekâna ihtiyaç duymasıdır. Bu durumda kendi başına var olamayandan herhangi bir fiilin ortaya çıkması imkânsızdır.

[1] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 29; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara, 1992, s. 69.

[2] Sığnâkî bu sözüne karşı, "Seneviyye kendileri birer araz olan nur ve zulmeti, Tabâiyyûn anâsır-ı erbaayı, Hıristiyanlar cevheri ilâh olarak görmektedir" şeklinde yapılan bir itirazı ele alır. Sığnâkî'ye göre adı geçen inanç sahipleri aslında ne nur ile zulmeti ne anâsır-ı erbaayı araz olarak kabul etmedikleri gibi ilâhın araz oluşunu da kabul etmemektedirler. Bkz. Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 30b-31a.

Ayrıca arazların bir yaratıcıda bulunması gereken hay, kâdir ve âlim gibi niteliklere sahip olamaması bu arazlar eliyle mükemmel bir şeyin meydana gelmesinin imkânsızlığını ortaya koymaktadır.[1]

3.1. Allah Teâlâ'nın Sıfatları Araz Değildir

Mutezile'ye göre, ilim, kudret ve hayat gibi vasıfların Allah Teâlâ hakkında ezelî bir nitelik olması halinde bu nitelikler kendi başlarına bulunamayacakları için araz olmaları gerekirdi. Oysa Allah'ın zatında bir takım arazların bulunması muhaldir. Ayrıca arazların ezelde bulunması da imkânsızdır. O halde Allah Teâlâ'nın sıfatları yoktur. Eğer Allah için bir takım sıfatlar bulunsaydı onlar da araz olurlardı.[2]

Kerrâmiyye'ye göre ise Allah'ın sıfatlarının varlığı zaruri olarak bilinir. Ancak sıfatlar kendi başlarına değil Allah'ın zatıyla kâimdir. Ancak Kerrâmiyye duyulur âlemde araz olmaları sebebiyle bu sıfatları araz olarak isimlendirmiştir. Nesefî'ye göre her iki anlayış da yanlıştır. Duyulur âlemde araz, devamlılığı mümkün olmayandır. Çünkü arazın dilde kendi başına var olan şeklinde bir anlamı yoktur. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın sıfatları araz değildir. Ayrıca Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul etmek ezelde bu sıfatların araz olduğu anlamına gelmediği gibi arazların Allah'ın zatıyla birlikte bulunduğunu kabul etmek anlamına da gelmez.[3]

Sığnâkî bu faslın başında Allah Teâlâ'nın âlemin yaratıcısı, mevcûd ve bir olduğu ispat edildikten sonra O'nun şanına layık olmayan araz, cevher ve cisim olamayacağının da ispatından ilerleyen fasıllarda söz edileceğini ifade eder. Araz konusunun cevher ve cisim oluşa öncelenme sebebini bu konunun diğerlerine göre daha anlaşılır olmasına ve ayrıca kimsenin de böyle bir iddiada bulunmamasına bağlar. Konuyu *et-Temhîd*'in metninde de ifade edilen arazların devamlılığı kabul etmemesi, var olmak için bir mekâna ihtiyaç duyması ve bu özelliklere sahip birisinden mükemmel şeylerin de ortaya çıkamayacağı gibi aklî hükümlerle Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatlarının araz olamayacağını kendine ait cümlelerle açıklar.

---

[1] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 31a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 110-111; Nesefî, *et-Temhîd*, (thk. Abdulhay Kâbîl), s. 6-7.

[2] Mûtezile bütün sıfat ve fiilleri, bu arada Allah'ın fiilî sıfatlarını da araz kabul ederek sıfatların zâtla kâim olmadığına inanır. Oysa Eş'arî ve Mâtürîdîler'e göre araz ve cevher nazariyesi sadece bu âleme mahsus olup Allah'ın zât ve sıfatlarına nispet edilemez. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Araz" *DİA*, Ankara, 1991, III, 341.

[3] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 110-111; Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 31b.

4. Âlemin Yaratıcısı Cevher Değildir

Cevher kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık anlamlarına gelir. Ayrıca bizzat mekânda yer kaplayan *(mütehayyız)* yani bizâtihi kâim ve başlı başına mevcut olup mekânda yer kaplaması arazın aksine başkası vasıtasıyla olmayan şey demektir. Ayn diye de anılır.[1] Felsefî metinlerin tercüme edildiği dönemde Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan ousia karşılığında önce ayn kullanılmışsa da sonradan onun yerini cevher terimi almıştır.[2]

Cevher, kelâmcıların Allah'ın varlığını ispat amacıyla inşa ettikleri hudûs delilinin temel kavramlarından biridir.

Sığnâkî'ye göre, bu fasla kadar varlığı Allah Teâlâ'nın zâtından kaynaklanmayan hiç bir nitelemenin Allah Teâlâ için sıfat olamayacağı vurgulanan temel prensiplerden biridir. Diğer bir prensip ise sonradan yaratılmış olup kendi başına bulunabilen şeylerin de (örneğin cevher gibi) Allah Teâlâ için sıfat olamayacağıdır. Sığnâkî'ye göre eserde cevherin ele alındığı faslın cismin konu edildiği fasıldan önce olduğu görülür. Bunun sebebi ise cevherin cisme nispetle "asıl" konumunda olmasındandır.[3]

---

1 Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 59.
2 İlhan Kutluer, "Cevher" *DİA*, Ankara, 1993, VII, 450.
3 Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 31b; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 112.

Bu fasıl âlemin yaratıcısının cevher olduğunu kabul eden Hıristiyanlara bir cevap niteliğindedir. Hıristiyanlara göre Allah Teâlâ cevher *(töz)* dir.[1] Bu konudaki ihtilaf kimi zaman cevherin lafzı, kimi zaman da anlamı konusunda ortaya çıkar. Hıristiyanlar cevherle bazen bileşik olanı bazen de varlığı kendinden olanı kastederler. Onlar düşüncelerini temellendirirken şöyle bir mantık ileri sürerler: "Allah mevcuttur. Mevcut ya arazdır ya da cevherdir. Araz olmadığı konusunda bir ihtilaf yoktur. O halde Allah cevherdir" derler.[2]

4.1. Allah Teâlâ Cevher Değildir

Sığnâkî'ye göre cevher, görünür âlemde cevher olandır. O, araz da değildir. Cevher, kendisinden cismin ortaya çıktığı bir asıldır. Ancak Allah Teâlâ kendisinden cisimlerin ortaya çıktığı bir asıl değildir. Mevcut olmak için cevher olmak gerekmez zira araz da mevcuttur ama cevher değildir. Dolayısıyla cevherin mevcut oluşundan hareketle Allah Teâlâ'nın cevher olduğunu söylemek doğru değildir.[3]

Nesefî'ye göre "cevher varlığı kendinden olanın ismidir. Allah Teâlâ'nın varlığı kendindendir, O halde Allah cevherdir" de denemez. Çünkü cevher lafzı sözlük açısından "varlığı kendisinden olan" manasına değil, "asıl" manasınadır.[4] Nesefî *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinde cevherin "varlığı kendinden olan" ve (bileşiklere) "asıl olan" anlamlarını muhayyel bir kişiyle tanım ve illet çerçevesinde tartışır. Allah hakkında cevher ismini kullananlara göre cevherin "varlığı kendinden olan" şeklindeki tanımı (bileşiklere) "asıl olan" şeklindeki tanımından daha önceliklidir. Onlara göre cevher kelimesi için "varlığı kendinden olan" anlamı, tanım veya illet çerçevesinde değerlendirilebilir. Her iki halde de tanım-tanımlanandan, illet-malûlünden ayrılmaz ilkesi gereğince cevher kelimesi ile "varlığı kendinden olan" arasında bir birinden ayrılmaz bir ilişki vardır. Bu iddia sahiplerine göre Allah'ın varlığının kendinden olduğunda ittifak vardır. O halde cevher olmalıdır. Zira her "varlığı kendinden olan" cevherdir. Konuya illet ve malul açısından bakıldığında da aynı durum söz konusudur. Zira O'nun cevher olması "varlığı kendinden" olması sebebiyledir. Bir başka ifadeyle kendi başına bulunabilme o şeyin cevher olarak nitelenmesinin illetidir. Nesefî'ye göre

---

[1] Nesefî *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinde ehl-i kıbleden sadece Kerrâmiyye'nin benzer bir görüşe sahip olduğunu İsferâyinî'ye dayandırarak nakleder. Nesefi, *Tebsıratü'l-edille*, I, 112.
[2] Sığnâkî, *et-Tesdîd*., vr. 31b.
[3] Sığnâkî, age., 31b.
[4] Sığnâkî, age., vr. 32a; Nesefî, *et-Temhîd*, (thk. Abdulhay Kâbîl), s.7.

ister tanım ister illet olma çerçevesinde konuya yaklaşılsın cevher kelimesinin "varlığı kendinden olan" şeklinde bir anlamı yoktur. Allah için cevher ismini kullananlar cevher kelimesinde olmayan bir anlamı bu kelimeye yüklemektedirler. Bu yaklaşım ise doğru değildir.[1]

Sığnâkî'ye göre bu fasıl âlemin yaratıcısı cevherdir diyen Hristiyanlara bir cevap niteliğindedir. Onların iddialarına göre "Allah mevcuttur. Mevcut ya arazdır ya da cevherdir. Araz olmadığı konusunda bir ihtilaf yoktur. O halde Allah cevherdir" derler. Cevher kelimesini kimi zaman bileşik kimi zaman bileşiklere asıl olan anlamında kullanarak âlemin yaratıcısıyla ilişkilendirirler. Oysa cevher kelimesinin semantik tahlili yapıldığında kelimenin "varlığı kendisinden olan" manasına değil, "asıl" manasına geldiği görülür. Her iki anlam yönünden düşünülse bile Allah Teâlâ için cevherdir denemez.

[1] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 32a-32b; Nesefi, *Tebsıratü'l-edille*, I, 115.

5. Âlemin Yaratıcısı Cisim Değildir

Terim olarak iki cevherin birleşmesinden oluşan veya üç boyutlu olup en az bir duyu ile algılanan maddi şey olarak tanımlanan cisim, kelamcılara göre artık bir daha bölünemeyen maddi unsurlar *(cüz-i lâ yetecezzâ)* ile araz denilen niteliklerden oluşur ve âlemin hudûsuna dayalı kozmolojilerinin araz ve cevherle birlikte önemli bir unsurunu teşkil eder. Nesefî Allah Teâlâ'nın araz ve cevher olmadığı ispat edildikten sonra O'nun cisim olmakla da nitelenemeyeceğinin zaruri olarak bilineceğini ifade eder. Çünkü cisim cevherlerden oluşur. Eğer Yaratıcı cisim olsaydı hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi arazlardan soyutlanması düşünülemezdi. Zira yaratılmış olmaktan hali olamayanın da yaratılmış olduğu daha önce anlatılmıştır.[1]

5.1. Allah Teâlâ Bileşik *(Mürekkeb)* Değildir

İslam tarihi içerisinde ortaya çıkan Cevâribiyye, Cevâlikiyye ve Hişâmiyye[2] gibi ekoller Allah'ın bileşik olup parçalara ve cüzlere ayrılabileceğini kabul etmişlerdir.[3]

Nesefî ve onun bir takipçisi olarak Sığnâkî'ye göre Allah Teâlâ'nın cüzlere ayrılabileceğini kabul etmek onun her bir parçasının hayat, ilim, kudret, semi, basar ve

[1] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 33a
[2] Sığnâkî, age., vr. 33a.
[3] Sığnâkî, age., vr. 33a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 47, 50, 119, 120, 125, 161, 161, 196, 306-307; Şehristâni, *el-Milel*, I, 184-186.

irâde gibi kemâl sıfatlarla nitelenmesi ve her bir parçanın ilâh olması gibi bir durumu ortaya çıkarır. Bu da birden fazla ilâhın varlığını kabule neden olur.

Yukarıda isimleri geçen ekol mensuplarına göre ise cüz-i vâhid kemâl sıfatlarla muttasıf olduğu düşünüldüğünde diğer cüzlerin de kemâl sıfatlarla muttasıf olması düşünülür. Duyulur âlemde bu böyledir. Örneğin ilim, âlimin sadece kalbinde bulunur ancak bir bütün olarak bu kişiyi ifade ederken âlim denir. Bu örnekte olduğu gibi birden fazla ilâhın varlığı kabul edilmiş olmaz.

Sığnâkî'ye göre bu iddia yanlıştır. Zira bu durumda kendisinde kemâl sıfatlar bulunan bir parçaya nispetle Allah'ın kemâl sıfatla muttasıf olması veya bu özelliği taşımayan diğer parçalara nispetle kemâl sıfatlarla muttasıf olmaması gibi bir durum ortaya çıkar. Bu ise noksanlık işaretidir. Oysa Allah Teâlâ hakkında hangi yönden olursa olsun bir şüphenin bulunmaması gerekir. Duyulur âlemde bunun böyle olması başka bir şeydir. Çünkü duyulur âlemde olan şeyler sonradan olmakla nitelidir.

"Allah'ın ilmi, kudreti ve diğer sıfatların her biri kemâl sıfatları kabul eder mi etmez mi?" sorusu muarızlarca dile getirilebilir. Onlara göre eğer Allah kemâl sıfatları kabul eder denilirse tevhid anlayışı geçersiz kılınmış olur. Cüzler için de aynı mantık geçerli olduğu kabul edildiğinde birden fazla ilâh kabul edilmiş olur. Eğer kemâl sıfatları kabul etmez denirse bu takdirde de eksiklikle nitelenmiş olur.

Sığnâkî'ye göre bu durum sıfatlar için geçerli değildir. Zira ilim ve kudret başta olmak üzere diğer tüm sıfatlar Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâimdir. Zât ile kâim olmak sıfatın başka bir sıfatla bulunmasını imkânsız kılar. Aksi halde sıfatın sıfatla var olması (قيام الصفة بالصفة) söz konusu olur. Cüzler ise kendi başına bulunabilir ve kemâl sıfatlarla nitelenebilirler.[1]

Nesefî'ye göre yaratıcının bileşik olması imkânsızdır. Çünkü bileşenlerden oluşan bir şey ya uzun ya geniş ya da çeşitli şekillerde örneğin yedigen veya sekizgen olmalıdır. Bunların hepsi birden ve bir belirleme sonucu mümkün olabilecek herhangi bir şekilde bulunması imkânsızdır.[2] Oysa hasımlara göre "vücûd ve kıdem sıfatlarında olduğu gibi imkânsızlıkla ilgili olarak görünür olmayan âlemle ilgili bir hüküm görünür âlemle ilgili bir hükmün tam tersi olabilir. Zira görünür âlemde mevcut ya cevherdir ya

---

[1] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 33b.
[2] Nesefî, *et-Temhîd*, (thk. Abdulhay Kâbîl), s. 9.

cisimdir ya da arazdır. Bunların dışında bir şey olması imkânsızdır. Allah Teâlâ mevcuttur ve bu şeylere benzemez. Dolayısıyla buradaki "imkânsızlık" ifadesi bu tür bir imkânsızlığı ifade için kullanılmıştır. Yine kıdem sıfatı için de aynı mantıkla düşünüldüğünde kıdem sıfatı Allah'tan başkası için imkânsızdır ama Allah için zorunlu bir sıfattır. Netice olarak yukarıda ifade edilen "imkânsızlık" bu tür bir imkânsızlığı ifade etmektedir."[1]

Nesefî tarafından ifade edilen "imkânsızlık", hasmın yukarıda izah ettiği gibi bir "imkânsızlık" değildir. Nesefî'nin ifade ettiği "imkânsızlık", bu şekillere sahip "bir şeyin" (الشيء الواحد) bütün cüzleriyle birlikte zât oluşunun imkânsızlığıdır. Bu durum görünür ve görünmez âlemde de böyledir. Görünür âlemde cevher, cisim veya araz olmak mevcut olmanın zâti niteliklerinden (الأوصاف الذاتية) değildir. Bu nitelikler görünür âlemde sonradan olma nitelikleridir. Zira görünür âlemde sonradan olanlar bu niteliklerden birine sahiptirler. Kıdem sıfatı da Allah Teâlâ için zorunlu bir niteliktir. Eğer sonradan olma olsaydı başka bir yaratıcıya ihtiyaç duyardı. O da bir başkasına şeklinde sonsuza kadar giderdi. Oysa cevher, cisim ve araz gibi şeylerden oluşan yani sonradan olma nitelikleri taşıyan diğer bir ifadeyle bir yaratıcının yaratmasıyla meydana gelen âlemin mevcudiyeti böyle değildir. Allah ise arazlardan sonradan olma niteliklerinden görünür âlemdekinin zıddına münezzehtir.[2]

Sığnâkî'ye göre yukarıda ifade edilen iki mümkünden birinin tercihi bir tercih edenin bulunmasıyla söz konusudur. Ancak Allah hakkında ifade edilen hayat, ilim, kudret, semi ve basar gibi sıfatlar varlığı zorunlu sıfatlardır. Varlığı mümkün sıfatlar değildir. Hatta bunların zıtları O'nun için mümkün olmayan sıfatlardır. Çünkü bu sonuncularda noksanlık söz konusudur. Noksanlık içeren niteliklerin kadîm olanda varlığını kabul etmek imkânsızdır.[3]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 33b.
[2] Sığnâkî, age., vr. 33b.
[3] Sığnâkî, age., vr. 34a.

5.2. Allah Teâla Hakkında "Cisim" Lafzı Kullanılamaz

Kerrâmiyye[1] Allah Teâlâ için zâtıyla kâim ve bileşik olmayan anlamında "cisim" lafzını kullanır. Hişâm b. Hakem'den gelen iki rivayetten birine göre onların da Kerrâmiyye gibi düşündükleri anlaşılmaktadır.[2]

Hasımlara göre "Allah hay, semi, basîr ve faildir. Duyulur âlemde her hay semi, basîr ve fâil olan cisimdir. Cisim olmayanın bu niteliklerle nitelenmesi imkânsızdır. Dolayısıyla duyulur âlemde bu şekilde nitelenmesi imkânsız olanın duyulur ötesinde de nitelenmesi imkânsızdır."

Nesefî'ye göre bu basit bir iddiadır. Duyulur âlemle ilişkilendirilmesi yanlıştır. Duyulur âlemde bu sıfatlarla nitelenebilen ancak cisim olmayan şeyler de vardır. Ayrıca hayat sahibi bir cisim düşünülse bu cismi oluşturan her bir parça/cevher kendisi cisim olarak kabul edilmese de hayat sahibidir.[3]

Nesefî ayrıca hay, kâdir ve âlim olanın cisim olduğu iddiası iki taraf arasında var olduğu düşünülen bir illet mi yoksa şart ilişkisinden mi kaynaklandığını tartışır.[4]

Nesefî'ye göre, Allah için cisim ismini kullananların bu kullanımda varlığı kendinden olanı kastettiklerini söylemeleri geçerli bir gerekçe değildir. Aksi halde birisi de yaratıcıyı "adam" kelimesiyle isimlendirip bununla varlığı kendinden olanı ifade etmek istediğini söylemesi mümkün ve doğru olurdu. Dolayısıyla yaratıcı için hem cisim ismini kullanıp hem de aynı mantıkla "adam" isminin kullanımına karşı çıkmak bir çelişkidir. [5]

Kısaca Allah için "varlığı kendinden olan" kastıyla da olsa cisim ismini kullanmak caiz değildir.[6] Zira Nesefî'ye göre, Allah'ın isimlendirilmesi konusunda dinin bildirdikleriyle yetinmek gereklidir.[7] Ancak Sığnâkî'ye göre naslarda ifade edilmediği halde Allah için "Kadîm", "Mevcûd" ve "Vâcibü'l-Vücûd" isimleri kullanılabilir.[8]

Nesefî, *Tebsıratü'ledille*'de Allah için "Azîm" ismi kullanılabilirken "cesîm" isminin niçin kullanılamayacak oluşuna itiraz eden birinin itirazını ele alır. Nesefî'ye

---

[1] Kerramiyye için bkz. Sığnâkî, age., vr. 65a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 34a-34b.
[3] Sığnâkî, age., vr. 34a-34b; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 126.
[4] Sığnâkî, age., vr. 34b; Nesefî, age, I, 126.
[5] Sığnâkî, age., vr, 34b; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 10.
[6] Sığnâkî, age., vr. 34b.
[7] Sığnâkî, age., vr. 34b; Nesefî, age., s.10.
[8] Bkz. Sığnâkî, age., vr. 29b.

göre bu yaklaşımda iki yönden yanlışlık söz konusudur. İlk olarak bu yaklaşımda dil/lügat yönünden bir yanlışlık söz konusudur. İkinci olarak da bu mantıkla konuya yaklaşıldığında Allah'ın şanına yakışmayacak her türlü isimlendirmenin yapılabilmesi gibi bir durum ortaya çıkmasıdır. Nesefî'ye göre "Azîm" ismi duyulur âlemde müşterek bir isimdir, parçaların çokluğunu ifade eder. Ayrıca yücelik, kudret ve azamet ifade eder. Duyulur âlemde bu iki anlamda da kullanılması mümkündür. Ancak duyulur ötesi âlemde kullanımında bu iki manadan hangisi daha uygunsa o anlamda kullanmak doğru olur. Duyulur âlemde yücelik ve ululuk anlamında kullanımı daha doğru, duyulur âlemde ise bileşik ve parçaların çokluğu anlamında kullanım daha uygundur. Oysa "cisim" ismi "azîm" ismi gibi müşterek kullanımlı bir isim değildir. Zira cisim ismi öncelikle bileşik olmayı ifade eden bir kelimedir. Duyulur ötesi âlem için kullanıldığında da bu mana anlaşılır. Dolayısıyla Allah için "cisim" ismi kullanılamaz.[1]

Kısaca Nesefî, Allah Teâlâ için cisim ismini cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşan bir şey anlamında değil (التركب والتألف), yücelik ve ululuk (الجلال والرفعة) anlamında kullanıyoruz iddiasında bulunanlara cisim kelimesinin dilde kullanımından hareketle cevap verir. Nesefî'ye göre cisim kelimesi duyulur âlemde yücelik ve ululuk anlamında kullanılmayıp cevherlerin bir araya gelmesi ile oluşan anlamında kullanılmaktadır.[2] Bu sebeple Allah Teâlâ için cisim ismi kullanılamaz.

5.3. Allah Teâlâ Hakkında "Şey" Lafzı Kullanılabilir

Nesefî, "şey" lafzının Allah için isim olarak kullanılabileceğini ifade eder. Zira ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله﴾[3] ayeti Allah Teâlâ için "şey" isminin kullanımının mümkün olduğuna delildir. Zira Nesefî'ye göre Allah için bir ismin kullanılabilmesinde gerekli şartlardan biri bu isim hakkında bir nassın bulunması diğeri ise Müslümanların bu ismin kullanımı konusunda icmâ'ın bulunmasıdır.[4]

Hasımlara göre Allah için "şey" lafzı kullanılabiliyorsa "cisim" lafzı da kullanılabilir. Allah Teâlâ için cisim ismini kullananlar "O, cisimdir ama diğer cisimler gibi bir cisim değildir" sözlerini "O şeydir ama diğer şeyler gibi bir şey değildir" diyenlerin sözlerine benzettikleri görülür. Bu benzetme, "cisim" kelimesinin bileşik

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 34b-35a; Nesefî, age, I, 136-137.
[2] Sığnâkî, age., vr. 35a; Nesefî, age., I, 137.
[3] el-En'âm, 6/19.
[4] Sığnâkî, age., vr. 35a; Nesefî, age., I, 137.

olma anlamı içermesi ve bileşiğin de sonradan yaratılmış olmasından hareketle reddedilir.[1]

Sığnâkî'ye göre ne lafız ne de mana yönünden Allah Teâlâ için cisim ismi kullanılamaz. Zira naslarda cisim lafzının Allah Teâlâ için isim olarak kullanımı yoktur. Mana yönünden de cisim denildiğinde bileşik akla gelir. Cisim ismiyle "bileşik olan" değil "zat ile kâim olan" kastedilmektedir sözü cisim isminin hem lafız hem de mana yönünden ne ifade ettiğini bilmemekten başka bir şey değildir.[2]

Sığnâkî bu fasılda Şehristânî'nin *el-Milel ve'nihal* ve Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille* adlı eserlerini kaynak göstererek el-Cevâvibiyye, el-Cevâlikıyye ve Hişâmiyye hakkında bilgi verir. Allah'ın bileşik olup parçalara ve cüzlere ayrılabileceğini zanneden bu gibi grupların düşüncelerini tartışır. Allah Teâlâ hakkında cisim, azîm ve şey lafızlarının kullanılıp kullanılamayacağı üzerinde durur. Bu lafızların semantik tahlilini *Tebsıratü'l-edille*'ye dayanarak yapar. Şey lafzının kullanımının nakle dayandığını belirtir. Fasıldaki tartışmalarında soru-cevap, sebr ve taksim metodlarını kullanır. Bölümde *Tebsıratü'l-edille* daha çok olmak üzere Nasıreddin el-Buhârî'nin *el-Misdâk* adlı eserini kaynak olarak kullandığı görülür. Bununla birlikte *et-Temhîd*'in metninde açıklamayı gerekli gördüğü yerlerde yaptığı şerhlerde kendine ait cümlelerle kelam ilminin kendine has metotlarını başarılı bir şekilde kullandığı görülür.

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 35b; Nesefî, age., I, 140.
[2] Sığnâkî, age., vr. 35b.

6. Allah'ın Şekil *(sûret)*, Renk, Tat ve Koku ile Nitelenmesinin İmkânsızlığı

Sığnâkî'ye göre Nesefî'nin *et-Temhîd*'de cisim konusundan hemen sonra Allah Teâlâ'nın şekil *(sûret)*, renk, tat ve kokuyla nitelenmesinin imkânsızlığına dair bir konuya değinmesinin sebebi, cisimle bu kavramlar arasında lâzım-melzum ilişkisinin bulunmasındandır. Zira Allah'ın bileşik olduğu görüşünün yanlış olması sebebiyle, bir şeklinin bulunduğu düşüncesi de yanlıştır.[1]

6.1. Allah Teâlâ Bir Şekille Nitelenemez

Sığnâkî'ye göre Allah Teâlâ bir şekille nitelenemez. Zira şekil bileşikler için söz konusudur. Allah için bileşik demek imkânsızdır. Dolayısıyla bileşim sonucu oluşan şekil lafzını Allah Teâlâ için kullanmak da mümkün değildir. Çünkü varlığı muhal olan şeye bağlı olan da muhaldir.[2]

"Yukarıdaki ifade devri gerektirir. Zira bir önceki fasılda 'bileşik ya uzun veya kısa ya da kare ve benzeri olur'[3] denmişti. Bu şekillerin tümü bileşiklere aittir. Burada ise bileşim bir şeklin oluşumunu gerektirdiği için Yaratıcının bileşim olmadığı ifade edilmektedir. Yani bileşik mi şekli yoksa şekil mi bileşikleri oluşturur. Devir denilen

---

[1] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 35b; Nesefî, *et-Temhîd*, (thk. Abdulhay Kâbîl), s. 12.
[2] Sığnâkî, age., vr. 35b.
[3] Bkz. Sığnâkî, age., vr. 33b.

şey de tam da budur. Varlığı devre dayanan bir şey aslında yok demektir. Dolayısıyla ne bileşiklik ne de şekil yok olmamış olmaz" şeklinde bir itiraz yapılabilir.

Sığnâkî'ye göre, Allah Teâlâ için bir şekil var dersek bu bileşik olmayı gerektirir. O'nun bileşik olması söz konusu değildir. Zira O bileşik olsa O'nun her bir parçası ya kemâl sıfatlarıyla nitelenmiş olur ya da nitelenmemiş olurdu. Eğer nitelenmiş olursa temânu' gerekir. Eğer nitelenmemiş olursa bu takdirde de âcizlik ve yaratılmış olmakla nitelendirilmiş olur. Bu nedenle Yaratıcının bileşik olduğunu kabul etmek yanlıştır.[1]

Bileşik olma yönünden meseleye bakıldığında ise; eğer yaratıcı bileşik olsaydı O'nun herhangi bir şekilde olmasından bahsedilirdi. O'nun için bir şeklin varlığını kabul etmek yanlıştır. Bütün şekillerin O'nda toplanması da imkânsızdır. Şekillerden herhangi biri ile nitelense o takdirde de onu tercih eden birinin olması gerekirdi. Bu ise yaratılmış olma belirtisidir. Bir şeklin varlığının bu şekilde yanlışlığı ispat edilince O'nun bileşik olmasının da yanlış olduğu ispat edilmiş olur. Dolayısıyla burada bir devir söz konusu değildir.[2]

Nesefî'ye göre, "şekiller övgü ve noksanlık konusunda eşit olduğundan biri diğerinden daha tercih edilir değildir."[3] "Aynı şekilde pekâlâ bazı şeyler diğerlerinden daha tercih edilir olabilir. Örneğin insanın şekli daha güzeldir"[4] denilebilir. Sığnâkî'ye göre öncelikle bu bir mugalatadır. Zira Nesefî yukarıdaki sözüyle Allah'ın bir şekille nitelenme yanlışlığının sebeplerini ortaya koymaktadır. Bu sebepler ise; şekillerin övgü ve noksanlık yönünden eşit olması ve yaratılmış olanlarda Allah'ın herhangi bir şekle sahip olduğuna dair bir delilin bulunmaması biçiminde ifade edilmektedir. Diğer taraftan insanın en güzel şekle sahip oluşunda her şeyden önce yaratılmış ve bileşik olma kusuru vardır. İlim, kudret ve hayat gibi sıfatlardan hareketle "şekil" konusunu da bu sıfatlar gibi düşünmek yanlıştır. İlim, kudret ve hayat gibi sıfatlarla Allah Teâlâ nitelenir zira yaratılmış olan şeyler bu sıfatların varlığına delalet eder, ayrıca bu nitelikler kemâl sıfatlarıdır.[5]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 36a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 36a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 121-124.
[3] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 12.
[4] Sığnâkî, age., vr. 36b.
[5] Sığnâkî, age., vr. 36b-37a.

"Eğer sıfatların ispatı yaratılmışların bu sıfatlara delalet edip etmemesiyle ilişkili olsaydı işitme ve kelâm sıfatları ispat edilemezdi, zira yaratılmışlarda yaratıcının işiten ve mütekellim olduğuna dair bir delil yoktur" diye itiraz edilebilir. Oysa Sığnâkî'ye göre işitme ve kelâm sıfatlarının varlığının delili Allah Teâlâ'nın kemâl sıfatlarla niteli olmasının bir gereğidir.[1]

Kerrâmiyye'ye nispet edilen "Yüce Allah'ın ancak kendisinin bildiği keyfiyeti vardır"[2] iddiası da keyfiyetlerin biçim, şekil, renk gibi hallerden ibaret olması sebebiyle Allah için imkânsızdır.[3]

Sığnâkî bu fasılda öncelikle sûret ve taam kelimelerinin semantik tahlilini şiirden ve Cevherî'nin *es-Sıhâh* adlı eserinden yararlanarak yapar. Bu kavramların bileşik olmayı ifade etmelerinden dolayı Allah Teâlâ için kullanılamayacağını soru-cevap yöntemiyle tartışır. *Tebsıratü'l-edille*'den çok fazla nakil yapılmayan bu bölümde Sığnâkî, *et-Temhid*'in metninde kapalı bulduğu noktaları soru-cevap yöntemiyle açıklar.

---

[1] Sığnâkî, age., vr, 37a.
[2] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 12.
[3] Sığnâkî, age., vr, 37a.

7. Teşbih Görüşünün Reddi

7.1. Teşbih Konusuyla İlgili Genel Yaklaşımlar

Gerçekte Allah Teâlâ için teşbihin söz konusu olamayacağı anlayışını ortaya koyan hususlar yaratıcının kıdemi ile araz, cevher veya cisim olmadığının anlatıldığı fasıllarda ele alınmıştır. Ancak Sığnâkî'ye göre teşbih konusuyla ilgili görüşlerle Allah'a bir mahiyet nispet etme iddiaları teşbih konusunun ayrıca ele alınmasını gerekli kılmaktadır. [1] Bu çerçevede konuya bakıldığında Ehl-i Sünnete muhalif iki anlayışın var olduğu görülmektedir:

1. Teşbih konusunda aşırı gidenler: Bu grup Allah'ı insan şeklinde mürekkeb bir cisim olarak kabul eder. Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Dâvûd el-Cevâribî'nin içerisinde yer aldığı rafizî gruplar bu düşüncededir.

2. Allah Teâlâ ile yarattıkları arasında bir benzeşmeyi kabul etmekten sakınmak için "şey ismini" dahi kullanmayarak teşbihe düşmekten kaçınma konusunda aşırı gidenler: Bu anlayış Cehm b. Safvan'a aittir. Benzer anlayış sahipleri arasında Bâtıniyye, Karâmita ve bazı filozoflar da sayılabilir. Bu konudaki orta yol sahipleri ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mensuplarıdır.

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 37a.

Sığnâkî'ye göre bu fasıl ile ilgili üçüncü tartışma noktası Allah Teâlâ'nın bir mahiyetle nitelenip nitelenemeyeceği meselesidir.[1]

7.2. Mümâsele ve Müşâbehe Kavramlarının Tanımı

Sığnâkî teşbihle ilgili mümâsele ve müşâbehe kavramlarını tartışır. "Nesefî tarafından kullanılan 'Benzer olan iki şey birbirinin aynı cinstendir'[2] ifadesi, türü *(nev'i)* cinsle tariftir. Bu doğru değildir. Zira bu takdirde nev'i tarif edilmiş olmaz. Örneğin 'isim bir kelimedir' veya 'insan bir hayvandır' demekle isim ve kelime tarif edilmiş olmaz. Aynı olmak *(mümasele)* cinsi ifade eder ve onun altında dört türü vardır: müşâbehet, muzâhât, müşâkele ve müsâvât. Dolayısıyla benzeme *(müşâbehe)* kavramı aynı cinsten olma *(mümâsele)* kavramı ile nasıl tarif edilir?"

Sığnâkî yapılan itirazın doğru olduğunu yani benzer olmanın aynı cinsten olma ile tarif edilemeyeceğini ancak burada aynı cinsten olmadan kastedilen şey "birinin diğerinin yerine kullanılması" anlamındadır. Nesefî burada benzer olan iki şeyle aynı olan iki şeyi kastetmektedir. Ayrıca bu iki kelime eş anlamlı isimlerdendir.[3]

Sığnâkî, benzer olma ve aynı cinsten olma kavramlarının metinde ne anlamda kullanıldığı ile ilgili olarak Nesefî'nin "Birbirinin aynı cinsi olan iki şey, biri diğerine vekâlet eder ve birbirinin yerini tutar" sözünden hareketle izah eder. Konuyla ilgili fıkıh ilminden bir örnek verir. Buna göre bir kimse elbisesini kırmızıya boyaması için bir elbise boyacısına verse ve elbisemi şu elbise gibi boya dese ve boyacı kırmızıya değil de sarıya boyasa elbise sahibi dilerse sadece beyaz haldeki bir elbisenin ücretini tazmin eder, dilerse elbiseyi o halde alır, boyama bedelini verir. Boyacı çok kötü olmamak kaydıyla kırmızıya boyarsa bunu tazmin etmez, eğer kötü boyarsa tazmin eder. Burada aynı olmaktan kasıt biri diğerinin yerine geçme prensibine uyulup uyulmamasıdır. Elbette sarı kırmızının yerini tutmaz. Dolayısıyla boyacının bunu tazmin etmesi gerekir. Boyacı kötü bir şekilde elbiseyi kırmızıya boyasa, bu işlem iyi bir kırmızıya boyama olmadığı için aralarında bir aynılık söz konusu olmayacaktır. Bu sebeple boyacının elbiseyi tazmin etmesi gerekir. Ancak rengi iyi tutturur veya az bir hata olmuşsa bunu

[1] Sığnâkî, age., vr. 37b.
[2] Nesefî, *et-Temhîd*, (thk. Abdulhay Kâbîl), s. 13.
[3] Sığnâkî, age., 37b-38a.

tazmin etmez. Çünkü boyacı elbisesini boyatanın istediğinin yerine geçecek bir iş yapmıştır.[1]

Kısaca aynı ve benzer olmaktan kasıt aynılığı iddia edilen iki şeyden birinin diğerinin yerini tutabilmesidir.[2]

7. 3. İki Şey Arasındaki Benzeşme ile İlgili Görüşler

İki şey arasında benzerlik konusunda dört görüş vardır:

1. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin anlayışına göre birbirinden ayrı olan iki şey her açıdan biri diğerinin yerini tutabilirse o takdirde bir benzemeden söz edebiliriz.

2. Eş'ârilerin anlayışına göre birbirinden ayrı olan iki şey arasındaki eşitlik bazı açılardan olursa da bir benzeşmeden söz edilebilir.[3]

3. Mûtezilenin anlayışına göre birbirinden ayrı olan iki şey arasındaki benzeşme belirli vasıflarda ortak olmaya bağlıdır. Örneğin bizim ilmimizin mevcut, araz ve ilim olmak şeklinde üç niteliği vardır. Var olmak en genel nitelik, araz olmak orta nitelik, ilim ise en özel niteliktir. Dolayısıyla onlara göre ilim en özel vasıflarındaki benzeme sebebiyle ilme benzer. Bu sebeple Mûtezile Allah Teâlâ'nın ilimle nitelenmesinden kaçınmaktadır. Sığnâkî'ye göre bu anlayış doğru değildir. Bu durum "on men[4]" kaldırabilen ile "bin men" kaldırabilen iki insanın sadece bu yönünden hareketle her ikisinin de benzer olduğunu söylemeye benzer.[5]

4. Filozoflar, Bâtıniyye ve Cehm b. Safvân'ın anlayışına göre ise iki şey arasındaki benzerlik genel niteliklerde olursa bir benzeşmeden söz edilebilir. Bu nedenle onlar Allah Teâlâ'yı mevcut, şey, âlim, hay ve kâdir olmakla nitelemekten kaçınmaktadırlar. Çünkü bu özellikler genel niteliklerdir.[6]

Sığnâkî müşâbehet, muzâhât, müşâkele ve musâvât kelimelerinin ne anlama geldiği üzerinde durur:

Müşâbehet: İki şey arasında nitelik türünden bir ortaklığın bulunması halidir. Örneğin, İki şeyin renk ve benzeri arazlarla nitelenmeye uygun olmadaki benzerlikleri gibi.

---

[1] Sığnâkî, age., 38a-38b.
[2] Nesefî, age., I, 149.
[3] Sığnâkî, age., vr. 38b; Nesefî, age., I, 149; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 30.
[4] Bir ölçü birimi.
[5] Sığnâkî, age., vr. 39a.
[6] Sığnâkî, age., vr. 39a.

Muzâhat: İki şey arasında izafet türünden bir ortaklığın bulunması halidir. Örneğin, Zeyd ve Amr'ın babaları olan Halit'e nispet edilmede birbirine benzerlikleri gibi.

Müşâkele: İki şey arasında cevherleri yönünden bir ortaklığın bulunması halidir. Örneğin, pamuk veya ketenden yapılan iki kumaş arasındaki benzerlik gibi.

Musâvât: İki şey arasında nicelik türünden bir ortaklığın bulunması halidir. Örneğin, aynı miktar ve ölçüdeki şeyler arasındaki benzerlik gibi.[1]

Nesefî'ye göre birbirinin aynı cinsten olma *(mümâsele)* cins isimdir ve bu cins altında yukarıda sayılan türler bulunur. Dolayısıyla cins ismi türlerinden her biriyle ilişkilendirmek mümkündür. İki şey arasında aynı nitelikle ilgili bir benzerlik (müsavat) bulunup da diğer niteliklerde bir farklılık olsa da aralarında ortak oldukları nitelik yönünden bir benzeşmeden söz edilebilir. Ancak birbirinden ayrı olan iki şey her açıdan biri diğerinin yerini tutabilirse o zaman her açıdan birbirinin benzeri olur.[2]

7.4. Allah Teâlâ Hakkında "Şey" Lafzının Kullanılması

Müşebbihe, Cehm b. Safvan, filozoflar ve Karâmita Allah Teâlâ hakkında "şey" ismini kullanmaktan kaçınmaktadırlar.[3]

Sığnâkî, "Eğer Allah bir şey ve onun dışındakiler de bir şey ise O da şeyler cinsinden olur ve cinsin fertleri ve türleri arasındaki ilişki sebebiyle aynı cinsten olma söz konusu olur. Yani O'na "şey" ismi verilirse kendilerine cins isimi verilen her şeyle hem cins olacağından bu şeylere benzer olması söz konusu olur" şeklinde bir itirazı dile getirir. Ona göre, "şey" ismi var olan *(mevcud)* için kullanılan bir isimdir. "Şey olmayan" yok demektir. Allah Teâlâ ise vardır ve diğer var olanlarla arasında ne hem cinslik ne de benzerlik vardır. Buradaki şey oluş, şey sözcüğünün kullanımıyla ilgili değil sahip olduğu manaları ile ilgilidir. Örneğin şey oluşta siyahlık da beyazlık da bir şeydir ama aralarında bir aynılık *(mümâsele)* yoktur. Öte yandan "şey" ismi cins isim değildir. Çünkü cins isim mutlak varlığın ötesinde bir anlama gelir. Örneğin cevher ismi mutlak olarak varlığı ifade için konulmuş bir isim değildir. Bilakis o cisimlerin kendisinden oluştuğu veya arazları kabul edebilen bir varlığı ifade için konulmuş bir

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 39a; Nesefî, age., I, 149.
[2] Sığnâkî, age., vr. 39b; Nesefî, age., I, 150.
[3] Sığnâkî, age., vr. 39b-40a.

isimdir. Kısaca “şey” ismi mutlak olarak “var olana” *(mevcûd)* delalet eder ve cins isim değildir.[1]

Sığnâkî’ye göre cins, hakikatleri birbirinden farklı şeylerle ilgili olarak “Bu nedir?” sorusu ile kastedilen “Bu hangi şeydir?” “Bu hangi cinstendir?” anlamında kullanılan bir sorudur. Bu soru o şeyin varlığı kabul edildikten sonra anlamlıdır ve “şey” işte tam da bunu ifade eder. Bu soru mutlak olarak varlığı sorgulayan bir soru olsaydı anlamı “Bu var mıdır? yok mu dur?” anlamında olurdu. Bu ise doğru değildir. Zira var olma ile yokluk arasında bir cinsiyet ilişkisi yoktur. Ayrıca “şey” lafzı yok olan *(mâdum)* için kullanılmaz. Kısaca “şey” ismi var olana isim olduğunda genellik ifade eden bir isim olur ve var olma anlamı taşıyan tüm var olanları kapsar. Bu durumda ise birbirine benzemeyi gerektirmez. Çünkü iki şey arasında genel niteliklerde var olan benzeşmeden hareketle bu iki şey birbirine benzer (yani birbirinin yerine kullanılabilir) denemez.[2]

Mûtezile’ye göre “şey” ismi ortak kullanımlı (müşterek) bir isimdir dolayısıyla var olan ve olmayan için kullanılır. Bu halde de iki şey arasında bir benzeme olması gerekmez, zira ortak kullanımlı isimler birbirine zıt anlamlar içeren kelimelerdir. Örneğin hem susayan hem de suya kanmış kimse için kullanılan "الناهل" ismi buna örnek olarak verilebilir.

“Şey” lafzının Allah Teâlâ’ya nispet edilmesi ile ilgili üçüncü bir görüş daha vardır, o da: “şey” lafzının birisi için hakikat diğeri için mecaz anlamında kullanılabilmesidir. Bu durumda da bu ikisi arasında birbirine benzeme söz konusu olmaz. Zira anlam hakikat yerinde kullanıldığında söz konusudur, mecaz yerinde kullanıldığında ise ortadan kalkar. Bu görüş Abdullah en-Naşiî’ye aittir. Bu düşüncesinin sebebi ise teşbihe düşmemektir. Ancak mecaz ve hakikatle ilgili ondan ulaşan iki farklı rivayet vardır. Bir rivayete göre, bu isimler Allah Teâlâ için hakikat diğerleri için mecaz anlamındadır. Diğer rivayet ise tam bunun aksidir. Nesefî burada teşbihten kaçınmak için bu yola başvurmanın doğru olmadığını söyler. Zira isim hakikat yerinde kullanıldığı anlamdan başka bir anlama ancak aralarındaki kuvvetli bir benzerlik nedeni ile mecaz yoluyla kullanılabilir.[3]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 40b; Nesefî, age., I, 142-147.
[2] Sığnâkî, age., vr. 41a.
[3] Sığnâkî, age., vr. 41a; Nesefî, age., I, 154.

7.5. Allah Teâlâ Bir Mahiyetle Nitelenemez

Sığnâkî'ye göre bu fasıl ile ilgili üçüncü tartışma noktası Allah Teâlâ'nın bir mahiyetle nitelenip nitelenemeyeceği meselesidir.[1]

Sığnâkî'ye göre, "Şey, var olanı ifade eden bir isimdir. Allah da vardır. O halde Allah Teâlâ'nın zâtı şey isminin altında yer alır. "Allah her şeye kâdirdir"[2] ayeti de bunu ifade etmektedir" diye itiraz edilebilir. Öncelikle "şey ismi" cins isim değildir. Allah Teâlâ âlem cinsinden değildir. Şey kelimesi kadîm ve hâdis için kullanılan genel bir anlam olsaydı kendi altındakilerin cins ismi olurdu. Oysa kadîm onun bir türü, hâdis de diğer bir türüdür. Tür oluşta farklı, cins oluşta aynı olurlardı. Kadîm ile hâdis arasında bir benzerlik kurmak ise küfürdür. Örneğin bir kişi: "Eve girdim ve oradakilerin tamamını dövdüm ve oradan çıkardım" dese kendisinin dövülenler ve çıkarılanlar arasında olduğu anlaşılmaz. Yine birisi, Eğer bu evime biri girerse kölem hürdür" dese ve kendisi eve girse yemini bozulmaz.[3] Çünkü kişi yeminini kendi evine belirli olmayan birinin girişine bağlamıştır. Kısaca ayette geçen "şey" isminin altına Allah Teâlâ dâhil edilemez.[4]

Sığnâkî, Allah Teâlâ'ya "şey" ismini vermekten kaçınanların yaratıcının yokluğu iddiasındaki Dehriyye ile aynı çizgide olmamak için böyle hareket ettiklerini belirtir. Hâlbuki bu anlayışla onlar zâtı yok saymış, yaratıcının varlığı ile başkalarının varlığı arasında bir benzerliğin ve farklılığın olduğunu kabul etmiş olurlar. İlk iki durumun yanlışlığını onlar da kabul etmektedirler. Geriye üçüncü anlayış kalmaktadır ki o da, yaratıcının varlığı ile diğerlerinin varlığının farklı olmasıdır. Netice olarak mutlak manada yaratıcıyla yaratılanlara nispet edilen sıfatlar arasında bir benzerlik yoktur.[5] İşte bu sebeple Allah Teâlâ mahiyetle nitelenemez. Çünkü bu durumda aynı cinsten olan iki şey arasında benzerlik oluşur. Oysa Allah Teâlâ bir cinse ait değildir.[6]

Nesefî, "Allah Teâlâ'nın ancak kendisinin bildiği bir takım mahiyetleri vardır" şeklinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen sözlerin ona ait olmadığını bir iftira olduğunu söyler.[7] Sığnâkî bu rivayetlerin Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî, Ebû Muhammed el-Hasen b.

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 37b.
[2] el-Bakara, 2/284.
[3] Sığnâkî, age., vr. 41b; eş-Şeybânî, *el-Câmiu'l kebir*, s. 32.
[4] Sığnâkî, age., 41b.
[5] Sığnâkî, age., vr, 41b.
[6] Sığnâkî, age., vr. 42a.
[7] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 16.

Musa b. Nevbaht ve Sufyan b. Subhan'a dayandığını ifade eder. Sığnâkî'ye göre Ebû Hanîfe'nin görüşünün teşbihten uzak durmak olduğu bilinmektedir. Ancak kendisi de bunun bir iftira olduğunu söylemekle birlikte te'vil edilebileceğine ilişkin bir kapı da aralar. Bu sözle "sadece Allah Teâlâ'nın ilminin bilebileceği bir isim" kastediliyor olabilir. O durumda söz (إن لله تعالى اسما لا يعلمه إلا الله) bu anlamda olmalıdır. Bu takdirde aynı cinsten olma ve benzerlik söz konusu olmamış olur. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'ın teşbihi reddeden görüşü Ebû Hanîfe'ye nispet edilen mahiyetle ilgili görüşün yanlışlığına delildir.[1]

Sığnâkî'nin kelam konularına ve literatüre vukûfiyetini ve -belkide bunların tümünü ifade etmek üzere- mütekellim yönünü ortaya koyduğu fasıllardan biri de şüphesiz "Teşbih" konusudur. Ayrıca bu fasılda Sığnâkî'nin *et-Temhîd* metni üzerinden bir kelâm çalışması yapma içinde olduğu daha net görülür. Konunun İslam düşünce tarihindeki yeri ve tarafları hakkında bilgiler vermesi, semantik tahlillere başvurması, konuyu şematize ederek işlemesi, kelam ilminde kullanılan yöntemlere başvurması, *Tebsıratü'l-edille* başta olmak üzere, Sâbûnî'nin *el-Bidâye* ve *el-Kifâye*, Muhammed eş-Şeybânî'nin *Camiu'l-kebîr* ve *es-Sağir,* Fahrü'l-İslam el-Pezdevî'nin *Şerhu'l-Câmi',* Hamîdüddin ed-Darîr'in *Fevâidü'l-Pezdevî*, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*, Sem'ânî'nin *el-Ensab*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserlerini kaynak olarak kullanması ve Ebu Cafer es-Siczî'den aktarımda bulunması, yani literatüre hâkimiyeti, bu kanaatimizi destekler niteliktedir.

[1] Sığnâkî, age., vr. 42b; Nesefî, age., I, 162.

8. Allah Teâlâ'ya Mekân İzafe Etmenin Yanlışlığı

Allah Teâlâ'ya bir mekân izâfe etmek bir önceki fasılda söz edilen teşbih konusuyla ilişkilidir. Çünkü mekân ile bir mekânda yer tutan arasında bir birine benzeme ilişkisi vardır. Aslında teşbihin yanlışlığı konusu Allah'a mekân izafe etmenin yanlışlığını da kapsamaktadır. Ancak Allah'a bir mekân nispet edenler bununla teşbihi kastetmediklerini söylemektedirler. Sığnâkî'ye göre, bu düşüncenin yanlış olduğunu açıklamak amacıyla bu fasla yer verilmiştir.[1]

Nesefî'ye göre "Allah Teâlâ'nın kadîm olduğu ispat edildiğine ve bu sebeple ezelde de bir yer tutmadığına göre, eğer mekânı yarattıktan sonra bir yer tutmuş olsa onun varlığı değişmiş olurdu. Değişim ve yaratılmış özellikleri taşımak sonradan yaratılmış olmanın belirtileridir. Dolayısıyla Allah bir mekânla ilişkilendirilemez."[2] Sığnâkî, "değişim ve yaratılmış olma" üzerine kurulan mantıktan hareketle "Allah'ın ilminde âlemi yarattıktan sonra bir değişiklik olmasına rağmen bu değişim yaratılmış olma belirtisi olmuyorsa mekân tutmadan kaynaklanan değişim neden yaratılmış olma belirtisi olsun şeklindeki bir soruyu tartışır. Nesefî'ye göre daha önce yok iken sonradan olan mekânda bulunma durumu bir değişim ifadesidir, değişim sonradan olma belirtisidir, bu ise Allah Teâlâ için söz konusu değildir. Ancak Allah Teâlâ'nın âlemin

---

[1] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 43a.
[2] Nesefî, et-Temhîd, (thk. Abdulhay Kâbîl), s. 18.

ezelde yokluğunu bilmesi ile var olduktan sonraki bilgisi hakkında, O'nun ilminde değişim olmuştur demek doğru değildir. Değişim ilimde değil bilinende söz konusudur.[1]

Diğer taraftan "şayet Allah arşı mekân tutsaydı, O ya arşın genişliği kadar, ya arştan küçük ya da arştan büyük olması gerekirdi."[2] Bu ihtimaller Allah Teâlâ'nın parçalara ve bölümlere ayrılması gibi bir durumu ortaya çıkarır ki bunlar Allah için imkânsızdır. Dolayısıyla Allah arşı mekân tutmuştur demek yanlıştır.[3]

Sığnâkî ayrıca bu ifadelerde yaratıcının sonlu/sınırlı olması gibi bir durumun da söz konusu olacağını dolayısıyla kadîm olan Allah için bunun muhal olduğunu ifade eder. Bu konuyla ilgili sonlu/sınırlı olma türlerini şu şekilde izah eder:

1. Miktar yönünden sonluluk/sınırlılık ifade eder. Bu iki şekilde olur; ya arşa eşit olmakla veya ondan kısa olmakla sonluluk/sınırlılık gerçekleşir.

2. Alt yönden sonluluk/sınırlılık ifade eder. Bu da üç şekilde olur; ya fazlalık ya eşitlik ya da noksan olmak suretiyle sonluluk/sınırlılık gerçekleşir.[4]

8.1. Allah Teâlâ'ya Mekân Nispet Eden Ayetler Nasıl Anlaşılmalıdır?

Allah Teâlâ'ya mekân izâfe edenler görüşlerini bazı ayetlere dayandırır. Sığnâkî ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[5] ve ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾[6] ayetlerini ele alır. Arş, melekler tarafından çevrili yatak anlamındadır ve mülkü; istiva kelimesi, oturma, hâkim olma; sonuncu ayetin de ibadete layık olan gibi anlamlar içerdiğini ifade eder. Nesefî'ye göre habîr ve hakîm olan Allah'ın kelamında çelişki ve tezat söz konusu olmaması için bütün bu ayetlerin O'nun rubûbîyyetine zarar vermeyecek, Allah'ın delillerinden biri olan akılla ve ﴿ليس كمثله شيء﴾[7] ayetiyle çelişmeyecek şekilde te'vil edilmesi gerekir.[8] Zira Kur'an ayetleri ve akıl Allah'ın insanlara verdiği delillerdendir. Eğer bu ayetler zâhirî anlamlarında kullanırsa aklın bir gereği olarak çelişkiye düşülür. Oysa Allah'ın delillerinde bir çelişki olmaz. Çelişki cehalet belirtisidir. Allah ise cahil olmaktan münezzehtir.[9]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 43a; Nesefî, age., I, 169, 297.
[2] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 18.
[3] Sığnâkî, age., vr. 43a.
[4] Sığnâkî, age., vr. 43a
[5] Tâhâ, 20/5.
[6] ez-Zuhruf, 43/84.
[7] eş-Şûrâ, 42/11.
[8] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 19.
[9] Sığnâkî, age., vr. 43b-44a.

Nesefî'ye göre ﴿ليس كمثله شيء﴾ ayetinde[1] Allah ile herhangi bir şey arasında benzerlik reddedilmiştir, bu ayet muhkem bir ayettir ve te'vil gerektirmeyecek şekilde açıktır.[2]

Sığnâkî "Bu ayet muhkemdir ve tevil de edilemez nasıl dersiniz. Zira âlimler bu ayetin te'vilinde ihtilaf etmişler ve üç farklı görüş beyan etmişlerdir: Bazıları, ayetteki (الكاف)'ı zâid olarak görmüşler (ليس مثله شيء) şeklinde anlamışlar, bazıları, (مثل) kelimesini zâid görmüş ve (ليس كهو شيء) şeklinde anlamışlar, bazıları da bu ayeti olduğu şekliyle anlamışlardır" diye itiraz eden bir kişiye nasıl cevap verileceğini soru-cevap şeklinde ele alır:

Sığnâkî'ye göre bu ayetin muhkem oluşu Allah ile herhangi bir şey arasındaki benzerliği reddediyor olmasındandır. Bu görüş sahipleri de benzerliği reddetmektedirler. Yani benzemeyi reddetme dışında bir başka şeyle tevil etmemektedirler. Sığnâkî bu görüş sahiplerinin Zeccâc ve İbn Kuteybe olduğunu ifade eder.[3]

Nesefî'ye göre, "Hasımların fikirlerini üzerine bina ettikleri müteşâbih ayetler, zâhir manalarına alınmaları mümkün olmayıp çeşitli görüşleri muhtemildir. Bizler bu ayetlere ya ümmetin büyüklerinin tercihine uyarak te'vile kalkışmadan onlara indikleri şekilde iman ederiz, ya da tevhide uygun ve muhkem ayetlere ters olmayacak bir şekilde te'vil ederiz."[4] Sığnâkî müteşabih ayetlere dönük yukarıda belirtilen yaklaşım şekillerinden birincisini selefin metodu ikincisini ise müteahhir dönem âlimlerinin benimsediği bir metot olarak tanımlar. Her iki grup da birbirini görüşünden dolayı küfürle itham etmez hatta bazı âlimler her iki görüşü değerlendirirken "Selefin metodu daha güvenli halefin metodu ise daha sağlamdır" derler. Güvenli olanı tercih etmek halk için daha doğrudur, çünkü onlar kelâmın inceliklerini bilemezler. Mâlik b. Enes'e ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ayeti[5] sorulduğunda "İstivânın manası bilinmektedir, ancak

---

[1] eş-Şûrâ, 42/11.
[2] Sığnâkî, age., 44a-44b; Nesefi, *et-Temhîd*, s. 19.
[3] Sığnâkî, age., vr. 44a-44b.
[4] Nesefî, age., s. 19.
[5] Tâhâ, 20/5.

niteliği bilinmemektedir. Bu ayete iman gereklidir, ancak bu konuda soru sormak bid'attir"[1] demiştir.[2]

8.2. Dua Sırasında Ellerin Semaya Kaldırılması

Nesefî, "dua sırasında ellerin semaya kaldırılması salt kulluk alâmetidir" der. Bu ifade Râfizilerin aşırıları, Yahudiler, Kerrâmiyye ve Mücessime'ye bir cevap niteliğindedir. Onlara göre Allah arştadır. Zira insanlar ihtiyaçları olduğunda veya bir duâ anında gözlerini ve ellerini yukarı doğru kaldırırlar. Bütün bunlar Allah'ın yukarıda bir yerde olduğunu gösterir. Ayrıca [3]﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ ve [4]﴿إنا أنزلناه﴾ ayetlerini delil getirirler. Sığnâkî'ye göre duâ sırasında ellerin yukarı doğru kaldırılması Allah Teâlâ'nın bu cihette olduğunu ifade etmez. Allah Teâlâ Kâbe'nin içinde olmadığı halde Kâbe'ye yönelmeyi emretmektedir. Hatta Kâbe'nin içinde namaz kılan doğuya, Yemen'e ve Şam'a dönmektedir. Bütün bunlar Allah Teâlâ'nın bu yönlerde olduğunu ifade etmez.[5]

Sığnâkî [6]﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾ ve [7]﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ ayetlerinin tefsirini yapar. Bu ayetlerden birincisinde rızıkların gökte olduğu ifade edilmektedir. Burada bir yön belirtilmektedir. Sığnâkî bu durumu insan tabiatıyla açıklar.[8] İkinci ayette belirtilen "üstünde" oluş mekân yönünden üstte oluş değil, rütbe yönünden üstte olmayı ifade eder. Ayrıca ayetlerde geçen "inzal/tenzil"[9] Kur'an'ı getiren Cebrâil'e nispet edilir.

8.3. Allah Teâlâ'nın Cihetlerden Tenzihi

Allah Teâlâ'ya bir cihet nispet edenler "bir şeyden cihetler nefyedilirse o şey yok anlamındadır" derler. Sığnâkî'ye göre kendisi için cihet söz konusu olmayanı altı cihetten tenzih etmek o şeyin yokluğunu ifade etmez. Bu durum görülür ve görülmez âlem için geçerli bir durumdur. Örneğin bir araz, cevherin bütün yönlerinde olmadığı söylense bu arazın yokluğu anlamına gelmez. Araz cevherin üstündedir dense arazın

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 45a; Şehristânî, *el-Milel*, I, 91.
[2] Sığnâkî, age., vr. 45a.
[3] el-En'âm, 6/18, 61.
[4] Yûsuf, 12/2; ed-Duhan, 44/3; el-Kadr, 97/1.
[5] Sığnâkî, age., vr. 45a; Nesefî, age., I, 181-182.
[6] ez-Zâriyat, 51/22.
[7] el-En'âm, 6/18, 61.
[8] Sığnâkî, age., vr. 45b.
[9] el-En'âm, 6/18, 61.

cevher dışında bir yer olduğu söylenmiş olur. Bu takdirde arazın cevherle bulunmadığı kabul edilmiş olur, bu ise arazlarla ilgili genel kabule aykırı bir durumdur. Eğer cevherin üst tarafından bitişik olduğu söylenirse diğer taraflarından bitişmediği söylenmiş olur ki, bu da doğru olmaz. Çünkü cevher arazlardan soyutlanamaz. Duyulur âlemde var olan iki şeyden birini diğerine nispetle altı yönden soyutlamak onun varlığını yok saymak anlamına gelmez. Oysa Allah Teâlâ bir cevher değildir ve cihetleri kabul etmez. Dolayısıyla altı cihetten tenzihle Allah Teâlâ yok sayılmış olmaz.[1]

Öte yandan Allah Teâlâ hakkında cihetlerden tenzihin sebebi bir cihette olmanın yaratılmışlık belirtisi olmasındandır. Zira bu kabul edilirse o takdirde şu veya bu cihette olmasını tercih eden birine ihtiyaç duymuş olur veya O'nun cisim niteliklerine sahip biri gibi düşünülmesi söz konusu olur ki, Allah Teâlâ bunlardan münezzehtir.[2]

Sığnâkî, cisim, cevher veya araz olmayan, bir yön, bir mekân ve bir zamanda da bulunmayan hatta zihinde vehim ve tasavvur da edilemeyen bir şeyin nasıl varlığı ispat edilebilir sorusunu ele alır. Ona göre vehim, duyuların neticesidir. Duyulur olan şey vehme konu olur. Duyulur olmayan şey vehme konu olmaz. Oysa Yaratıcı duyulur değil akledilebilendir. Bir şeyin akledilebilir ama duyulur olmaması veya vehme konu olmaması mümkündür. Duyulur âlemden bu duruma insan aklı, ruh, görme, koklama, işitme ve benzeri şeyler örnek olarak verilebilir. İnsanlar bunların niceliğini bilemeseler de varlığından şüpheye düşmezler. Şekil ve oluşumlarını duyularımızla bilemesek de eserleri vasıtasıyla var olduklarını kabul ederiz.[3]

Sığnâkî Allah Teâlâ'ya mekân izafe etmenin yanlışlığının anlatıldığı bu bölümde "istiva" ve "arş" kavramlarının semantik tahlilini şiir, *es-Sıhâh*, *el-Keşşaf* ve *et-Teysîr*'den nakillerle yapar. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'ya mekân izafe edilen müteşâbih ayetlerin te'vîli ve dua sırasında ellerin gökyüzüne kaldırılmasının ne anlam ifade ettiği üzerinde durur.

[1] Sığnâkî, age., vr. 45b.
[2] Sığnâkî, age., vr. 46a; Nesefî, age., I, 167.
[3] Sığnâkî, age., vr. 46b-47a.

SÜBÛTÎ SIFATLAR

1. Sıfatların İspatı

Ehl-i Sünnet âlimlerince yazılan eserlerde Allah Teâlâ'nın sıfatları yaygın tasnife göre, tenzîhî *(selbî),* sübûtî *(îcabî)* ve fiilî sıfatlar şeklinde yapılmaktadır. Tenzîhî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zatına ilişkin inanç ve tasavvuru belirler ve O'nun uluhiyetine yakışmayacak, acz, eksiklik ve yaratılmışlık niteliklerini O'dan tenzih ve selb eder. Bu sıfatlar Allah Teâlâ'nın ne olmadığını anlatır. Sübûtî sıfatlar, Allah'ın zatına nispet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise Allah-kâinat, Allah-İnsan ilişkilerini ifade eden sıfatlardır.[1] *et-Temhîd*'in konu diziliminde yer alan Yaratıcının birliği, kıdemi, araz, cevher, cisim, şekil, renk, tat ve koku ile ilişkilendirilmemesi, teşbih ve Allah Teâlâ'ya bir mekân izafe edilemeyeceğinin ele alındığı konular selbî *(tenzîhî)* sıfatların işlendiği bölümleri oluştururken sıfatların ispatı, kelâm sıfatının ezelî oluşu, tekvîn-mükevven, irâde, âlemin yaratıcısının hakîm olduğu ve ru'yetullah konularının ele alandığı bölümler sübûtî sıfatlar kapsamı içerisindedir.

Nesefî eserine selbî sıfatlarla başlamış sonra da sübûtî sıfatlara yer vermiştir. Sığnâkî bu durumu yani selbi sıfatların sübûtî sıfatlara öncelenmesini şehâdet kelimesinde önemine binaen ulûhiyyetin vahdâniyyetten önce yer alışına benzetir. Diğer

---

[1] Bekir Topaloğlu, "Allah" *DİA*, Ankara, 1989, II., 488-492.

taraftan Dehrîyye dışındaki düşünce sahiplerinin çoğu Allah Teâlâ'nın varlığını kabul etmektedirler ancak apaçık delillere rağmen kimileri inatlarından kimileri de bilgisizlikten Allah Teâlâ'ya bazı şeyleri ortak koşmaktadır diye yorumlar.

1. 1. Allah Teâlâ'nın Sübûtî Sıfatları Vardır

Nesefî'ye göre Allah Teâlâ hayat, ilim, kudret semi' ve basar gibi sıfatlara sahiptir. Aksi halde bu sıfatların zıttı olan cansızlık, âcizlik, körlük, sağırlık gibi sıfatlarla nitelenirdi.[1] Oysa kendisinde hayat veya ilim gibi nitelikler bulunmayan cansız varlıklar ne bu sıfatlarla ne de zıtlarıyla nitelenemez, dolayısıyla Allah Teâlâ bu sıfatlara sahip değilse zıtlarıyla nitelenebilir demenin bir anlamı yoktur, diye itiraz edilebilir. Sığnâkî'ye göre burada nasla veya eserlerinin varlığı ile bilinen veyahut da hasımların da hay, âlim ve kâdir olduğunu kabul ettiği bir zât söz konusu edilmektedir. Öte yandan bu sıfatlarla nitelenen meğerki bu nitelikler kendisinde bulunmasın yine de zıtlarıyla nitelenebilir. Örneğin ağaç hayat sahibi olmadığı halde bu sıfatın zıddı olarak cansızdır diye nitelenebilir.[2]

1.2. Sübûtî Sıfatların Varlığı Kadîm Olmanın Bir Gereğidir

Sığnâkî'ye göre, Allah Teâlâ'nın sübûti sıfatlarla nitelenmesi O'nun kıdemi ile ilgilidir. Zira kadîm olmak kemâl sıfatlara sahip olmayı gerektirir. İşte bu sebeple Allah Teâlâ hay, âlim ve kâdir gibi sıfatlarla nitelenir ancak zıtlarıyla nitelenemez.[3]

1.3. İsimle Müsemma Arasındaki İlişki

Nesefî, Mûtezile'nin bu sıfatları inkâr etmekle gerçeği bilmezden gelen Sofistlerin safına katıldığını ifade eder.[4] Sığnâkî de sofistleri gerçekleri inkâr edenler olarak tarif eder.[5]

Sığnâkî'ye göre ism-i fâil ile mastar arasında bir ilişki vardır. İsm-i fâil mastardan türer ve mastarın içerdiği anlam bu isimde gerçekten bulunur. Örneğin kendisinde ilim bulunan kişi için "ilim sahibi" *(âlim)* demeyen bir kişi "ilim sahibi" sözünün gerçekliğini inkâr etmiş olur. O, âlimdir ancak ilmi yoktur, kâdirdir ancak kudreti yoktur demek bu nedenle bir çelişkidir.[6]

---

[1] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 21.
[2] Sığnâkî, age., vr. 47b.
[3] Sığnâkî, age., vr. 47b.
[4] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 21.
[5] Sığnâkî, age., vr. 48a.
[6] Sığnâkî, age., vr. 47b-48a.

Sığnâkî, “Allah Teâlâ âlimdir, ancak ilmi yoktur demekle zâtın da yok olduğunu söylüyor değiliz” diyen kişinin bu anlayışını doğru bulmaz. Zira Allah Teâlâ “O, öyle Allah'tır ki O'ndan başka tanrı yoktur, Görülmeyeni ve görüleni bilendir *(âlim)*”[1] ayeti ile “O, öyle bir Allah'tır ki, kendisinden başka hiçbir tanrı yoktur. O, mâlik ve sahiptir (melik), münezzehtir *(kuddûs)*, selâmet verendir *(selâm)*, emniyete kavuşturandır *(mü'min)*, gözetip koruyandır *(müheymin)*, üstündür *(azîz)*, istediğini zorla yaptıran *(cebbâr)*, büyüklükte eşi olmayandır”[2] ayetlerinde kendisini çeşitli sıfatlarla isimlendirmesi, kendisini “Allah” ismi ile isimlendirmesinden farklı bir şey değildir. Ayrıca bu isimlerin lakap olarak kullanıldığı iddiası da yanlıştır.[3]

Mûtezile'den Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'a göre, “Allah âlimdir” sözü ilminin varlığını ispat içindir. Ancak ilmi zâtıdır da der. Allah Teâlâ'nın diğer sıfatları konusunda da aynı yaklaşımı gösterir.[4] Nesefî bu düşünceye itiraz eder. Ona göre;

1. İlmi zâtıdır denirse, zâtı ilmi denmiş olur. O zaman da ilmine kulluk etmekten bahsedilmiş olur ki bu doğru değildir. Zâtı ilimdir denirse, ayrıca zâtının bulunması muhal olmuş olur. Zira ilmin kendi kendine zâttan bağımsız olarak bulunması imkânsızdır.[5]

2. İlmi zâtı ve kudretidir denirse, zâtı ilmi ve kudretidir denmiş olur. Bu durumda ilminin zâtı, kudretinin de zâtı olması gibi imkânsız bir durum ortaya çıkar. Zira ezelde bir birinden farklı zâtların varlığı kabul edilmiş olur.[6]

3. Eğer ilim zât olmuş olsaydı hay, bâkî, kâdir, semî', basîr, hâlik ve bârî isimleri de ilim olmuş olurdu. Bu durum kudret, hayat, bekâ, sem' ve basar için de söz konusu olurdu ki bu aklen kabul edilecek bir durum değildir.[7]

1.4. Sübûti Sıfatların İspatı

Nesefî'ye göre Allah Teâlâ'nın âlim ve kâdir oluşu, ilim ve kudretini ispat etmektedir. Zira sağlam ve mükemmel fiillerin sadece âlim ve kâdir olarak isimlendirilenden değil ilim ve kudreti olandan meydana gelmesi bu gerçeği ortaya

---

[1] el-Haşr, 59/22.
[2] el-Haşr, 59/23.
[3] Sığnâkî,age., vr. 48a-48b; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 205.
[4] Sığnâkî, age., vr. 48b-49a; Nesefî, age., I, 206-207.
[5] Nesefî, age., I, 205.
[6] Nesefî, age., I, 205-206.
[7] Nesefî, age., I, 206-207.

koyar.[1] Sağlam ve mükemmel fiiler ya ilmi ve kudreti olan biri sayesinde olur ya da kendisinde ilim ve kudret bulunmayan, sadece âlim ve kâdir diye isimlendirilen biri tarafından meydana getirilmiş olur. Burada ikinci olarak söylenen durumun olamayacağı açıktır. Zira taş veya çamur gibi bir şeyden herhangi bir fiil ortaya çıkmaz.

Nesefî'ye göre "Allah Teâlâ'nın hayat, ilim ve kudreti olmasaydı, içinde ulvî varlıkların, dönen yıldızların ve canlı mahlukâtın bulunduğu bu eşsiz âlemi yaratması da tasavvur edilemezdi."[2] Bütün bu şeyleri Allah dışında birinin yarattığı ne duyularla ne de vehimle ispat edilemez. Zira hayat, ilim, kudret gibi niteliklere sahip ve kendileri de yaratılmış olan bilginler toplanıp bir araya gelseler de bunu başaramazlar. Dolayısıyla hayatı, ilmi ve kudreti olmayan elbette başaramaz.[3]

Sığnâkî'ye göre sübûtî sıfatların varlığına ﴿أنزله بعلمه﴾[4] ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾[5] ve ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾[6] ayetleri delildir.[7] Ancak "tefsir sahipleri yukarıda zikredilen ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ ayetinde[8] ifade edilen ilimden maksat Allah Teâlâ'nın bildikleri (mâlum) dir. Ayetteki (إلا بما شاء) istisna ifadesinden onun ilim sıfatının olduğu değil, bildikleri olduğu anlaşılmaktadır. Zira Allah'ın ilmi Allah'ın dilemesini ifade etmez, zira Allah'ın dilemesi ve bir şeyin olmasını istemesi yaratılmış bir şeydir. Dolayısıyla bu ayet Allah'ın ilim sıfatının var olduğuna delil değildir" diye itiraz edilebilir. Hamidüddin ed-Darîr'e göre ilimden maksat bilinen (mâlum) olduğunda O'nun ilminin de olduğu kabul edilmiş olur. Zira bir söz gerçek anlamının yerinde kullanıldığında mecaz olur. Aksi halde doğru yerinde kullanılmadığı anlaşılır. Bu nedenle O'nda ilim gerçek anlamıyla vardır.[9]

Bu ayetin tefsirinde Alâeddin es-Semerkandî "Allah Teâlâ'nın yarattığı şeylerin varlığı O'nda ilim sıfatı bulunduğuna delildir" der.[10]

---

[1] Nesefî, *et-Temhid*, s. 22.
[2] Nesefî, age., s. 22.
[3] Sığnâkî, age., vr. 49a.
[4] en-Nisa, 4/166.
[5] el-En'âm, 6/124.
[6] el-Bakara, 2/255.
[7] Sığnâkî, age., vr. 49a-49b; Necmeddin en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, vr. 153a.
[8] el-Bakara, 2/255.
[9] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 49b.
[10] Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu't-te'vilât*, vr. 88b.

1.5. Allah Teâlâ'nın Sıfatları Zâtının Ne Aynıdır Ne de Gayrıdır

Allah Teâlâ'nın sıfatları zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır denildiğinde O'nun bazısıdır demek gerekmez mi? Örneğin "on" ile "bir" arasındaki ilişkide "bir" ne "on"nun aynıdır ne de ondan başka bir şey değildir, bilakis "on"un bir parçasıdır denilebilir. Bir şeyin bir kısmı o şeyin bir kısmıdır. Yani bu kısım bütünün ne aynıdır ne de gayrıdır. Zira bütün, bu ve diğer parçaların birleşmesiyle oluşmuştur. Bu durum Allah Teâlâ için imkânsızdır, zira O bir takım parçalardan meydana gelmeyi kabul etmez. Allah için bir takım parçaların varlığını kabul etmek "parça olma"nın tarifine, ayrıca bu parçanın dışında bir şey olmaması da "başka olma"nın tarifine ve parçanın aynısı olması da "aynı olma"nın tarifine göre imkânsızdır.[1]

Aynı olma ve başka olma, bu iki durumun da kabul edildiği bir mahalde söz konusu olur. Allah Teâlâ ve sıfatları için zâtının aynı veya başka olma söz konusu değildir. Zira aynı olduğunu kabul edilse "ilmi zâtıdır" demek gerekir ki, bu mümkün değildir. Oysa Allâf böyle söylemektedir. Başka olma kabul edilse bu takdirde ezelde birden fazla kadîm kabul etmek gerekir ki bu da mümkün değildir. Bu nedenle Allah'ın sıfatları ile ilgili, ne aynıdır ne de başka bir şeydir denir. Allah'ın sıfatları konusu, aralarındaki aynı da başka da olmama benzerliği yönünden "bir" ile "on" arasındaki ilişkiye benzer ancak parça-bütün ilişkisi açısından bir benzerlik yoktur.[2]

Bir şeyin bir şeyden başka oluşunun tarifine itiraz edilebilir. Bu itiraza göre başka olma, birbirinden başka olan iki şeyden birinin varlığı halinde diğerinin yokluğundan söz edilebilmesi durumudur. Örneğin cevher ve araz ayrı iki şeydir ancak cevher arazsız araz da cevhersiz düşünülememektedir. Bu durum cevherin belirli bir arazla birlikte olmaması veya belirli bir arazla olması durumunda söz konusudur. Zira cevherin şu değil de bu arazla birlikte olması mümkündür. Sığnâkî buradaki durumla "ıstıtaatın fiille birlikte bulunması" konusu arasında bir ilişki kurar. Bu da belirli bir ıstıtaat olmadığında bir fiilin varlığı düşünülebildiği gibi belirli bir fiil olmaksızın da bir ıstıtaatın varlığı düşünülebilir ilkesidir.[3]

[1] Sığnâkî, age., vr. 49b.
[2] Sığnâkî, age., vr. 50a; Hamîdüddin ed-Darîr, *el-Fevâidü'l-Pezdevî*, vr 13a.
[3] Sığnâkî, age., vr. 50a; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 127.

Nesefî'ye göre belirli olan her bir fiilin ıstıtaat olmasa da varlığı mümkündür. Allah Teâlâ bu fiili ıstıtaat olmaksızın da yaratabilir.[1]

Her sıfat zâtın ne kendisidir ne de başkasıdır denildiğinde iki zıt olan şeyin ikisinin birden yok olması *(irtifâu'm-nakizeyn)* veya bu iki zıttın bir arada bulunması *(ictimâu'n-nakizeyn)* sonucunu doğurur, diye itiraz edilebilir. Bu görüş sahibine göre bir birine zıt iki şeyin birden yok olması olur, çünkü başkası olan aynı olmayandır. Allah'ın sıfatları zâtının ne aynıdır ne de başkasıdır denildiğinde aynı olma ve başka olma birlikte ortadan kalkar. Var olanlardan zıt iki durumun birlikte ortadan kalkması imkânsızdır. Hareket ve sükûnun aynı anda yok olması gibi. İki zıt durumun bir arada toplanmasına gelince, aynı olma durumu ortadan kalkınca o şey için başka olma durumu oluşur. Bu, ret ve kabul arasında başka bir seçeneğin olmamasının zorunlu bir sonucudur. Başka olmanın bulunmaması halinde de aynı olmak söz konusu olur. Aynı olma ve başka olmayı ortadan kaldırınca da iki zıttın bir araya toplanması söz konusu olur.

Sığnâkî'ye göre bu sözler dışı saf içi bulanık sözlerdir. Çünkü aynı olma aynılığın olmadığı durumda aynı olmama durumu da aynı olmanın var olmadığı durumda söz konusu olur.

Sığnâkî, aynı olmanın başka olmayla birlikte söz konusu olması bir çelişkidir itirazına da değinir. Ona göre birbiriyle çelişik olma, ret ve kabul arasında bir tezat olduğunda söz konusudur. Oysa aynı olma ve başka olma iki niteliktir ve aralarında bir zıtlık söz konusu olmaz. Örneğin hareket ve sükûn bir birlerine zıttırlar ama çelişik değildirler. Aynı olma ve başka olma bir şeyden kalktığına dair bir delil olmadıkça kalkmaz. Fıkıh konularında delil bulunduğu takdirde bir şey aynı durumda hem varlıkla hem de yoklukla nitelenebilir. Örneğin bir adamın iki eşi olsa bunlardan birine "Hayız olursan sen ve kuman boş ol" dese kadın da "Hayız oldum" dese o kadın boş olur kuması ise boş olmaz. Bu durumda iki şeyden biri olmuş demektir; kadın hayız olmuştur ya da olmamıştır. Kadın boş sayıldığına göre o kadının hayız olduğu diğerinin ise hayız olmadığı anlaşılır. Aynı şeyde aynı anda bir birine zıt olan var olma ve yok olma halinin bir araya gelmesi iki şeyde aynı olma ve başka olmanın ortadan kalkmasından daha imkânsızdır.[2]

---

[1] Nesefî, age., I, 246.
[2] Sığnâkî, age., vr. 50b.

Sığnâkî, Allah Teâlâ'nın sıfatları ne zâtın kendisidir ne de ondan başkasıdır hükmü ile bu hükmün anlaşılması için kullanılan "on rakamı içindeki bir sayısı" örneği arasındaki ilişkiyi birbirinden ayrılık ve başkalık kavramları üzerinden izah eder.[1]

Sığnâkî, "Allah'ın sıfatları ne zâtın kendisidir ne de ondan başkasıdır demek aslında sıfatları hem O'dur, hem O'ndan başkadır, hem de o'nun bir parçasıdır demektir, zira bir şeyde bir şeyin yokluğuna hükmetmek diğer başka bir şeyin varlığını kabul etmek demektir" iddiasında bulunan birine nasıl cevap verileceğini tartışır.

Sığnâkî'ye göre, Allah'ın sıfatları ne zâtın kendisidir ne de ondan başkasıdır demekte bir çelişki yoktur. Bilakis hasmın sözünde çelişki vardır. Bizim görüşümüzün örneği "bu hayvan, ne attır, ne katırdır ne de inektir" demek gibidir. Bunda da herhangi bir çelişki yoktur. Hasmın görüşünün örneği ise; bu hayvan hem attır, hem katırdır hem de inektir demek gibidir. İşte bunda bir çelişki vardır.[2]

1.6. Mutezile'nin Sıfatlar Konusunda İleri Sürdüğü İddialar

Mutezile'nin sıfatlar konusundaki diğer itirazları ise şunlardır:

1. Mutezile'ye göre Allah'ın ne zâtı ne de sıfatları, insanın zâtı ve sıfatlarıyla aynı değildir. Yani Allah'ın zât ve sıfatları ayrı şeylerdir. Sığnâkî bu anlayışa itiraz ederken, "biz de Allah'ın zât ve sıfatlarının yaratılmışlardan ayrı olduğunu söylüyoruz ancak ayrıca zâtından başka oluşunu da reddediyoruz" der. Ve şu örnekle açıklar: "İki siyahlık düşünelim, bunların her biri beyazlıktan ayrı şeylerdir ancak bu iki siyahlıktan her biri diğerinden ayrı değildir."[3]

2. Mûtezile'ye göre, Allah'ın ilmi olsaydı ilim olmadan önce cehaletin olması gerekirdi. Sığnâkî bu anlayışın kabul edilemeyeceğini zira bir sıfatın varlığını kabul etmek bu sıfatın zıddının kendisinden önce var olmasını gerektirir denemez. Örneğin beyaz olan kar için bu halden önce siyahtı denemez.[4]

3. Mûtezile'ye göre, Allah'ın bir ilmi olması demek ilme muhtaç olması demektir. Bu anlayışa göre Allah'ın zâtı olsaydı zâta ihtiyaç duyardı demek gibi bir şey söz konusu olurdu. Ayrıca ihtiyaç bir birinden başkası olan iki şey arasında söz konusu olur, oysa Allah'ın zâtı ilminden ayrı bir şey değildir.[5]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 50b-51a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 51b.
[3] Sığnâkî, age., vr. 51b.
[4] Sığnâkî, age., vr. 51b.
[5] Sığnâkî, ag.e, vr. 52a.

4. Mûtezile'ye göre, Allah'ın ilmi olsaydı, ya ilmini bilmez cahil olur ya başka ikincil bir ilimle bilir ya da zâtıyla bilir ki, bu takdirde zâtıyla âlim olmuş olur ya da ilmi, ilmin kendisiyle bilmiş olurdu. Bu da ilim ve bilinenin aynı şey olmasını doğururdu. Kendiliğinden bilinenin varlığı mümkün olunca niçin kendinden âlimdir denemesin? Bilinenin bizzat kendisinin ilim olması mümkün olunca niçin kendisi ilim olmakla âlimdir denilmesin? Sığnâkî bu eleştiriyi şöyle cevaplar: "Bir şeyin kendisi ilim olan bir şeyle bilinir olması imkânsız değildir. Duyulur âlemde bir şeyi bilen onu kendi ilmiyle bilir. Eğer başka bir ilimle bilirse ikinci ilmin yokluğu söz konusu olur. Örneğin âlim olan bir adam bildiğini bilmezse, bildiğini bilmediği anlaşılır ki bu imkânsızdır. Bu durum duyulur ve duyulur ötesi âlemde de böyledir. İlim olmayan bir şeyle bilir sözüne gelince; O zâtı demektir ki Mûtezile'nin çoğunluğu bu düşüncededir. Ve şöyle derler: O zâtıyla âlimdir veya zâtı olan ilimle bilir. Bu takdirde ilmi zâtı olmuş olur ki, O'nun zâtı ilim değildir ve bu imkânsızdır. İlim kendisi bizzat bilinendir sözüne gelince; o takdirde ilim bilinen demek olur.[1]

5. Mûtezile'ye göre, eğer Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul etsek bu takdirde bu sıfatlar devamlı olurdu. Bu devamlılık ya bir tür devamlı oluşun varlığını gerektirir veya gerektirmezdi. Her iki durum da mümkün değildir. Birinci durumda sıfatın sıfatla bulunması sonucunu doğurur, ikinci ihtimal ise devamlı olmayan bir sıfatla devamlı olanın kabulünü gerektirir. Sığnâkî bu söze karşı: Allah Teâlâ sıfatlarıyla birlikte bâkîdir, zâtının bâkî oluşu sıfatlarının da bâkî olmasını gerektirir der.[2]

6. Mûtezile'ye göre eğer zâtının bekâsı sıfatlarının da bekâsını gerektirirse, bu takdirde tek bir bekâ ile devamlılığa sahip iki bâkînin kabul edilmesi anlamına gelir ki, bu da mümkün değildir. Nesefî, bu imkânsızlık Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında başkalık olduğunda söz konusu olur. Oysa Allah'ın sıfatları, O'nun zâtının ne aynıdır ne de başkasıdır. Bu takdirde bir birinden ayrı iki bekâ sahibinin bir bekâ ile devamlılığı imkânsızlığı oluşmaz.[3]

7. Allah'ın ilmi kendinden kaynaklanan bir bekâ ile bâkîdir demek doğrudur da Ebû'l-Huzeyl Allâf'ın, Allah kendisi ilim olan bir ilimle âlimdir demesi niçin doğru

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 52a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 52a; Nesefî, age., I, 211.
[3] Sığnâkî, age., vr. 52a-52b.

olmaz" diye bir soruya; "bu, O'nun ilmi zâtıdır demekten farklı bir şey değildir" diye cevap verir.[1]

8. Mûtezile'ye göre, Allah'ın ilmi olsaydı bu ilim ya devamlılığı imkânsız olan ya araz ya zarurî ya da kazanılmış olan bir şey olurdu. Sâbûnî'ye göre Allah'ın ilmi için devamlılığının olmaması, araz, zarûrî veya kazanılmış ilim olması söz konusu değildir.[2]

1.7. Ehl-i Hadisin Sıfatlar Konusundaki İtirazları

Ehl-i hadis, Allah ilmiyle âlimdir veya Allah âlimdir, O'nun bir ilmi vardır demekte diğer sıfatları da aynı şekilde anlamaktadırlar. Nesefî hocalarından çoğunun bu anlayışta ilmin Allah için bir alet ve araç gibi algılanması söz konusu olduğu için sakındıklarını ifade eder.[3] Ebû Mansûr Matürîdî de Allah Teâlâ zâtıyla âlim, zâtıyla hayat sahibidir der. Bu sözüyle sıfatları da yok saymış olmaz. Çünkü bütün eserlerinde sıfatları kabul ettiği görülmektedir.[4]

Sığnâkî bu fasılda Allah Teâlâ'nın Sübûtî sıfatlarını ispat ederken ayet ve hadisleri delil olarak kullanır. Ayetlerin tefsirinde *Şerhu't-Te'vîlat*, *et-Teysîr* ve *el-Keşşaf*'tan yararlanır. Bağlı bulunduğu ekolün "Allah Teâlâ'nın sıfatları zatının ne aynıdır ne de gayrıdır" şeklinde ifade edilen anlayışının ne anlama geldiğini anlatır. Mûtezile'nin sıfatlar konusundaki itirazlarını ve bunlara ilişkin cevaplarını maddeler halinde sıralar.

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 52b.
[2] Sığnâkî, age., vr. 52b-53a; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 128-129.
[3] Sığnâkî, age., vr. 53a.
[4] Sığnâkî, age., vr. 53a; Nesefî, age., I, 258.

2. Kelâm Sıfatının Ezelî Oluşu

Sığnâkî bu faslın başlangıcında kelâm sıfatının diğer sıfatlardan farklılığına işaret eder. Kelâm sıfatına göre diğer sıfatlar tezahür yönünden daha genel ve bağlayıcıdır. Ayrıca nefy ve ispatı kabul eden bir sıfattır. Örneğin kelâm sıfatıyla ilgili olarak, "Allah Musa ile konuştu başkasıyla konuşmadı" denebilir. Diğer sıfatlar ise ispatı kabul eder ancak nefyi kabul etmez. Örneğin "Allah Zeyd'i bilir ancak Amr'ı bilmez" denilemez. Zira O'nun ilmi bütün bilinenleri kapsar. Bu sebeple kelâm sıfatı diğer sıfatlardan ayrı ve hepsinden sonra ele alınmıştır.[1]

2.1. Allah Teâlâ'nın Kelâmı Ezelîdir

Sığnâkî'ye göre bu faslın amacı Allah'ın kelâm sıfatının kıdemini ortaya koymaktır. Bu durum faslın isimlendirilmesinden de anlaşılmaktadır.[2]

Nesefî'ye göre "Allah Teâlâ tek bir kelâm ile konuşandır. Bu kelâm onun ezelî sıfatı olup harf ve ses türünden değildir." Bu anlayış Nesefî'nin de dâhil olduğu ekolün kelâm sıfatı hakkındaki genel kanaatidir. "Kelâm ezelîdir" denildikten sonra ayrıca o "harf ve ses türünden değildir" demek gereksizdir. "Ezelî sıfat" ifadesinde zaten sonradan yaratılmışlık işareti olan ses ve harf türünden oluşu reddetme vardır denilebilir. Sığnâkî'ye göre bu ifadenin metinde yer almasının sebebi Hanbelî'lerin

[1] Sığnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd*, vr. 53a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 53b.

görüşünü reddetmek içindir. Zira Hanbelî'lere göre kelâm sıfatı ezelîdir, o ses ve harflerden oluşmaktadır. Onlara göre bu harf ve sesler gerçekte Allah'ın sözleridir ve yaratılmış da değildir. Diğer yandan bu ifadelerde "Kelâm cisimdir" diyen Nazzâm'a da bir cevap verilmektedir.[1]

2.2. Kelâm-ı Lafzî-Kelâm-ı Manevî Tartışması

Nesefî, Allah Teâlâ'nın kelâmının olmasını sükût ve konuşamamayı yok eden bir sıfat olarak kabul eder. Buna karşılık şöyle bir itiraz dile getirilebilir: Sükût ve konuşamama, harf ve seslerden oluşan kelâm-ı lafzî için söz konusudur yoksa Allah'ın zâtıyla kâim olan kelâmla ilgili değildir. Zira sükût, kelâm-ı manevînin değil lafzî konuşmanın zıddıdır. Kelâm-ı manevî, kelâm-ı lafzînin medlulüdür. O halde kelâm-ı manevî nasıl sükûta, konuşamamaya engel olur?[2]

Saffâr el-Buhârî'ye göre kelâm zât ile bulunan bir manadır ve konuşamama ve sükûtu reddeder. Harf ve seslere de ihtiyaç duymaz. Bu tarif hem duyulur hem de duyulur ötesi âlemde geçerli bir tanımdır. "Bir mana" oluşu sıfat oluşuyla ilgilidir ve her sıfat bir manadır. "Kendi kendine bulunması" yani zât ile kâim olması ise her sıfatın zât ile bulunuşunu ifade eder. "Konuşamama ve sükûtu reddetmesi" ifadesine gelince buradan kastedilen her iki durumun da "kelâm"ın zıddı olmasını ifade etmektedir. Dilsiz olan kişi kelâmı olmayan kişidir. Sükût da kelâmın zıddıdır. Konuşan kişi konuşma zamanında susmaz, susan kişi de suskunluk zamanında konuşamaz. Yani kelâm ve sükût bir arada bulunamaz. Buna göre kelâm-ı lafzî de kelâm-ı manevî de sükûta engeldir.[3]

Hamidüddin ed-Darîr'e göre dilsizlik zâhirî ve bâtınî olur. Hars-ı zahirî kelâm-ı zahirînin zıddıdır. Hars-ı bâtınî, kelâm-ı bâtınînin zıddıdır. Zâhirî kelâmla konuşan kişi önce kendi içinde ne söyleyeceğini düşünür. İşte bu düşünme kelâm-ı bâtınîdir. Bu da sükut-i bâtınîye engeldir.[4]

Nesefî'ye göre, kelâm; konuşanın kendisiyle birlikte bulunan manadır. Konuşan kendi içinde bu manayı düşünür. Harflerden oluşan bir takım lafızlarla bu

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 53b; Nesefî, age., I, 261.
[2] Sığnâkî, age., vr. 53b.
[3] Sığnâkî, age., vr. 54a; Saffar el-Buharî, *Telhisu'l-edille*, II, 763-764.
[4] Sığnâkî, age., vr. 54a.

manayı ifade eder. İbn Râvendî, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebû Mansûr el-Matürîdî de bu görüştedir. [1]

Nesefî'ye göre Allah Teâlâ bu sıfatıyla konuşur, emreder, nehyeder ve haber verir. Bütün bu "ifadeler" Allah'ın kelâmına delalet eder ve Allah'ın kelâmı (kelâmullah) olarak isimlendirilir. Buna göre "ifade" konuşan için kendisinde bulunan mananın bir takım lafızlarla ifade edilmesidir. İşiten için ise lafızdan hareket ederek konuşanda bulunan manadan anladığı şeydir.[2]

Sığnâkî, bu ifadelere "Kelâmullah" ismi, zâtıyla bulunan kelâmına işaret ettiği için mecazen veriliyor olsa mecaz olanın yok sayılması mümkünken burada yok sayılamamasını nasıl izah edersiniz diye soran birinin sorusunu ele alır. Sığnâkî'ye göre Kur'an ayetleri Allah'ın zâtı ile kâim olan kelâmına delalet ettiği için Kur'an'da "kelâmullah" diye isimlendirilmektedir. "Ve eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver"[3] ayetinde geçen "kelâmullah"tan maksat Allah Teâlâ'nın zâtı ile bulunan kelâmıdır. Dinde varlığı kabul edilen bir şeyle ilgili mecaz yoluyla da olsa gelen bir bilgiye insanların inanması gerekir ve reddedemezler. Örneğin müteşabih ayetlere ve naslarda ifade edilen kızma,[4] hayret[5] ve gelme[6] gibi bazı sıfatlar gerçek anlamda Allah için düşünülmeleri doğru olmasa da onlara inanmak gerekir. Zira bu sıfatlar Kur'an'da geçmektedir. Bu Kur'an ayetlerine iman edilir ve gerçek manaları Allah'a havale edilir. Yine "Dağları kazık yaptık"[7] ve "Geceyi bir örtü yaptık"[8] ayetlerine bakıldığında bu ayeti okuyan bir kimse dağı kazık olarak düşünmez. Bu ayetlerdeki kullanımlardan hareketle "kazığa oturmamaya" ilişkin söz veren biri dağa otursa yeminini bozmuş olmaz. "Örtüyü örtmeyeceğine" söz veren biri gecelese yemininden dönmüş olmaz.[9]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 54a; Nesefî, age., I, 282.
[2] Sığnâkî,age., vr. 54a.
[3] et-Tevbe, 9/6.
[4] en-Nisâ, 4/93.
[5] es-Sâffât, 37/12.
[6] el-Fecr, 89/22.
[7] en-Nebe, 78/7.
[8] en-Nebe, 78/10.
[9] Sığnâkî, age., vr. 54b.

2.3. Kelâmullah Mahlûk mudur?

Sığnâkî, “Kur’an Allah’ın kelâmı olup gayr-ı mahlûktur”[1] (القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) sözünün kullanımındaki inceliğe dikkat çeker. القرآن غير مخلوق denilmemiştir zira bu şekilde bir kullanımda harf ve seslerden oluşan ifadeler mahluk değildir diye anlaşılabilir ki Hanbeliler böyle anlamışlardır.[2]

Sığnâkî Allah Teâlâ’nın kelâmının bu kelâmı temsil eden ibarelere hulul etmediğini bu ibarelerin Allah’ın zâtı ile kâim kelâm sıfatına delâlet eden şeyler olması dolayısıyla “kelâmullah” diye isimlendirildiğini ancak harf ve seslerden oluşan ibarelerin mahlûk olduğunu ifade eder.[3]

Nesefî “sesler devamlılığı olmayan arazlardır” der. Burada “araz” olma ile “devamlılığın olmaması” aslında aynı şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla doğru bir cümle değildir denilebilir. Nesefî bu ifadeyi Cubbâî’ye bir cevap olarak kullanmaktadır. Zira Cubbâî, kelâmı yaratılmış kabul etmekle birlikte devamlılığının mümkün olduğunu söylemiştir.[4]

Nesefî “Bu arazlar dil, küçük dil ve gırtlak denilen yerlerle kâimdir” sözünde harflerin yaratılmış olduğunu delillendirmek için üç kavramın altını çizmektedir. Bunlar da: Ses, araz ve dil ile kâim olmalarıdır. Sonuç olarak dil yaratılmıştır, harfler de dille kâimdir dolayısıyla harfler de dil gibi yaratılmıştır.[5]

Diğer taraftan “mahlûk olmayan, mahlûk olanla ifade edilebilir.” Nesefî burada “mahlûk olmayan”la Allah Teâlâ’nın zâtını kastetmektedir. Daha açık bir ifadeyle O’nun zâtı “elif”, iki “lam” ve “he” harflerinin bir araya gelmesiyle oluşan ve bu haliyle mahlûk olan “Allah” kelimesiyle ifade edilebilir demektedir. Hatta farklı dillerde bu isimlendirme çeşitli şekillerde ifade edilebilmektedir. Allah Teâlâ’yı ifade eden Arapça, İbranice ve Süryânîce bir takım kelimeler Allah’ın zâtı ile kâim olan “kelâmullah”ı ifade eden lafızlardır. Bu ifadeler harf ve seslerden oluşmakla yaratılmışlık özelliği taşırlar ancak Allah’ın ezelî olan kelâm sıfatına da işaret ederler.[6]

---

[1] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 23.
[2] Sığnâkî, age., vr. 54b; Nesefî, *Tebsıratü’l-edille*, I, 284; Sığnâkî, *el-Kâfî*, I, 160.
[3] Sığnâkî, age., vr. 54b.
[4] Sığnâkî, age., vr. 55a.
[5] Sığnâkî, age., vr. 55a.
[6] Sığnâkî, age., vr. 55a; Lâmişî, *Usûlu’l-fikh*, s. 37.

2. 4. Kelâm Konusunda Mûtezile'nin Görüşü

"Allah'ın kelâmı mahlûktur, Allah onu bir mahalde yaratmış ve onunla mütekellim olmuştur" sözü Mûtezile'nin Kelâmullah konusundaki görüşünü özetler. Sığnâkî, Mûtezile karşısında kendisinin de içinde yer aldığı Ehl-i Sünnet anlayışının Kelâmullah konusundaki görüş farklılıklarının iç içelik arz eden bir takım sebeplere dayandığını belirtir.

Birinci ihtilaf noktası, Mûtezile'nin Allah'ın zâtı ile kâim bir kelâmının var oluşunu inkâr ediyor olmasıdır. Onlara göre Allah'ın kelâmı olarak ifade edilen şey harf ve seslerden oluşmaktadır bu sebeple Kelâmullah mahlûktur. Sığnâkî, bu noktada farklı düşünmediklerini ancak bu kelâmın medlulünün Allah'ın zâtı ile kâim olan kelâm sıfatı oluşu noktasından ayrıldıklarını belirtir. "Biz Kur'an mahlûk değildir derken medlulü olan Allah'ın zâtı ile kâim bulunan sıfatını kastediyoruz" der.

İkinci ihtilaf noktası, Mûtezile'nin sıfatları inkâr ediyor olmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın zâtıyla kâim olan bir sıfat olarak "kelâm"ı inkâr ederler. Mûtezile'nin çoğunluğuna göre Allah ezelde mütekellim değildir ancak sonradan kendisi için bir kelâm yaratmış ve onunla mütekellim olmuştur. Dolayısıyla O'nun kelâmı mahlûktur derler. Bu genel kanaat dışında bazıları, O'nun kelâmı harf ve ses türündendir; bazıları, harf türündendir ancak ses türünden değildir; bazıları, okuma mahallinde harf ve sesleri yarattığında mütekellimdir aksi durumda mütekellim değildir; bazıları da, levh-i mahfûzda harf ve sesleri yarattığında o şey O'nun kelâmıdır demişlerdir.[1]

Sığnâkî, Nesefî'nin sebr ve taksim yöntemini kullanarak Allah Teâlâ'nın kelâmının ezelî olup mahlûk olmayışını delillendirdiği bölümden "Ya taşımamayı gerektiren mana yok olduktan sonra, ya da yok olmadan kelâm sıfatına sahip olmuştur" taksim ifadesini ele alır. Allah'ın zâtının kelâm sıfatını taşımamayı gerektiren mânâdan veya kelâmdan hali olamayacağını izah eder. Sığnâkî'ye göre bir şeyden hâlî olma yoklukla değil var olma ile ilgili bir durumdur. Örneğin oturduğu bilinen bir kişinin ayakta olmadığı da bilinir. Kelâm da var olma ile ilgili bir durumdur ve gerçekte var olan bir sıfatla devamlılığı söz konusudur. Örneğin hareket eden *(müteharrik)*, hareket kendisiyle var olduğu için hareket edendir yoksa sükûnun bulunmamasından dolayı o hareket edici değildir. Aynı yerde hareketin yokluğu düşünüldüğünde bir sıfat olarak

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 55b; Nesefî, age., I, 259-261; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 150-152.

sükûndan söz edilebilir. Bu örneklerde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın zâtının varlığı ve ezelî oluşu kabul edildikten sonra zâtının kelâmdan hali olması durumunda kelâmın zıddı olan bir şeyle nitelenmesi gerekir ki onlar da sükût veya bir takım eksikliklerdir.[1]

Sığnâkî'ye göre Allah'ın kelâmı yaratılmıştır denildiğinde iki durum ortaya çıkar: Ya Allah'ın kelâm sıfatı yoktur denmiş olur ki bu takdirde farz oluşları Kur'an'la bilinen iman, namaz, zekât ve diğer farzlar yok sayılmış olur. Ya da hâdis olan kelâm Allah'ın sıfatıdır denmiş olur ki bu takdirde Allah Teâlâ'nın da hâdis olması gibi bir durum ortaya çıkar.[2]

Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı olmasaydı bir takım farzlar da yok sayılmış olurdu, zira isimleri yukarıda ifade edilen bu farzlar akılla bilinebilecek şeyler olmayıp ancak nassın varlığıyla bilinebilecek şeyledir. Ancak imanın farzîyetinin ortadan kalkacağı hüküm cümlesi doğru değildir. Zira *el-Kâfî* adlı eserinizin ilk bölümlerinde "fetret ehli Allah'ın varlığı ve birliğine açık deliller bulunması sebebiyle iman etmekle sorumludur"[3] diyorsunuz. Eğer kelâm Allah'ın sıfatı olmasaydı imanın farzîyetinin ortadan kalkması da gerekmezdi, çünkü bu konular size göre nassın bulunmasının zorunluluğunu gerektirmiyor. O halde Nesefî'nin, "İmanın farz kılınması, küfür ve isyanın haram olması ortadan kalkar" sözü ne anlama gelmektedir?

Sığnâkî'ye göre burada Nesefî, imanın farz kılınması, küfür ve isyanın haram olması bilgisine ulaşım kolaylığının ortadan kalkmasını kastetmektedir. Allah'ın varlığına, birliğine ve mükemmel sıfatlarla niteli olduğunu bilmek için bunlarla ilgili nassın bulunması gerekmez, ancak kâfirlerin Allah'a karşı bize niçin bir elçi göndermedin demeleri söz konusu olabilir. Ancak Allah Teâlâ bu davranışlarını tamamen inada dayandıran kâfirlerin gerekçelerini boşa çıkaracak Kur'an ayetleriyle[4] delillerini ortaya koymuştur. Sığnâkî burada peygamberlerin tebliğinin imanın farz olması için gerekli olduğunu dolayısıyla bu durumun aynı zamanda kelâm sıfatının da varlığını ispat eden bir durum olduğunu ifade eder.

Sığnâkî, Mûtezile'nin genelde Allah'ın sıfatlarını özelde kelâm sıfatının ezelî oluşunu inkâr etme sebeplerinin bu anlayışın birden fazla kadîm anlayışını *(teaddüdü*

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 55b.
[2] Sığnâkî, age., vr. 55b.
[3] Sığnâkî, *el-Kâfî*, I, 152-153.
[4] en-Nisa, 4/163, 165; el-Maide, 5/19; Taha, 20/134.

kudemâ) kabul anlamına geleceği ve ayrıca Allah'ın birliği ve adâleti ilkesine zarar vereceği düşüncesiyle reddettiklerini ifade eder.[1]

2.5. Kelâmın Mahalli Tartışması

Nesefî, kelâmın mahalli ile ilgili düşünceleri sebr ve taksim yöntemiyle ele alır: Bir ihtimal olarak kelâmın Allah'ın zâtında yaratılmasını ele alır. Allah'ın zâtı kadîmdir ve hadislere mahal teşkil etmez. Aksi halde sonradan meydana gelmiş arazları kabul eden bir kadîm görüşüne sahip olan "heyûla anlayışında olanların tasdîki söz konusu olur."[2] Sığnâkî "heyûlâ anlayışında olanları" filozoflardan bir grup olarak tanımlar. Onlara göre âlem kadîm olan bir asıldan yaratılmıştır ve bu aslı ilk madde *(hey'et-i ûlâ)* anlamında "heyûlâ" diye isimlendirmişlerdir. Sığnâkî heyûlâ anlayışına karşı çıkar ve ilk maddede bir değişimin olduğu kabul edilirse o takdirde bu maddenin kadîm olduğu söylenemez. Zira kadîm yokluğu kabul etmez.[3]

Sığnâkî, kadîm olanın arazları kabul edebileceğini bir başka ifadeyle arazların kadîmin sıfatı olabileceğini söylemek âlemin de kıdemini kabul etmek anlamına geleceği için açık bir küfürdür. Zira bu halde yaratıcının boşa çıkarılması söz konusu olur.

Nesefî, ikinci bir ihtimal olarak "ya kelâm bir mahal olmadan meydana gelmiş olur ki bu muhaldir. Çünkü sonradan meydana gelen kelâm arazdır, arazın bir mahal olmadan varlığı muhaldir."[4]

Nesefî, kelâmın mahalli ile ilgili üçüncü ihtimalin Allah'ın zâtı dışında bir mahalde olma ihtimali olduğunu söyler. Bu durumda ise kelâm bulunduğu mahallin kelâmı olmuş olur.[5]

Ehl-i Sünnetin anlayışına göre, kendisinde kelâm sıfatı bulunana mütekellim denir. Dolayısıyla kelâm sıfatı Allah'ın zâtıyla bulunan bir sıfattır, yoksa Mûtezile'nin dediği gibi Allah kelâmı kendinden ayrı bir mahalde yaratmış ve mütekellim olmuş değildir. Diğer sıfatlarda olduğu gibi kelâm sıfatının da Allah ile olan münasebeti aynıdır.[6]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 56b-57a.
[2] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 25.
[3] Sığnâkî, age., vr. 57a.
[4] Sığnâkî, age., vr. 57a.
[5] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 25.
[6] Sığnâkî, age., vr. 57b.

Bir Mûtezilî, "Allah Teâlâ kelâmını bir mahalde yarattı ve bu kelâmla mütekellim oldu" sözümüzü niçin inkâr ediyorsunuz? Oysa bir mütekellimin başka bir mahalde bulunan bir kelâmla konuşabilmesi düşünülebilmektedir. Örneğin insanlar saralı bir kimsenin konuşması için "cinlerin diliyle konuşuyor" der. Hz. Peygamber de bir sözünde: "Melek Ömer'in diliyle konuşur"[1] demiştir.

Sığnâkî saralı ile ilgili sözün bir âcizlik ifadesi olduğunu söyler. Bu sözler kâhinlerin uydurduğu itibar edilemeyecek sözlerdir. Ancak bu sözleri kâhinler değil de başkaları söylemiş bile olsa bu sözlerin cinlere ait olması düşünülemez. Hz. Ömer'le ilgili söylenen söze gelince bu meleğin bir fiili değildir. Olmuş olsa bile övünülecek bir durum da değildir, belki Ömer'in bir fiilidir. Melek bu sözü Ömer'in kalbine atmış ve Ömer'in dilinde tezahür etmiş denilebilir. Dolayısıyla bu sözün meleğe izafe edilmesi mecâzidir. Öte yandan benzer bir rivayet daha vardır ki, orada "Hak, Ömer'in diliyle konuşur" denmektedir. Burada "Hak" Allah Teâlâdır. Yoksa söylenen sözün Allah'ın kelâmı olmadığında ittifak vardır.[2]

2.6. Kelâmullah'ın Zamanla İlişkisi

Sığnâkî, muarızın duyulur âlemde henüz varlığı söz konusu olmayan birine bir şeyi emretmek veya yasaklamak nasıl mümkün değilse duyulur ötesi âlem içinde böyle bir emir ve yasağın mümkün olamayacağı şeklindeki itirazını cevaplar. Sığnâkî'ye göre Allah'ın kelâmıyla kulların kelâmı arasında bir benzerlik kurulamaz. Duyulur âlemdeki kelâm sahibi cisim, sözleri ise devamlılığı olmayan bir arazdır. Dolayısıyla duyulur âlemle duyulur ötesi âlem arasında bir eşitlik kurmak doğru değildir. Zira Allah'ın kelâmı ezelî ve devamlılığı olan bir sıfattır.[3]

Nesefî, henüz mevcut olmamış bir olayla ilgili Allah Teâlâ'nın haber verdiğini söylemek Allah'a yalan isnat etmektir diyen birine "Allah'ın haber vermesi zamana bağlı değildir"[4] diyerek cevap verir. Sığnâkî de Allah'ın kelâmının ezelî, zâtıyla kâim, zaman ve mekânla ilişkisinin olmadığını dolayısıyla O'nun kelâmının geçmiş, gelecek ve şu anla nitelenemeyeceğini bilakis kendisine haber verilenin zamanla bir ilişkisinin bulunduğunu ifade eder.[5]

---

[1] İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XII, 24; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliya*, I, 42.
[2] Sığnâkî, age., vr. 57b.
[3] Sığnâkî, age., vr. 58a-58b.
[4] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 27.
[5] Sığnâkî, age., vr. 58b.

Sığnâkî Nesefî'nin, "değişim kendisinden haber verilendedir, ezelî haberde değildir"[1] sözünü yine Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinden yaptığı nakille açıklar. Nesefî, burada bir silindirin farklı yerlerinde kendisini konumlandıran kişiyi örnek verir. Buna göre silindir, o kişinin ya önündedir, ya arkasındadır, ya sağında ya da solundadır, ama silindir yine de bulunduğu yerdedir. Burada değişim silindirde değil bilakis kişidedir.[2] Dolayısıyla değişim bilinendedir. Bize göre Allah'ın ilminde, onlara göre zât-ı ilahiyyede değişim yoktur.[3]

Hasma göre Nesefî, Allah'ın kelâmı zamanla ilişkili olmadığı gibi var olan değişim de kendisinden haber verilen şeyde olduğunu söylemektedir. Bunda bir tartışma yoktur. Tartışma zât ile kâim ezelî bir kelâmın var olup olmadığıdır. Zira harf ve seslerle okunup mushaflarda yazılı olan şeyin yaratılmış olduğunda hasımla aramızda bir ihtilaf yoktur. Geçmiş ve gelecekle ilgili verilen haberlerle ilgili naslar, iniş zamanında da mahlûktur. Oysa Nesefî değişimin haberde değil haber verilende oluşuyla izah etmeye çalışmaktadır, diyenin itirazını ele alır. Sığnâkî'ye göre, haber zât ile kâim habere işaret etmektedir. O kadîmdir ve kadîm olanda değişim yoktur.[4]

Nesefî, ﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد﴾ ayetini[5] Allah'ın haber vermesinin zamanla ilişkisine ve Allah'ın ilminde bir değişimin olmadığına delil olarak verir. Sığnâkî, ayetin ilk bölümünü "Resûlullah hayattayken Hayber seferinden geri kalmış olan bedevîlere de ki" şeklinde açıklar. Ayetin "yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağrılacaksınız" bölümünü Hz. Peygamber'in vefâtı sonrasında karşılaşılacak bir olay olarak yorumlar.[6]

Nesefî, bu ayetle Müslümanların ileride gerçekleşecek bir savaşa çağrılacaklarını ve bu çağrının da gerçekleştiğini belirtir. Bu çağrının ya Hz. Ebû Bekir'in Hanîfoğullarına karşı savaşa çağırması veya Hz. Ömer'in İranlılarla savaşa çağırması olduğunu sonuçta bu iki olayın da olup bittiğini ifade eder.[7] Sığnâkî bu

---

[1] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 27.
[2] Sığnâkî, age., vr. 59a; Nesefî, age., I, 297-298.
[3] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 27.
[4] Sığnâkî, age., vr. 59a.
[5] el-Fetih, 48/16.
[6] Sığnâkî, age., vr. 59a-59b; Necmeddin en-Nesefî, *et-Teysîr*, vr. 447a.
[7] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 27-28.

haberin inişinden kendi bulunduğu zamana kadar yedi yüz beş sene geçtiğini belirterek değişimin haberde değil haber verilenlerde olduğunu belirtir.[1]

Sığnâkî, Allah Teâlâ'nın kelâmının yaratılmış bir kelâm olduğunu iddia edenlerin iddialarına dayanak olarak sundukları "Biz, düşünüp anlamanız için onu Arapça bir Kur'ân yaptık"[2] "İnsanların hesapları yaklaştı, fakat onlar hâlâ gaflet içinde yüz çevirmektedirler,"[3] "Kendilerine Rablerinden gelen her yeni ikazı mutlaka eğlenerek dinlerler,"[4] "Rahmân'dan onlara hiçbir yeni zikir (uyarı) gelmez ki, mutlaka ondan yüz çevirici olmasınlar"[5]; "Biz bir şeyi(n olmasını) istediğimiz zaman, söyleyeceğimiz söz, sadece ona "ol" dememizdir, derhal oluverir"[6] "Bir zamanlar Rabbin meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yapacağım," demişti. (Melekler): "Orada bozgunculuk yapan, kan döken birisini mi halîfe yapacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz?" dediler. (Rabbin): Ben sizin bilmediklerinizi bilirim," dedi."[7] ayetlerini ele alır. Nesefî'ye göre hasımlar ileri sürdükleri ayetleri öz itibariyle duyulur âlem ile duyulur ötesi âlem arasında bir eşitlik kurarak ele almaktadırlar. Eşitlik cinsler arasında olur oysa bu iki âlem arasında cinsler yönünden bir eşitlik kurulamaz. Daha açık bir ifadeyle, harf ve seslerden oluşan kulların kelâmıyla harf ve ses cinsinden olmayan Allah kelâmı arasında bir benzerlik yoktur.[8]

Sığnâkî'ye göre, hasımların konuyla ilgili karşıt sorularının çoğu kelâmın sonradan yaratılmışlığını kabul üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak kelâmın harf ve seslerden oluşan kısmının sonradan yaratılmış olduğu konusunda hasımlarla aralarında bir fikir ayrılığı olmadığını ifade eder. Bu görüşünü desteklemek üzere Fahreddin er-Razi'nin *el-Erbaîn* adlı eserinden nakilde bulunur.[9] Sığnâkî konuyla ilgili tartışmayı ortadan kaldıracak yaklaşımın Matürîdî'nin yaklaşımı olduğunu belirtir. Matürîdî'ye göre kelâm mütekellimin zâtıyla kâim bir manadır. Bu anlamda duyulur ve duyu ötesi

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 59b.
[2] ez-Zuhruf, 43/3.
[3] el-Enbiyâ, 21/1.
[4] el-Enbiyâ, 21/2.
[5] eş-Şuarâ, 26/5.
[6] en-Nahl, 16/40.
[7] el-Bakara, 2/30.
[8] Sığnâkî, age., vr. 59b-60a; Nesefî, age., I, 262-263, 298.
[9] Sığnâkî, age., vr. 60a; Fahreddin er-Râzî, *el-Erbaîn*, I, 257.

âlem açısından bir farklılık yoktur, zira kelâm (kelâm-ı nefsi) gerçekte harf ve ses türünden değildir.[1]

Sığnâkî, Nesefî'nin *et-Temhîd*'te özet olarak ifade ettiği kavram ve cümleleri soru-cevap, sebr ve taksim gibi kelâm ilmine has yöntemlerle tartışır ve şerh eder. Kavramların ifade ettiği anlam ve cümlelerin tahlilinde Arap şiiriden, kendisine ait el-Muvassal, Tâceddin ez-Zernûcî'nin *el-Muvaddah* ve Cevherî'nin *es-Sıhâh* adlı eserlerinden istifade ederek semantik ve gramatik tahlillerde bulunur. Konunun şerhinde *Tebsıratü'l-edille* başta olmak üzere, Sâbûnî'nin *el-Kifâye*, Saffar el-Buhârî'nin *Telhîsu'l-edille*, Lâmişî'nin *Usûlü'l-fıkh*, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Erbaîn* adlı eserlerini kaynak olarak kullandığı görülür. *et-Temhîd*'in bütün şerhinde olduğu gibi bu fasılda da Nesefî çizgisine bağlı kalarak kelâm yapar. Konuyla ilgili kendine ait kişisel düşüncelerini (قال عبد الضعيف) ifadesini kullanarak dile getirir.

[1] Sığnâkî, age., vr. 60b; Nesefî, age.,, I, 282.

3. Tekvin ve Mükevven

Sığnâkî'ye göre Allah'ın kelâmının ezelî oluşuyla tekvin ve mükevven konusunun peş peşe gelmesinin sebebi her iki konunun da aynı ihtilafa dayanıyor olmasıdır. Bu ihtilaf ise Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim sıfatlarının var olup olmaması ile ilgilidir. Mûtezile'ye göre Allah Teâlâ, zâtı ile kâim sıfatların varlığıyla nitelenemez. Hanefî-Matürîdî çizgisinde oluşan anlayışa göre ise Allah zâtıyla kâim ezelî olan bir kelâmla mütekellim olduğu gibi zâtıyla kâim ezelî tekvin sıfatıyla da nitelenir. Bu nedenle yaratma *(tekvin)* ile yaratılan arasında bir benzerlik de yoktur, zira yaratılan *(mükevven)* hâdis, yaratma ise kadîmdir, ezelîdir.[1] Ayrıca tekvin ve mükevven konusu Hanefî-Mâtüridî gelenekle Eş'arîler arasında önemli bir tartışma konudur.

Mûtezile'ye göre ise Allah Teâlâ zâtıyla kâim kadîm sıfatlarla nitelenemez. Dolayısıyla O, ezelî bir yaratma ile de nitelenemez. Aksi takdirde yaratma da yaratılan gibi hâdis olmuş olur. Netice olarak tekvin ile mükevven aynı şeydir.[2]

Sığnâkî, Ehl-i Sünnet'in görüşünün ﴿إنما قولنا لشيء إذا أرادناه أن نقول له كن فيكون﴾ ayetine[3] dayandığını belirtir. Bu ayette Allah Teâlâ, tekvini كن mükevveni ise فيكون kelimeleri ile ifade etmiştir.[4]

[1] Sığnâkî, age, vr. 61a.
[2] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 61a; Nesefî, age., I, 306.
[3] en-Nahl, 16/40.
[4] Sığnâkî, age, vr. 61a.

Nesefî tekvini yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak olarak tanımlar.[1] Sığnâkî, bu tanımla yaratma ile ifade edilen tekvin, tahlik, halk, îcad, ihdas, ihtirâ, ibdâ gibi kavramların aynı manayı ifade ettiğini belirtir.[2]

"Nesefî metinde önce tekvin ezelîdir dedikten sonra tekvin yok olanı yokluktan çıkarmaktır, şeklinde tanımlamaktadır. Bu durumda ezelde bir şeyin ortaya çıkarılması diye bir şey söz konusu olamaz" diye itiraz edilebilir. Sığnâkî, bu anlayışın tekvinin hâdis oluşu anlayışını benimsemekten kaynaklandığını ifade eder. Onlara göre tekvin, halk ve rızık vermenin ezelî olduğu kabul edilirse yaratılanın *(mükevven-mahluk)* ve rızık verilenin de kadîm olduğu kabul edilmiş olur. Zira bu durumda yaratılan *(mükevven)* olmaksızın yaratma *(tekvin)* düşünülemez. Sığnâkî bu iddianın daha çok kulların fiilleri konusundan hareketle ileri sürüldüğünü ve bu iddia sahiplerinin "dövme" sıfatının "döven"le birlikte bulunması örneğini verdiklerini belirtir. Oysa Allah Teâlâ'nın fiilleri ile kulların fiilleri farklıdır. Zira kulların fiilleri araz iken Allah Teâlâ'nın fiilleri araz değildir. Ayrıca kulların fiillerinde devamlılık da yoktur. Oysa Allah Teâlâ'nın tüm sıfatları, fiilî sıfatları da dâhil olmak üzere, O'nun zâtı ile kâim, kadîm ve devamlılığı olan sıfatlardır. Varlıklar Allah Teâlâ'nın var olmasını murat ettiği zamanda bu sıfatlarla meydana gelirler. Bu durum âlemin ezelde var olduğunu gerektirmez. Yani insan, dövülen biri bulunmadıkça döven olmakla nitelenemez ancak Allah Teâlâ yaratılan (mahlûk) bir şey bulunmasa da yaratmakla nitelenebilir.[3]

Saffâr el-Buhârî'ye göre Allah Teâlâ كن emriyle tekvinin, فيكون ifadesiyle de mükevvenin varlığından haber vermektedir ve bu şekildeki kullanım tekvin ile mükevvenin ayrı şeyler olduğuna işaret eder. Diğer taraftan Allah Teâlâ'nın ezelde كن emri, bir şeyin vakti geldiğinde olmasını istemesi anlamına gelir, diye yorumlar. Burada söz konusu olan kelâmla ilgili olarak da Saffâr el-Buhârî, "Allah Teâlâ ezelde mütekellimdir ancak bu kelâmın keyfiyeti bilinemez" der. Bir şey vakti gelip de olduğunda "ol" iradesine uygun olarak meydana gelir. Bu durumda sonradan olan ve yaratılanın kadîm olması gerekmez.[4]

---

[1] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 28.
[2] Nesefî, age., s. 28.
[3] Sığnâkî ,age, vr. 61b.
[4] Sığnâkî, age, vr. 61b; Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-edille*, II, 766-767.

Matürîdî ayette geçen (كن) emrinin hemen arkasından (فيكون) ifadesinin yer almasını “yaratmadaki sürat” olarak yorumlar.[1]

Sığnâkî’ye göre, Allah “ezelde yarattı”, “ezelde rızık verdi” ve “ezelde yaptı” denilemez, aksi takdirde bu yaratılanın, yapılanın ve rızık olarak verilenin kadîm olduğu anlaşılır. Birden fazla kadîmin varlığını reddeden bir ifadeyle; “O, ezelî olarak yaratıcıdır”, “ezelî olarak yapandır” ve “ezeli olarak rızık verendir” denir.[2]

Nesefî, tekvin, tahlîk, halk, îcad, ihdas, ihtirâ ve ibdâ kelimelerinin eş anlamlı kelimeler olduğunu hepsinin de “yok olanı yokluktan varlığa çıkarma” anlamında kullanıldığını ancak kendisinden önceki âlimlerin daha çok “tekvin” kelimesini tercih ettiklerini belirtir.[3] BuSığnâkî de bu söze bir delil olarak hocası Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî’den (ö. 693/1293) bir nakilde bulunur. Hâfizüddin el-Buhârî’ye göre yaratma için dört şey gereklidir; bilmek, güç yetirmek, istemek ve yapmak. Bilmek ilmin, güç yetirmek kudretin, istemek iradenin, yapmak da yaratmanın *(tahlîk)* amacıdır.[4]

Sığnâkî’ye göre, “tekvin, âlemin ve onun her bir parçasının yaratılmasıdır” sözü yaratmanın *(tekvin)* Allah Teâlâ’nın zâtı ile kâim sıfatı oluşunu ifade eder. Sığnâkî, cümlede cins oluşu ifade eden “ve her bir parçası” ولكل جزء من أجزائه ifadesinin “âlem”den sonra yer almasının ne gibi bir anlamı vardır sorusunu ele alır. Nesefî, bu ifadeyle heyûlâ anlayışını benimseyenlere cevap vermektedir. Zira heyûlâ anlayışına sahip olanlar âlem ile kendisinden yaratıldığı şeyi birbirinden ayırır ve bu şey dışındakileri âlem olarak tanımlar. Nesefî, bu ifadeyle bütünü söyleyip bütünün bir parçası anlaşılmasın diye özellikle “âlem” ve “onun her bir parçası” ifadelerini ayrı ayrı kullanma ihtiyacı duymuştur.[5]

3.1. Tekvin ve Mükevven Konusundaki Görüşler

Sığnâkî İslam düşünce tarihi içinde ortaya çıkan mezheplerin genelde Allah’ın sıfatları özelde ise tekvin ve mükevven konusundaki görüş farklılıklarına değinir:

---

[1] Sığnâkî, age, vr. 61b; Maturidi, *Te’vilatü’l-kur’an*, II, 307, V, 105, VIII, 111, IX, 136, XII, 115; Hamîdüddin ed-Darîr, *Fevâidü’l-Pezdevî*, vr. 25a.
[2] Sığnâkî, age, vr. 61b.
[3] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 28.
[4] Sığnâkî, age, vr. 61b.
[5] Sığnâkî, age, vr. 62a.

Filozoflar, Mûtezile ve Neccâriyye, Allah Teâlâ'nın ne zâtî ne de fiilî sıfatlarını kabul ederler.

Eş'arîler sıfatlar arasında farklı bir ayrım yaparak ilim, kudret, irâde gibi sıfatları Allah'ın zâtı ile kâim sıfatlar olarak kabul ederken, tekvin, tasvir, ihyâ ve imâte gibi fiilî sıfatları Allah'ın zâtı ile kâim olmayan sıfatlar olarak kabul ederler. Ayrıca Eş'arîler teaddüdü kudemâ oluşur iddiasıyla tekvinin kadîm sıfat oluşunu da reddederler.[1]

Yukarıda adı geçen fırkalar tekvini Allah'ın zâtı ile kâim sıfat olarak kabul etmemekle birlikte tekvin ile mükevvenin bir veya farklı oluşu konusunda görüş ayrılığı içindedirler. Eş'arîlere göre tekvin ile mükevven birdir. Mûtezile'ye göre ise tekvin, mükevvenin ötesinde bir manaya sahiptir. Nesefî, Ehl-i Hadis'ten Küllâbiye ve Kalânisiyye'nin de tekvin ve mükevvenin bir olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Ayrıca, Ebü'l-Huzeyl el-Allâf, Bişr b. Mu'temir, Muammer gibi Mûtezile'nin büyük âlimleri ve İbn Râvendî ile Kerrâmiyye de tekvin ve mükevven konusunda Mûtezile gibi düşünmektedirler.[2]

3.2. Tekvinin Mahalli ve Zamanı

Tekvin ve Mükevven konusunda diğer bir ihtilaf noktası da tekvinin mahalli konusudur. İbn Râvendî'ye göre tekvin herhangi bir mahalde bulunmaksızın kâimdir. Kerrâmiyye'ye göre ise tekvin Allah'ın zâtıyla kâim olmakla birlikte sonradan yaratılmıştır.[3]

Tekvinin yaratılmış olduğunu kabul edenler de Allah Teâlâ'nın ezelde râzık, musavvir ve muhyî olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mûtezile, Neccâriyye ve Ehl-i Hadis kelâmcılarının çoğuna göre Allah Teâlâ mahlûku yaratana kadar hâlik değildi, demektedirler. Allâf'a göre, ezelde hâliktır demek gelecekte yaratacaktır demektir. Kerrâmiyye'ye göre ise Allah Teâlâ ezelde yaratıcılıkla (الخالقية) hâlik, rızık vericilikle (الرازقية) rezzaktır. Diğer sıfatlar da bu şekildedir. Kısaca, Yaratıcılığı (الخالقية), yaratmaya kudretinin var olması olarak kabul etmektedirler.

---

[1] Sığnâkî, age, vr. 62a-62b.
[2] Sığnâkî, age, vr. 62b; Nesefî, age, I, 306; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 182-183.
[3] Sığnâkî, age, vr. 62b; Nesefî, age, I, 306.

Hanefî-Maturîdî anlayışında ise Allah Teâlâ ezelde zâtıyla kâim bir yaratıcıdır. O'nun âlim, kâdir, hay, sem'i ve basîr oluşu da böyledir. Netice olarak Allah Teâlâ'nın bütün sıfatları ezelîdir ve bu sıfatlarla ezelde nitelidir.[1]

Hasımlara göre, Allah Teâlâ'nın hay, bâkî, kâdir, âlim, semi' ve basîr oluşu O'nun zâtî sıfatlarıdır ve ezelîdir, ancak hâlik, râzık, musavvir, muhyî ve mumît oluşu ifade eden fiilî sıfatları ise sonradan yaratılmıştır.[2]

Bu genel değerlendirmeden sonra Sığnâkî hasımların, Allah Teâlâ'nın ezelde mütekellim oluşu konusunda farklı görüşler benimsediklerini ifade eder. Ehl-i hadise göre Allah Teâlâ ezelde mütekellimdir. Çünkü kelâm sıfatı zâtî sıfatlardandır. Mûtezile'ye göre ise ezelde mütekellim değildir. Çünkü kelâm fiilî sıfatlardandır. Sığnâkî'ye göre bu ihtilafın sebebi, zâtî sıfatlarla fiilî sıfatların tarifinden kaynaklanmaktadır: Mûtezile'ye göre zâtî sıfat, Allah Teâlâ'dan nefyedilmesi mümkün olmayan sıfatlardır. İlim sıfatı buna örnek olarak verilebilir. Zira Allah Teâlâ şunu bildi denir de şunu bilemedi denemez. Oysa fiilî sıfatlar böyle değildir. Yani fiilî sıfatlar Allah Teâlâ'dan nefyedilebilir. Buna da yaratma fiili örnek olarak verilebilir. Zira Allah Teâlâ Zeyd'i bir erkek çocuk olarak yarattı, ancak Amr'ı yaratmadı diyebiliriz. Bu türden olan diğer sıfatlar da böyledir. Örneğin Allah Teâlâ Kur'an'da ﴿ولا يكلمهم الله يوم القيامة﴾[3] ve ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العصر﴾[4] buyurmaktadır. Bu ayetlerde Allah Teâlâ'dan kelâm ve irade nefyedilmektedir. Dolayısıyla her iki sıfat da fiilî sıfattır ve hâdistir. Eş'arîlere göre ise, bir sıfat Allah Teâlâ'dan nefyedildiğinde noksanlık ortaya çıkıyorsa bu zâtî sıfattır. Örneğin hayat nefyedildiğinde ölüm, ilim nefyedildiğinde cehalet ortaya çıkar. Dolayısıyla bu sıfatlar zâtî sıfatlardır. Diğer taraftan bir sıfat nefyedildiğinde noksanlık ortaya çıkmıyorsa o sıfat fiilî sıfattır. Örneğin ihyâ, halk, rızık nefyedildiğinde bir noksanlık ortaya çıkmaz. Dolayısıyla bu tarife göre irâde ve kelâm zâtî sıfatlardandır. Zira irade nefyedildiğinde cebr, kelâm nefyedildiğinde sükût ortaya çıkar. Bu şekilde olan sıfatlar hâdis değil kadîmdir. Sonuç olarak Eş'arîlere göre bütün sıfatlar zât ile kâim ezeli sıfatlardır.[5]

---

[1] Sığnâkî, age, vr. 62b.
[2] Sığnâkî, age, vr. 63a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 308-309.
[3] el-Bakara, 2/174; Âl-i İmrân, 3/77.
[4] el-Bakara, 2/185.
[5] Sığnâkî, age, vr. 63a; Nesefî, age, I, 308-309.

3.3. Tekvin ile Mükevven Aynı Değildir

Nesefî'ye göre "Tekvin ve mükevvenin bir olduğuna hükmetmek, vurma ile vurulanın, kırma ile kırılanın yeme fiili ile yenenin aynı olduğuna hükmetmek gibidir ki bunun yanlışlığı açıktır. Tekvin ile mükevven ilişkisi de böyledir."[1] Dilcilere göre fiil, fail ve meful arasında bir ilişki vardır. Fâil, kendisiyle bir fiil bulunduğu için fâildir. Dövme ile dövülen ve kudret ile makdur arasında var olan ilişkide olduğu gibi mef'ul de fiil kendisi üzerinde gerçekleştiği için mef'uldür. Kudreti olmayan bir kâdir düşünülemediği gibi kudretle ilişkisi olmayan bir makdur da düşünülemez. Ancak fiil ile mef'ul aynıdır denemez.[2]

Sığnâkî, tekvin ile mükevvenin aynı olması durumunda olması imkânsız ihtimalleri maddeler halinde sıralar. Bu durumda:

1. Âlem kendinin yaratıcısı olur.

2. Halk, hâlikiyyet ve mahlûkiyyet bir ve aynı manadadır. Bu durumda yaratma da yaratan da yaratılan da âlem olmuş olur.

3. 4. ve 5. Yaratıcının yok sayılması, ondan istiğna ve mahlûkatın varlığının Allah'a bağlı olmasının yanlışlanması söz konusu olur.[3]

Son maddelerde (3, 4 ve 5. maddeler) sıralanan hususlar hepsi birden âlemin yaratıcısının Allah olmadığını ifade etmektedir. O halde niçin birden fazla madde ile ifade edilmiştir diye itiraz edilebilir. Sığnâkî'ye göre "Yaratıcının etkisizleştirilmesi" (تعطيل الصانع) Dehriyye'ye; O'ndan müstağnî olma (اثبات الغنية) âlemin kıdemini kabul edenlere; "mahlukatın varlığının Allah'a bağlı olmasının yanlışlanması", (ابطال تعلق المخلوقات به) "Allah âlemin yaratıcısı değildir" diyenlere bir cevap oluşturmaktadır. Ayrıca Sığnâkî'ye göre "tekvin mükevvenle aynı olsaydı" sözü iki muhalin daha varlığına işaret etmektedir:[4]

1. "Eğer tekvin mükevvenle aynı olsaydı Allah'ın âlemin yaratıcısı olmasını gerektiren herhangi bir delil bulunmazdı"[5]

---

[1] Sığnâkî, age, vr. 63a; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 29.
[2] Sığnâkî, age, vr. 63a-63b.
[3] Sığnâkî, age, vr. 63b; Nesefî, age., s. 29.
[4] Sığnâkî, age, vr. 63b.
[5] Sığnâkî, age, vr. 63b; Nesefî, age., s. 29.

2. “Eğer tekvin mukevvenle aynı, mükevven de Allah’ın zâtıyla kâim olmadığına göre, bu durumda Allah zâtıyla kâim olmayan bir tekvin ile mükevvin olamazdı.”[1]

Sığnâkî bu iki ihtimali daha önce saydığı ihtimaller içine katarak tekvin ile mükevvenin aynılığına ilişkin muhal ihtimal sayısını yediye çıkarır.[2]

Nesefî, tekvin ile mükevvenin aynılığı kabul edilmediğinde âlemin kadîm olduğunu kabul etmek gerekir diyenlere “Bir şeyin yapılmasında etkisi olmayan bir zâtın kendisi dışındakilerden önce olması, ikincinin varlığının, birinci tarafından yaratılmış olmasını gerektirmez” diye cevap verir. Sığnâkî bu durumu bir örnekle açıklar. Örneğin, Zeyd Amr’dan sonra yaratılmışsa Amr’ın Zeyd’e önceliğinden hareketle Amr Zeyd’in yaratıcısıdır denemez. Dolayısıyla gerçekte tekvin ile mükevvenin aynı olduğunu söylemek âlemin kadîm olduğunu söylemektir.[3]

Nesefî, Eş’arîlerin çelişki içinde olduklarını söyler. Zira Eş’arîler, Mûtezile’ye “Allah Teâlâ kelâmını bir mahalde yarattı ve mütekellim oldu” sözleri sebebiyle reddettiklerini belirtir. Eş’arîler Allah’ın zâtının başka bir mahalde bulunan bir sıfatla nitelenmesini muhal görürler. Zira bu durumda bu sıfatla nitelenen zât değil sıfatın bulunduğu mahal olmuş olur. Örneğin “sâkin” kendisiyle sükûnun bulunduğu kimseye verilen bir isimdir. Diğer taraftan Eş’arîler, “yaratıcı ile yaratma eylemi arasında bir ilişki yoktur” diyerek bir çelişki içine düşmektedirler. Bunun sebebi ise Eş’arîlerin Allah’ın zâtı ile kâim manaların varlığını imkânsız görmeleridir.[4] Sığnâkî bu konuda Eş’arîlerin yanlışlığının temel bazı konulardaki yaklaşım hatalarından kaynaklandığını belirtir. Bu hataları üç başlıkta toplar:

1. Eş’arîler, “Sâkin ismi, kendisinde sükûn bulunan kimseye verilen bir isimdir” örneğinde olduğu gibi genelde benimsedikleri bir manadan türeyen bir niteliğin bu mananın kendisinde bulunduğu kişiye bir nitelik olması prensibini burada terk etmektedirler.

2. Kelâm, ilim ve kudret gibi Allah’ın zâtıyla kâim sıfatlarının varlığı temel kabulünü terk etmektedirler.

---

[1] Sığnâkî, age, vr. 63b; Nesefî, age., s. 29
[2] Sığnâkî, age, vr. 63b.
[3] Sığnâkî, age, vr. 63b.
[4] Sığnâkî, age, vr. 64a; Nesefî, *Tebsıratü’l-edille*, I, 328.

3. İnkâr fiili hem yaratma hem de inkâr fiili olarak kabul edilecek olursa, inkâr eden bu fiille küfrün yaratıcısı olur ya da küfür fiilinin yaratıcısı kâfir olmuş olur. Eş'arîler eğer birincisini söylüyorsa Allah Teâlâ inkârı kâfirde yaratmakla asıl kendisi kâfir olmuş olur. Bunu kabul edenin kâfir olması açıktır. Yok eğer ikincisini söylüyorsa bu taktirde de kul küfrünün yaratıcısı olmuş olur. Bu durum da kulların fiilleri konusundaki görüşlerini terk etmiş olurlar. Oysa Eş'arîler fiillerin Allah tarafından yaratıldığı konusunda Hanefî-Mâturîdî anlayışıyla benzer bir anlayışa sahiptirler.[1]

Nesefî, kendisi sıfat olan herhangi bir renkten hareketle yaratma *(tekvin)*, yaratılan *(mükevven)* ve yaratıcı *(mükevvin)* arasındaki ilişkiyi örneklendirir.[2] Sığnâkî bu bölümde Nesefî'nin sözlerini kendine ait ifadelerle yeniden kurgular. Bu durum zaman zaman Sığnâkî'nin başvurduğu bir yöntem olarak şerhin diğer fasıllarında da görülmektedir. Ancak Sığnâkî, bu üslubunda konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak sınıflandırmalar yapmaktadır. Örneğin siyah sıfatından hareketle yaratma *(tekvin)* sıfatının anlatıldığı bölümde siyahlık için dört muhtemel yönden bahseder: Siyahlık, hem bir renktir, hem siyahlıktır hem yaratmadır hem de yaratılandır. Bu sınıflandırmadan sonra siyahlıkla *(tekvinle)* Allah arasındaki ilişkiyi ele alır:

1. Siyah rengin bizzat kendisi aynı şeydir. Yani o hem bir renk, hem siyahlık hem de yaratmadır. O takdirde siyahlık (tekvin) Allah ile birlikte bulunmaz.

2. Eğer yaratma zâtı ile bulunmadığı halde Allah yaratıcısıdır denirse bu durumda onunla siyah renge bürünmüş olur.

3. Eğer Allah'ın zâtıyla birlikte bulunmadığı için, onunla siyah renge bürünmesi imkansız ise yine zâtıyla bulunmadığı için onunla yaratıcısı olması da imkansızdır. Zira sebepte ortak olan hükümde de bir birine ortak olur.

Ayrıca yaratma sıfatı kendisiyle birlikte bulunmadığı halde O yaratıcıdır diyen kimse işi tersine çevirerek siyah renk zâtıyla birlikte bulunmadığı halde siyahla renklenmiştir ancak yaratıcısı da değildir diyenden daha iyi durumda değildir.[3]

Sığnâkî, Allah'ın yaratma sıfatı zâtı ile kâim olmasa da yaratmayla nitelenebilir, çünkü yaratma medh içeren bir sıfattır, renkle nitelenemez çünkü zem ifade eder ve yaratılmışların niteliğidir. Size göre ise Allah ezelde âlemi yaratmamış

---

[1] Sığnâkî, age, vr. 64a.
[2] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 30.
[3] Sığnâkî, age, vr. 63a-64b; Nesefî, age, s. 30.

olsa da medh sıfatı olduğu için ezelde yaratma sıfatıyla nitelenebilir. Bu mantıkla sem' ve kelâm sıfatlarının da varlığını kabul ediyorsunuz bu durumu nasıl açıklarsınız şeklindeki bir soruyu ele alır. Sığnâkî'ye göre, yaratma sıfatı Allah'ın zâtı ile kâim olduğunda medh sıfatı olur aksi halde zem veya medh ifade etmesi arasında bir fark yoktur.[1]

Nesefî, tekvinin sonradan meydana geldiği kabul edildiğinde ya bir mahal olmaksızın meydana gelir ya da bir mahalde bulunur şeklinde iki ihtimalin varlığını tartışır.[2]

Sığnâkî, "Tekvin bir mahalde bulunduğunda Allah Teâlâ'nın bu tekvinle mükevvin olması başkalarından daha öncelikli olmazdı" şeklindeki hüküm cümlesine tekvin yaratılmış olduğunda onun bir muhdisinin olması gerekecektir ve Allah Teâlâ da muhdis olarak başkalarından elbette öncelikli olacaktır. Örneğin duyulur âlemde bir ağacı yetiştiren başkalarından nasıl daha fazla bu ağaç üzerinde hak sahibi ise Allah da bu konuda diğerlerinden önceliklidir diye itiraz eden birinin sorusunu ele alır. Sığnâkî yapılan benzetmenin yanlış olduğunu burada sâhibiyyet değil bir vasıfla nitelenme söz konusudur. Sığnâkî'ye göre bir sıfat kendisiyle nitelenen bir zât söz konusu olmadığında bu zâtın veya başkasının bu vasıfla nitelenmesi imkansızdır.[3]

Nesefî, tekvin bir mahalde olduğunda bu mahal ya Allah Teâlâ'nın zâtından başka bir mahalde olur veya Kerrâmiyye'nin dediği gibi Allah Teâlâ'nın zâtında yaratılır.[4]

Nesefî, "tekvinin kadîm olması halinde mükevven de kadîm olur" şeklindeki itirazı dile getirir ve bu anlayışın çelişkili olduğunu belirtir. [5] Sığnâkî bu görüş sahibinin Mûtezile olduğunu ifade eder. Sığnâkî çelişki yönünü açıklar. Sığnâkî'ye göre, mükevven tekvinle ilişkisi sebebiyle hâdistir. Yoksa tekvinin kadîm olması mükevvenin de kadîm olmasını gerektirmez. Muarıza göre mükevven tekvinle irtibatlandırıldığında mükevvenin yaratılmış olması gerekir. Ayrıca, mükevvenin varlığının kendisi kadîm olan tekvine bağlı olması mükevvenin de kadîm olmasını gerektirir. Sığnâkî'ye göre bir şeyle ilişkili olma durumu varlığı bu ilişkiyle irtibatlı olanın sonradan yaratılmış

---

[1] Sığnâkî, age, vr. 64b.
[2] Nesefî, age, s. 31-33.
[3] Sığnâkî, age, vr. 64b.
[4] Nesefî, age., s. 33.
[5] Nesefî, age., s. 33.

olmasını gerektirir.[1] Bu şey bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Ancak bir şeyin varlığının bir şeye bağlı olma durumu o şeyin kadîm olmasını gerektirmez. Bir birine bağlı olmayı ifade eden mukarenet, şart ve meşrut ilişkisi bağlamında kullanılan bir kavramdır. Bu anlamda şart daima meşruttan önce bulunur. Dolayısıyla mükevven ile tekvin arasındaki bir birine koşul olma durumundan hareketle, kendisi kadîm olan tekvin sebebiyle mükevvenin de kadîm olmasını gerektirmez.[2]

Sığnâkî, muarızların "tekvinin kıdemi mükevvenin de kıdemini zorunlu kılar" şeklindeki itirazlarına örnek olarak verdikleri "dövme olmadan dövülenin, kırma olmadan kırılanın olamayacağı" örneğinin burada doğru bir örnek olmadığını vurgular. Duyulur âlem ötesindeki fiil ezelîdir ve ortaya çıkış zamanına kadar devamlılığı olan bir sıfattır. Tekvin de ezelden ebede kadar devam eden bir sıfattır. Bu sıfat çerçevesinde âlem vakti geldiğinde varlık sahnesine çıkar ve yaratma ebedî olarak devam eder.[3]

Nesefî'ye göre ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ayeti[4] tekvinin kadîm mükevvenin de hâdis olduğunun delildir. Zira Allah Teâlâ كن emriyle tekvine فيكون ifadesiyle de mükevvene işaret etmektedir.[5] Burada fiil değil "söz" tekvin olarak ifade edilmiştir diye bir itiraza karşı Sığnâkî, Nesefî ve Ebu Mansur el-Maturîdî'nin كن emrini yaratmadaki sürat[6] anlamında fiil olarak kabul ettiklerini hatırlatır.

Sığnâkî Eş'arîler'in çelişkileri üzerinde durur ve bunları maddeler halinde sıralar. Buna göre:

1. Âlemin yaratılmış olması anlamına gelen كن emrinin Allah'ın zâtı ile kâim ve ezelî oluşunu kabul etmekle birlikte tekvinin hâdis ve mükevvenle aynı olduğunu iddia etmeleri bir çelişkidir.[7]

2. İçerisinde كن emrinin de yer aldığı kelâmullahın ezelî olmasının mükevvenin de ezelî oluşunu gerektirmemesidir.[8]

---

[1] Nesefî, age, s. 33.
[2] Sığnâkî, age, vr. 65a.
[3] Sığnâkî, age, vr. 65b.
[4] Nahl Suresi, 16/40.
[5] Sığnâkî, age, vr. 66a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 316.
[6] Sığnâkî, age, vr. 66a; Nesefî, age, I, 318; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, II, 307; V, 105; VIII, 111; IX, 136; XXII, 115.
[7] Sığnâkî, age, vr. 66a; *et-Temhîd*, s. 34.
[8] Sığnâkî, age, vr. 66a; age., s. 34.

3. Bir manadan türeyen isim kendisinde bu mana bulunan kişi için bir nitelik olarak kullanılabilir anlayışına sahip olmalarıdır. Sığnâkî kendisinin içinde yer aldığı mezhebin de bu görüşte olduğunu belirtir. Bu anlayışa göre Allah Teâlâ bir mahalde yarattığı kelâmla nitelenemez. Bu prensip çerçevesinde Mûtezile'nin Allah kelâmını bir mahalde yaratmış ve mütekellim olmuştur anlayışına itiraz edilmektedir. Ancak Eş'arîler Allah âlemi zâtıyla kâim olmayan bir tekvinle yaratmıştır diyerek Mûtezile'nin görüşünü destekler şekilde konumlanmaktadırlar. Bu sebeple Eş'arîler'in tekvinin hâdis ve mükevvenle aynı oluşu yönünde bir takım tereddütleri ve şüpheleri olduğu anlaşılmaktadır:[1]

1. Eş'arîlere göre Allah Teâlâ, fiillerini kudretiyle yokluktan çıkardığını ifade ettiği ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾ ayetiyle[2] ulûhiyette birliğine delil getirmektedir. Bu ayette fiilerinin tezahürü (meful) için "yaratma" (الخلق) mastarını kullanmaktadır. Yani kudretinin sonucunda ortaya çıkan için mecaz olarak "Bu Allah'ın kudretidir" denilebilir. Bir kimse Allah'ın zâtına mahsus bir sıfatı üzerine yemin etse yemini geçerlidir. Örneğin "Allah'ın yaratması üzerine yemin ederim" dese yemini geçerli olur, "Allah'ın yarattığı üzerine yemin ederim" dese yemini geçerli olmaz. Sığnâkî'ye göre birisi "Allah'ın yaratması üzerine yemin ederim" dese yemini geçerli olmaz. Zira bu ifadede "yaratma" ile kastedilen "yaratılan"dır. Ancak ben bu sözle Allah'ın yaratma sıfatını kastediyorum derse o zaman geçerli bir yemin olur.

2. Eş'arîlere göre fiil mefule ihtiyaç duyar. Bunun sonucu olarak fiil ezelde varsa meful de ezelde ya vardır veya yoktur. Eğer varsa âlemin kıdemi, yoksa yokluk meful olmuş olur. Sığnâkî bu tereddütü Eş'arîlerin içinde bulundukları bir çelişki olarak izah eder. Ona göre fiille meful arasındaki ilişki farklılık arz edebilir. Örneğin "ona emrettim o da emr olundu" cümlelerinde olduğu gibi "emir" kelimesi geçişli bir fiildir. Allah'ın âleme ezelde "ol" emri söylenmeden önce âlem olmakla emr olunmamış ve yok durumdadır. Ancak var olma vakti geldiğinde yokluktan varlık sahnesine çıkar. Sığnâkî bu durumu mükellefiyet çağına gelmemiş birisi için teklifin mükellefin akıl baliğ olması yani kişinin var ve buluğ çağına gelmesi ile geçerlilik kazanmasına benzetir.

---

[1] Sığnâkî, age, vr. 66a.
[2] Lokman, 31/11.

Sığnâkî bu fasılda özellikle Hanefî-Mâtürîdî gelenekle Eş'arîler arasında önemli bir ihtilaf noktası olan tekvin-mükevven konusunu Eş'arîlerin çelişkisi bağlamında tartışır. Konuyu *Tebsıratü'l-edille*, Sâbûnî'nin *el-Kifaye*, Saffar el-Buhârî'nin *Telhisu'l-edille* ve kendisine ait *el-Vâfî* adlı eserlerden yararlanarak şerh eder. Fasılda geçen kişi ve fırkalar hakkında bilgi verir. Semantik tahlillerde bulunur. Bütün izahlarını mensubu bulunduğu mezhebin kanaatleri çerçevesinde dile getirir. Konuya ilişkin ayetlere ve tefsirlerine yer verir.

4. İrâde Sıfatının İspatı

Dileme (المشيئة) ve isteme (الطلب) anlamına gelen[1] irâde ilim, kudret ve tekvin ile birlikte yaratma ile ilişkili olan sıfatlardan biridir. Nesefî eseri *et-Temhîd*'te bilinçli bir tercihle tekvin konusundan sonra irâde konusuna yer vermektedir. Zira irâdenin olmadığı durumda cebrden söz edilir. Allah Teâlâ yaratma konusunda mecbur değildir. Bu nedenle tekvin ispat edildikten sonra irâdenin de varlığının ortaya konulması gerekmektedir.

"Tekvinle irâde arasında böyle bir ilişki varsa irâde konusunu ayrıca bir fasılda ele almaya gerek duymadan tekvin içerisinde anlatılabilirdi" denilebilir. Ancak Sığnâkî'ye göre bu iki fasılda işlenen konular hakkında mezheplerin ittifak ve ihtilaf noktaları farklılık arz etmektedir. Örneğin Eş'arî'ler tekvinin hâdis ve fiilî sıfatlardan, irâdenin ise kadîm ve zâtî sıfatlardan olduğunu; Neccâriyye, irâde konusunda Allah'ın zatıyla mürîd olduğunu söylerken tekvin konusunda bu şekilde düşünmemektedir. Mûtezile'nin geneli, tekvin mükevvenin aynıdır derken irâde konusunda irâde muradın aynıdır dememektedir. Bu sebeplerle irâde sıfatı ayrıca ele alınmıştır.[2]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 67b.
[2] Sığnâkî, age., vr. 67b.

Nesefî, âlemin yaratıcısı, âlemi kendi hür seçimi ile yaratmıştır sözüyle bir önceki “tekvin-mükevven” faslıyla bu fasıl arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Bu mantıkla düşünüldüğünde sanki Allah âlemi tekvinle yarattı ancak bu tekvin O’nun irâdesiyle gerçekleşti denilmektedir.[1]

Terim olarak irâde, zorlanma ve mecbur olmaktan uzak olma anlamlarını içerir. İrade, sahibinin maksadı ve hür seçimini gerektirir. Bu sıfatla nitelenen yaptıklarında hür bir seçime sahip ve zorlanma ve mecbur olmaktan uzaktır. Kerrâmiyye, irâde ile meşîeti birbirinden ayırmıştır. Ona göre meşîet Allah’ın ezeli sıfatıdır ancak irâde ise meşîet dışında bir şeydir. Onlara göre irâde kadîm olan zatta sonradan yaratılmıştır.[2]

4.1. Allah Teâlâ İrâde Edendir

Nesefî, Allah irâde edendir *(Mürîd)* sözüyle Nazzam ve Kâ’bî ile onları görüşlerinde destekleyen Bağdat Mûtezilesi’nin görüşünü reddetmektedir.[3] Onlara göre Allah Teâlâ gerçek anlamda değil ancak mecaz yoluyla irâde ile nitelenebilir. “Allah şunu diledi” sözünün anlamı Allah bir mecburiyet ve zorlama olmaksızın yaptı demektir. Eğer bu, Allah dışındaki birinin/veya bir şeyin fiili olsaydı Allah bu fiili yapmakla emir olunmuş olurdu. Zira Mûtezile’ye göre irâde bir arzudur. Eğer Allah irâde eden (mürîd) olsaydı aynı zamanda arzu eden *(müştehî)* de olmuş olurdu. Onun arzu eden olmayışı mürîd olmadığına da delildir derler.[4]

Sığnâkî, Mûtezile’nin “Allah Teâlâ’nın irâdesi kulların fiillerine izafe edildiğinde bundan emir kastedilir” anlayışına itiraz ederken ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا﴾ ayetini[5] delil olarak gösterir. Eğer burada Allah’ın irâde etmesinden emir kastedilmiş olsaydı bu ayetin anlamı “Eğer Rabbin emretseydi yerdekilerin hepsi iman ederdi” şeklinde olurdu. Bu durumun yanlışlığı iki yönden ortadadır:

1. Allah iman etmeyen kişiye iman etmeyi emretmemiştir. Bu durumda imanın terk edilmesi isyan olarak nitelenemez.

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 67a.
[2] Sığnâkî, age., vr. 67a; Nesefî, *Tebsıratü’l-edille*, I, 373-374, 378.
[3] Sığnâkî, age., vr. 67b; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 24-25.
[4] Sığnâkî, age., vr. 67b; Nesefî, *Tebsıratü’l-edille*, I, 375.
[5] Yûnus, 10/99.

2. Kendisine imanı emrettiği herkesin iman etmiş olması gerekirdi. Hâlbuki iman etmesini emrettiği kişilerden çoğunun iman etmediği ortadadır. Bu durumda bir çelişki ve gerçeğin inkârı söz konusudur.[1]

Yine Sığnâkî, Mutezile'nin irâdeyi arzu *(şehvet)* olarak tanımlamasına da itiraz eder: Buna göre "arzu" bir tür irâdedir ki, irâde edene haz ve benzeri bir fayda sağlar. Oysa Allah Teâlâ için böyle bir şeyden söz edilemez.[2]

Mûtezile'den Nazzâm'a göre Allah Teâlâ kötülüklere güç yetirmekle nitelenemez. Bir başka ifadeyle kötülük ve isyan Allah'ın takdir ettiği şeylerden değildir. Bu görüşüyle Nazzâm kendi gibi düşünen dostlarından ayrı düşer. Onlara göre Allah Teâlâ kötülüklere güç yetirir ancak yapmaz.[3]

Nesefî Allah'ın mürîd oluşunu ispat ederken irâdenin, yaratılacak şeyin diğer bir şekilde değil de özellikle belli bir şekilde olmasını gerektiren bir mana oluşuyla da ispat edilebileceğini belirtir.[4] Eğer irâde olmasaydı bütün yaratılmışların hepsi, özellikle de benzer cinsler, aynı vakitte ve aynı şekilde ve aynı sıfatla var olurdu. Ancak bir hikmet gereği mahlûklar peş peşe bir düzen içinde ama değişik şekillerde yaratılmışlardır. Bu durum bunu gerçekleştirenin irâde sıfatını taşıdığının delilidir. Eğer irâde olmasaydı yaratılmışların varlığı için bir zaman diğer bir zamandan bir görünüm diğer bir görünümden, bir nitelik ve nicelik başkasından daha tercih edilir olmazdı.[5] Sığnâkî'ye göre Allah Teâlâ mahlûkatı farklı şekil, nitelik ve niceliklerle yarattığını:

﴿فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع﴾[٦]

﴿ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود﴾[٧]

﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾،[٨]

﴿والنخل باسقات﴾[٩] ve ﴿ومن الأنعام حمولة وفرشا﴾[١٠]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 67b; Nesefî, age., I, 377.
[2] Sığnâkî, age., vr. 67b; Nesefî, age., I, 377.
[3] Sığnâkî, age., vr. 67b; Şehristânî, *el-Milel*, I, 77.
[4] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 35.
[5] Sığnâkî, age., vr. 67b; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 374.
[6] en-Nûr, 24/45.
[7] el-Fâtır, 35/27.
[8] et-Talak, 65/12.
[9] Kâf, 50/10.
[10] el-En'âm, 6/142.

ayetleriyle ifade etmektedir. Dolayısıyla mahlûkatın şu veya bu nitelik ve nicelikte yaratılmış olması bunları yaratanın irâde sahibi olmasını gerektirir.[1]

4.2. Allah Teâlâ'nın İrâdesi Ne Hâdis ve Ne de Bir Mahalle Muhtaçtır

Nesefî, Allah Teâlâ'nın irâde sahibi oluşunu ispat ettikten sonra bu irâdenin hâdis olup olmaması veya bir mahalde bulunup bulunmaması ile ilgili görüşleri tartışır:

1. Nesefî'ye göre Allah'ın mürîd olması Neccâriyye'nin kabul ettiği gibi zatıyla mürîd olması anlamına gelmez. Aksi halde zatı irâde olmuş olur.[2]

2. Nesefî, Basra ekolüne mensup Mûtezile'nin iddia ettiği gibi 'Allah herhangi bir mahalli olmayan bir irâde ile mürîd değildir' sözünü de reddeder. Basra ekolünden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim bu görüştedirler. Nesefî burada başta Nazzâm ve Kâ'bî olmak üzere Bağdat ekolüne mensup Mutezile'nin farklı düşündüklerine işaret etmektedir.[3] Zira Nazzâm ve Kâ'bî'ye göre Allah Teâlâ gerçek anlamda irâde ile nitelenemez. Ancak kulların fiilleri açısından mürîd olmakla nitelenebilir fakat burada mürîd olmakla Allah'ın emreden ve nehiy eden oluşu kastedilmektedir.[4]

Basra ekolü mensuplarına göre irâde yaratılmış ise birinin yaratması olmadan meydana gelmesi muhaldir.[5] Eğer Allah bu âlemi yaratılmış bir irâde ile yaratmış olsaydı böyle bir irâde sebebiyle; ya bu irâde Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmiştir, ya kendi kendini yaratmıştır (yani O'nun irâdesi olmaksızın meydana gelmiştir)[6] ya da Allah dışında bir başkası tarafından yaratılmıştır demek gerekirdi. Eğer birinin yaratmasıyla meydana gelmemiştir denirse bu yaratıcının işlevsiz kılınması anlamına gelir.[7]

Sığnâkî, eğer irâde Allah dışındaki bir şeyin yaratmasıyla meydana gelmiştir denirse bu takdirde doğabilecek ihtimalleri ele alır:

1. Bu başkası da kadîm olacağı için teaddüd-i kudemâ oluşur.

2. Bu başkası kendisi muhdestir yani kendi kendine meydana gelmiştir denirse bu âlemin bir yaratıcısı olmaksızın kendi kendine oluşmuştur anlayışına benzer ki bu

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 68a.
[2] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 35-36.
[3] Sığnâkî, age., vr. 67b-68a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 379-380.
[4] Şehristânî, *el-Milel*, s. I, 52.
[5] Nesefî, age., s. 36.
[6] Nesefî, age., s. 36.
[7] Sığnâkî, age., vr. 68a; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 36; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 380.

imkânsızdır. Eğer bir yaratıcısı vardır fakat buna ilişkin bir irâdesi yoktur, denildiğinde yaratıcının o şeyi yaratmakla mecbur olması gibi yanlış bir durum ortaya çıkar. Eğer onu Allah yaratmıştır denirse Allah bunu ya irâdesiyle ya da irâdesi olmaksızın yaratmıştır denebilir. Eğer irâde ile yaratmıştır denirse bu ikinci, üçüncü, dördüncü irâde gibi sonsuza dek süren bir problem haline dönüşür. Bu da âlemin varlığını sonsuza dek süren bir takım yaratılmışlara dayandırma sonucuna götürür ki bu da imkânsızdır.[1]

3. Nesefî, Kerrâmiyye'nin "Allah kendi zatında hadis bir irâde ile de mürîd değildir" sözünü de reddeder. Bu anlayış yaratıcının hâdis veya âlemin de kadîm olduğu anlamına gelir ki bu iki düşünce de küfürdür.[2]

Sonuç olarak Nesefî'ye göre Allah Teâlâ ezelî, zâtıyla kâim bir irâde ile mürîddir.[3]

[1] Sığnâkî, age., vr. 68a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 381.
[2] Sığnâkî, age., vr. 68b; Nesefî, age, I, 382.
[3] Nesefî, *et-Temhid*, s. 36.

5. Âlemin Yaratıcısı Hakîmdir

Nesefî'ye göre âlemin yaratıcısı hakîmdir ve Allah ezelde hikmet sıfatına sahiptir.

Sığnâkî hikmete verilen anlamlardan hareketle hikmetle irade sıfatı arasında bir ilişki kurar. Buna göre hikmetle ilim, yani bir şeyi tam ve mükemmel olarak bilmek kastediliyorsa bu bilmenin irade sıfatı ile ilişkisi tekvinin özellikleri bağlamında zikredilen irade ve ilimle doğrudan alakalıdır. Eğer hikmetle fiil, yani bir şeyi sağlam ve iyi yapmak kastediliyorsa bu noktada tekvinle aynı anlama gelmesi sebebiyle hikmetin irade ile bir ilişkisi vardır.[1] Böyle bir ilişki kurma aynı zamanda hikmet sıfatının ezelî oluşunu ortaya koyma çabası olarak da değerlendirilmelidir.

5.1. Hikmetle İlim Arasındaki İlişki

Nesefî, hikmetin ilim anlamında kullanımı için lügat âlimi İbnü'l-A'râbî'yi kaynak gösterir. İbnü'l-A'râbî'ye göre hikmet ilim, hakîm de alîm demektir.[2] Buradan hareketle Nesefî, eğer hikmet ilim türünden ise hakîm için alîm denilebileceğini belirtir.[3]

---

[1] Sığnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 68b.
[2] Sığnâkî, age., vr. 69a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 384; İbn Fâris, *el-Mücmelü'l-lüğa*, I, 77.
[3] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 37.

“Hakîm kelimesi alîm anlamını ifade ediyorsa ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾ ayetinde[1] aynı anlamı ifade eden iki kelimenin peş peşe kullanımı tekrar sebebiyle bir anlamsızlık ifade etmez mi?” denilebilir. Sığnâkî’ye göre hikmetin ilim manasına kullanıldığı bu yerde mutlak ilim kastedilmemektedir. Bilakis burada (nitelik ve nicelik yönünden) mübalağalı bir tür ilim veya ilim sahiplerinin sahip olduklarından çok daha farklı ve eyleme dönük bir tür ilim kastedilmektedir. Örneğin جواد فياض ve عالم نحرير demek nasıl mümkün ve bire bir aynı anlamı ifade eden kelimelerin tekrarlanması anlamına gelmiyorsa bu ayette kullanıldığı şekliyle ilim ve hikmetin peş peşe kullanımında da dil açısından bir uygunsuzluk yoktur. Yani bu ayette ilim ile hikmet bire bir aynı anlamda değildir dolayısıyla aynı anlamlı iki kelimenin peş peşe kullanımı da söz konusu değildir.[2] Sığnâkî bu izahıyla ilme nispetle hikmetin daha farklı olduğuna işaret etmektedir.

5.2. Hakîm ve Alîm İsimlerinin Kur’an-ı Kerim’deki Kullanımı

Bazı ayetlerde ilim sıfatı hikmet sıfatından,[3] bazı ayetlerde ise hikmet sıfatı ilim sıfatından önce yer almaktadır.[4] Bu takdim ve tehir nasıl açıklanabilir diye sorulabilir. Sığnâkî’ye göre, sözün bir gereği olarak takdim veya tehir söz konusu olabilir. Bu ayetler[5] tek tek incelendiğinde özellikle ilmin söz konusu olduğu yerlerde ilim, özellikle hikmetin söz konusu olduğu yerlerde de hikmetin ilimden önce yer aldığı görülür.[6]

Nesefî’ye göre, hikmet kelimesi ister ilim türünden olsun isterse fiil türünden olsun Allah Teâlâ ezelde hikmet sıfatına sahiptir.[7] Ona göre ilim ezelî olduğu gibi tekvin anlamında fiil de ezelidir.[8] Mûtezile diğer sıfatlar gibi ilim sıfatını; Eş’arîler ise fiilî sıfatların ezeli oluşunu kabul etmemektedirler.[9]

Eş’arîlere göre hikmetle ilim kastediliyorsa Allah ezelde hikmetle nitelenmiştir. Eğer fiil kastediliyorsa ezelde hikmetle nitelenemez demektedirler. Ebü’l-

---

[1] el-Bakara, 2/32.
[2] Sığnâkî, age., vr. 68b-69a.
[3] ﴿فقد خانوا الله من قبل فأمكن منهم والله عليم حكيم﴾ el-Enfal, 8/71; ﴿إن ربك عليم حكيم﴾ Yûsuf, 12/6.
[4] ﴿قالوا كذلك قال ربك إنه هو الحكيم العليم﴾ ez-Zâriyat, 51/30.
[5] Sığnâkî konuyla ilgili el-Bakara, 2/32.; el-Enfâl, 8/71. ve Yûsuf, 12/6. ayetleri örnek verir.
[6] Sığnâkî, age., vr. 69a.
[7] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 37.
[8] Nesefî, age., s. 37.
[9] Sığnâkî, age., vr. 69b.

Abbâs el-Kalânisî ise hikmeti fiili sıfatlar arasında saymış ancak ezelî olduğunu kabul etmemiştir.[1]

Sığnâki bu fasılda *et-Temhîd*'in metninin daha iyi anlaşılması amacıyla soru-cevap yöntemiyle ilim ve hikmet arasındaki farklılıklara işaret eder.

[1] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 37-38.

6. Rü'yetullah'ın İspatı

Sığnâkî, Allah Teâlâ'nın hikmetinin bir eseri olarak âhirette kullarına kendini göstermesini en yüce bir nimeti ve ikramı olarak değerlendirerek ru'yetullah konusunu Allah Teâlâ'nın hakîm oluşuyla ilişkilendirir.

Sığnâkî'ye göre rü'yetullah konusunu daha iyi anlamak için iki nokta önem arz etmektedir: Bunlardan birincisi, var olan *(mevcûd)* ve kemâl sıfatlarla nitelenen Allah Teâlâ'nın görülmesinin de mümkün olduğu gerçeğidir. Zira görülmeyi mümkün kılan görülen şeyin var olmasıdır. Kemal sıfatlarla nitelenen birinin kendisini başkalarına göstermesi de yine bu niteliklere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.[1]

İkinci nokta ise; bu fasla kadar âlemin hudûsu ve benzeri konularla Allah Teâlâ'nın sıfatlarının dünya ve âhirete dönük eserleri anlatılmış bu fasılda ise özellikle âhiretle ilgili bir konuya temas edilmiş olmasıdır.[2]

Sığnâki semantik bir tahlil olarak Sâbûnî'nin rü'yet kelimesi hakkındaki kanaatine yer verir. Sâbûnî'ye göre rü'yet kelimesinden bahsedildiğinde bir şeyin

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 69b. Sığnâkî, fıkıh usulüne dair yazdığı *el-Kâfî* adlı eserinde de bu duruma işaret etmektedir. Bkz. Sığnâkî, *el-Kâfî*, I, 235-250.
[2] Sığnâkî, age., vr. 69b.

görme duyusu ile nasılsa öyle olduğunun ispatı veya görme vasıtasıyla bilinen hakkındaki bilginin apaçık olması hali ifade edilir.[1]

6.1. Rü'yetullah Konusunda Aklî ve Naklî Deliller Vardır

Nesefî'ye göre Allah'ı görmenin mümkün olduğuna dair aklî deliller mevcuttur.[2] Nesefî'nin fasla bu cümleyle başlamasının sebebi konunun bu cümle etrafında dönüyor olması ve hasımların Allah'ın görülmesini aklen mümkün görmüyor oluşlarıdır.[3]

Nesefî'ye göre, mü'minlerin âhiret yurdunda Allah'ı görmelerinin gerçekleşeceğine dair naklî deliller vardır.[4] Sığnâkî'ye göre "âhiret yurdu" ifadesiyle görmenin âhirette olacağına ilişkin bir sınırlama yapılmaktadır. Zira Allah'ın görülmesinin gerçekleşeceğine işaret eden naslarda görmenin bu dünyada değil de âhirette gerçekleşeceği vurgulanmaktadır.[5] Bu naslardan birinde ﴿وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة﴾[6] buyurularak görmenin âhirette olacağı ifade edilmektedir.

Nesefî'ye göre, Allah ne bir mekânda, ne karşı bir yönde olmaksızın, görme ışınları ulaşmaksızın veya Allah ile O'nu gören arasında bir mesafe olmaksızın görülecektir.[7] Sığnâkî'ye göre bu cümle içerisinde muhaliflerin de iddialarında dile getirdikleri görülmenin beş şartı sayılmaktadır. Bunlar; görülenin bir mekânda, bir yönde, karşı tarafta, bir uzaklıkta bulunmasıdır. Burada mesafe kelimesiyle görenle görülen arasında görülmeyi mümkün kılan belli bir uzaklık kastedilmektedir. Bu şartlardan beşincisi de görenin gözünden çıkıp görülene ulaşan bir tür ışık/ışındır. Sığnâkî'ye göre yukarıdaki şartlar sebebiyle muhalifler Allah'ın görülmesini reddetmektedir. Nesefî ise bu şartlar olmaksızın Allah'ın görülebileceğine işaret etmektedir.[8]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 69b.
[2] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 38.
[3] Sığnâkî, age., vr. 69b.
[4] Nesefî, age., s. 38.
[5] Sığnâkî, age., vr. 69b.
[6] el-Kıyâme, 75/23.
[7] Nesefî, age., s. 38.
[8] Sığnâkî, age., vr. 69b-70a.

6.2. Rü'yetullahın Aklen ve Naklen Mümkün Olmadığı İddiası

Nesefî, akıl açısından Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu gösterecek delillerin bulunduğunu iddia edenlerin Mûtezile, Neccâriyye ve Hâricilerin bütünü, Râfizîlerden Zeydiyye olduğunu ifade eder.[1]

Allah'ın görülmesini reddedenlere göre Allah'ı görmenin mümkün olmadığının aklî delilleri yukarıda sayılan görme ile ilgili temel prensiplerdir. Zira bu prensipler Allah hakkında düşünülemeyecek şeylerdir. Ayrıca Allah'ı görmenin mümkün olmadığını ifade eden naslar da vardır. Bu naslardan birinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ [2] Bu âyette idrake konu olmamakla övünme vardır ki o da görmedir. Yokluğuyla övünülen şey hem bu dünya hem de âhiret için geçerlidir. Dolayısıyla görmenin varlığı muhalin değişmesine bağlı olduğu için imkânsızdır.[3]

6.3. Rü'yetullah Konusu ile İlgili Nasların Yorumu

Nesefî'ye göre Ehl-i Hakkın bu konudaki delili ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ âyetinde[4] ifade edildiği şekliyle Hz. Mûsa'nın Rabbinden O'nu görmeyi istemesidir.[5] Sığnâkî, bu âyetten hareketle Hz. Mûsa'nın isteği ile ilgili muhtemel durumları tartışır. Buna göre Hz. Mûsa Allah'ı görmenin mümkün olduğu bilgisine sahipti ya da bu bilgiye sahip değil, cahildi. Ancak, peygamberleri itikâdî konularda cehaletle nitelemek küfürdür. Dolayısıyla Hz. Mûsa görmenin mümkün olduğunu biliyordu ve onun için böyle bir istekte bulunmuştur.[6]

Sığnâkî, Hz. Mûsa'nın Allah'ı görme isteğinin anlatıldığı âyetle ilgili Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinde beş noktaya dikkat çektiğini belirtir. Buna göre:

1. Hz. Mûsa Allah'ın görülebileceğini biliyordu. Aksi halde Hz. Mûsa'yı cahil olmakla nitelemek söz konusu olur ki, bu da küfrü gerektirir.

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 70a; Şehristânî, *el-Milel*, I, 114.
[2] el-En'âm, 6/103.
[3] Sığnâkî, age., vr. 70a; Nesefî, age., I, 388.
[4] el-A'râf, 7/143.
[5] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 39.
[6] Sığnâkî, age., vr. 70a.

2. Allah Teâlâ ﴿لن تراني﴾ "Beni asla göremezsin" demiştir ancak "ben görülemem" dememiştir. Bilakis Hz. Mûsa'nın O'nu göremeyeceğini söylemiştir. Zira Allah'ın zatı görülemez olsaydı görülemez oluşunu haber verirdi.

3. Allah Teâlâ A'râf suresindeki ﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ [1] ifadesiyle rü'yeti, varlığı mümkün olan dağın yerinde durmasına bağlamıştır.

4. Eğer Hz. Mûsa'nın Allah'ı görme isteği O'nu bilmemekten veya hikmet dışında bir iş yapmış olmaktan dolayı olsaydı Hz. Nuh'un[2] ve Hz. Âdem'in[3] kınandığı gibi Hz. Mûsa da kınanırdı. Hatta Allah'ı bilmekten aciz olmuş olsaydı küfre düşmekle itham edilirdi. Oysa Hz. Mûsa ne cehâletle ne de küfürle itham edilemez. Allah Teâlâ kendisinin görülmesini mümkün olan bir şeye bağlamakla rü'yetin mümkün olduğuna delil getirmiştir.

5. Nesefî, A'râf suresinde geçen ﴿فلما تجلى ربه للجبل﴾[4] ifadesine dikkat çeker. Buradaki (تجلى) kelimesi görünür olmak (الظهور) anlamındadır. Ancak Maturidî görünür olmak ifadesinin Allah dışındakilerin görünür olmasından farklı olduğunu belirtir.[5] Yani görünür olmakla kastedilen gizlilikten açığa çıkmak anlamındadır. İbn Fûrek de Eş'arî'den yaptığı bir nakilde tecelli kelimesini Allah dağda bir tür görme ve canlılık yaratmış ve dağ bu özellikle Rabbini görmüştür[6] şeklinde izah eder.[7]

Nesefî'ye göre Hz. Mûsa'nın Allah'ı görme isteğinin Allah'ı tanımamaktan kaynaklandığını iddia etmek küfrü gerektirir.[8]

Allah görülmesini dağın yerinde durması gibi varlığı düşünülebilecek bir şarta bağlamıştır.[9] Dağın yerinde durması mümkün olan bir şeydir. Zira dağ bir cisimdir. Cismin bir yerde durması da mümkün olan şeylerdendir. Sığnâkî bu genel açıklamadan sonra konuyla ilgili olarak Fahreddin er-Râzî'nin *el-Erbaîn* adlı eserinden soru cevap şeklinde alıntılar yapar. er-Râzî, "Allah görülmesini mümkün bir şarta değil bilakis

---

[1] el-A'râf, 7/143.
[2] Hûd, 11/46.
[3] el-A'râf, 7/22.
[4] el-A'râf, 7/143.
[5] Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, VI, 58.
[6] İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 125, 232, 285; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 39.
[7] Sığnâkî, age., vr. 70a-70b; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 392-393; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 201-204.
[8] Sığnâkî, age., vr. 70b.
[9] Nesefî, age., s. 39.

mümkün olmayan bir şarta bağlamıştır zira dağın yerinde durması yine dağın hareketli iken yerinde durmasını gerektirir. Oysa biz biliyoruz ki hareket etmeyen cisim bir yerde duruyor demektir. Söz söylenildiğinde dağ yerinde durduğu halde görme gerçekleşmediğine göre görme mümkün olmayan bir şarta bağlanmıştır" diye soru soran bir kişiye ileri sürülen şart dağın yerinde durmasıdır, dağın yerinde durması da mümkün olan bir durumdur dolayısıyla Allah kendisinin görülmesini mümkün bir şarta bağlamıştır diye cevap verir.[1]

Sığnâkî, "Yerinde durma da hareket etme de mümkün olan şeylerdir. Dolayısıyla Allah görülmesini mümkün olan bir şeye bağlamıştır"[2] diyen Hamidüddin ed-Darîr'in cevabını daha anlaşılır ve ikna edici bulur.[3]

Sığnâkî, "Hz. Mûsa Allah'ı görme isteğini ifade ettiği sözlerle aslında kendisini tanımak için bir mucize isteğinde bulunmuştur" diye yorumlayan Kâ'bî'nin sözlerini *Tebsıratü'l-edille*'den yaptığı nakille eleştirir. Nesefî'ye göre bu yorum yanlıştır. Zira:

1. Hz. Mûsa أنظر إليها demeyip أنظر إليك demiştir.

2. لن ترى آيتي denilmemiş bilakis لن تراني denilmiştir.

3. Allah Teâlâ Hz Mûsa'ya, asasının yılana çevrilmesi, taştan su fışkırması, denizin yarılması, beyaz el gibi kendisini bilmeyle ilgili onu tatmin edecek birçok mucizeler vermiştir. Dolayısıyla başka bir mûcize istemesine gerek yoktur.

4. Eğer âyet Hz. Mûsa'nın mucize isteği olarak yorumlanacak olsaydı "eğer dağ yerinde durursa sen de benim mûcizemi göreceksin" demesi gerekirdi. Bu durumda dağın yerinde durması değil paramparça olması mûcize olurdu. Yani dağın yerinde durması bir mûcize değildir.[4]

Cubbâî ve Ebû Hâşim gibi bazı Mûtezile âlimlerine göre Hz. Mûsa Allah'ın görülemeyeceğini biliyordu. Fakat kavmi ondan Allah'ı kendilerine göstermesini istediler. Dolayısıyla Allah'ı görme isteği Hz. Mûsa'ya değil kavmine ait bir istekti. Ancak Hz. Mûsa bu isteği daha kabul edilebilir olması için kendisine nispet etmiştir.

[1] Sığnâkî, age., vr. 71a; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'l-erbaîn*, I, 281-282.
[2] Hamîdüddîn ed-Darîr, *Fevâidü'l-Pezdevî*, vr. 13a-13b.
[3] Sığnâkî, age., vr. 71a.
[4] Sığnâkî, age., vr. 71a-71b; Nesefî, age., I, 394-395.

Buna da ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ âyetini[1] delil olarak göstermektedirler.[2]

Sığnâkî bu anlayışın yanlışlığını izah ederken *Tebsıratü'l-edille* ve *el-Erbaîn*'den yararlanır:

1. Eğer Allah'ın görülmesi ile ilgili istek Hz. Mûsa değil de kavmine ait bir istek olsaydı âyetin أرهم ينظرون إليك şeklinde cevabının da لن تروني şeklinde olması gerekirdi. Bu şekildeki bir düşünce nassın açık metininde tasarrufta bulunmak anlamına gelir. O takdirde gemiye binmekle emir olunan aslında Hz. Nuh değil, Hz. İdris'ti demek; Kâbe'yi Hz. Yâkup ile İshak inşa etti demek de doğru olurdu. Allah'ı verdiği haberlerde yalanlamak anlamına gelen bu tür tasarruflar söyleyeni küfre götüren sözlerdir.

2. Eğer Allah'ın görülmesi mümkün olmadığı halde görülmesini istemek küfür olsaydı Hz. Mûsa onlara bu isteklerinin yanlışlığını ifade eden bir cevap vermekten geri durmazdı. Peygamberler gönderildikleri toplumları inanılması mümkün olmayan şeylerle baş başa bırakmaz, onları değiştirmeye çalışırlar. Zira peygamberler ümmetlerinin yanlış inançlarını tasdik için değil bilakis doğru inanç yönünde değiştirmek üzere gönderilmişlerdir. Hz. Mûsa ve kavmi denizden geçtikten sonra putlara tapan bir toplulukla karşılaşmışlar kavmi de Hz. Mûsa'dan o kavim gibi kendilerine de bir tanrı yapmasını istemelerinin hemen akabinde ﴿إنكم قوم تجهلون﴾[3] demiştir. Yani onları bu istekleriyle baş başa bırakmamış hemen düşüncelerinin yanlışlığını ifade etmiştir. Karşı düşüncedeki kişi, Hz. Mûsa onlara cevap verdi ama onun sözünü kabul etmediler ve aslında Allah'ın kendilerine tatmin edecek bir cevap vermesi için bu istekte bulundular da diyemez. Veya bu istek ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ âyetinde[4] olduğu gibi iman etmemiş ve imanlarını Allah'ın görülmesine bağlayan bir topluluğun isteğidir de denemez. Zira bu istekte bulunanlar Hz. Mûsa'nın Allah'ı görmeyi istediği sırada yanında değildi. Oysa görme isteği İsrailoğulları'ndan

---

[1] el-Bakara, 2/55.
[2] Sığnâkî, age, vr. 71b; Nesefî, age, I, 395; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 204-205; Fahreddin er-Râzî, age., I, 278.
[3] el-A'râf, 7/138.
[4] el-Bakara, 2/55.

seçilmiş yetmiş kişinin huzurunda gerçekleşmiştir. Bu kişilerin peygamberden küfrü gerektirecek bir şey istemeleri ve peygamberin de bu inancın yanlış ve küfür olduğunu izah etmesine rağmen bu izahla yetinmeyip peygamberin Allah'tan görme isteğinde bulunması düşünülemez.[1]

Fahreddin er-Râzî de *el-Erbaîn* adlı eserinde bu konuya değinir. er-Râzî'ye göre gerçekte Allah'ın görülmesini isteyenler Hz. Mûsa değil de kavmi olmuş olsaydı bu talepte bulunanların mü'min ya da kâfir olmaları ihtimali akla gelirdi. Bu kimseler mü'min olmuş olsaydı Hz. Mûsa'ya inanmaları sebebiyle böyle bir isteğin mümkün olmayan bir istek olduğunu bilir ve böyle bir istekte bulunmazlardı. Hz. Mûsa da bu soruyu kendisine nispet etme ihtiyacı duymazdı. Bu kimselerin kâfir olduğu düşünülse o takdirde de Allah Teâlâ'nın insanları ru'yet isteğinden men ettiği konusunda Hz. Mûsa'yı tasdik etmezlerdi. Her iki durumda da Hz. Mûsa'nın soruyu kendisine nispet etmesi anlamsız olurdu.[2]

Sâbûnî, ﴿فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك﴾ âyetinde[3] ifade edildiği üzere Hz. Mûsa'nın Allah'ı görme isteğinin ardından tevbe etmiş olması rü'yetin mümkün olmadığının bir delilidir diye itiraz eden birinin görüşünü ele alır. Sâbûnî'ye göre tevbe Allah'a dönmek/yönelmektir. Bu dönüş/yöneliş bazen bir hata bazen de bir arzunun yerine gelmesi için olur. Hz. Mûsa Allah Teâlâ'nın -her ne kadar mümkün olsa da- bu dünyada görülemeyeceğini öğrendiğinde rü'yet isteğinden tevbe etmiştir.[4]

Sığnâkî'ye göre ﴿فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك﴾ âyetinde[5] Hz. Mûsa, Allah'ın güç ve kudret yönünden ne kadar yüce olduğunu ifade etmektedir. Korku anında Allah'ı anmak korkuyu hafifletir. Ayrıca bu âyette Hz. Mûsa'nın "تبت" demesi dehşete düşüren görüntü karşısında "Allah'a döndüm" anlamındadır. Yoksa işlenen bir günahtan tevbe etmek anlamında değildir.[6]

Sâbûnî *el-Müntekâ* adlı eserinde "Hz Mûsa, Allah'ın kelamını bu dünyada işitilebilir bulurken görülmesine nasıl ihtimal verilmez" şeklindeki muhtemel bir

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 72a; *Tebsıratü'l-edille*, I, 395-396.
[2] Sığnâkî, age., vr. 72a; Fahreddin er-Râzî, age., I, 280.
[3] el-A'râf, 7/143.
[4] Sığnâkî, age., vr. 72a; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 206-207.
[5] el-A'râf, 7/143.
[6] Sığnâkî, age., vr. 72a.

soruyu ele alır. Kelâm, içinde emir ve yasakları barındırır ve bu haliyle o bu dünyadaki imtihanla doğrudan ilgilidir. Oysa Allah'ın görülmesinin bu dünyada gerçekleşmesinin insanın imtihanıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Ayrıca "kelâm" sıfatlar konusuyla, rü'yet ise zât-ı ilâhî ile ilgilidir.[1]

Sığnâkî, âyette geçen "لن" ifadesinin te'kid mi te'bid mi ifade ettiği ile ilgili değerlendirmeleri Sâbûnî ve Alâeddin es-Semerkandî'nin eserlerinden alıntılarla açıklar. Buna göre "لن تراني " ifadesindeki لن olumsuzluğu te'kid içindir yoksa "ebedîlik" ifade etmez. Bu şekildeki kullanıma ﴿فقولي إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيّا﴾ âyettindeki [2] kullanım örnek olarak verilebilir.[3]

Sığnâkî, Allah Teâlâ'nın görülmesinin imkânı ile ilgili aklî delilleri aktardıktan sonra dünyada Allah'ı görme konusuyla ilgili Kâ'bî'nin itirazını dile getirir. Sığnâkî Allah'ın dünyada da görülmesinin mümkün olduğunu ancak bu dünyanın imtihan yurdu olması sebebiyle âhirette görülmesinin daha doğru olduğunu buna da bir engel bulunmadığını ifade eder. Kâ'bî Hz. Mûsa'nın tevbesini işlenen bir günah sebebiyle değil de dağların yerle bir olmasından kaynaklanan bir şaşkınlıkla Allah'a karşı duyulan bir yönelme ihtiyacı olarak yorumlamaktadır. Hz. İbrahim'in ﴿والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين﴾ [4]ve Hz. Mûsa'nın ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ [5]ifadeleri de bunu desteklemektedir. Bu âyetlerden de anlaşıldığı gibi Hz. Mûsa Allah'ın yüceliğini görünce O'na tevbeye yöneldi ve O'na karşı kendisinde bir güven oluştu. Necmeddin en-Nesefi ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ ifadesini "dünyada değil ama âhirette müminler tarafından görülmenin Senin bir vadin olduğunu tasdik edenlerin ilkiyim" şeklinde yorumlamaktadır.[6]

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 72b; Sâbûnî, *el-Münteka min ismeti'l-enbiyâ*, s. 72.
[2] Meryem, 19/26.
[3] Sığnâkî, age., vr. 72b; Alâeddin es-Semerkandî, age., vr. 308a-310b, 477b; Sâbûnî, *el-Münteka*, s. 69-73; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 198-209.
[4] eş-Şuarâ, 26/82.
[5] el-A'raf, 7/143.
[6] Sığnâkî, age., vr. 72b; Necmeddin en-Nesefî, *et-Teysîr*, vr. 206a.

Nesefî, Ehl-i Hakkın Allah'ın görülmesinin imkânı ile ilgili getirdiği delillerden ikincisi üzerinde durur. "Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar, Rablerine bakıp durur"[1] âyetiyle Allah Teâlâ âhirette görülmesini müminlere vaad etmiştir.[2]

Nesefî'ye göre, yüze nispet edilen bakış *(nazar)* "ilâ" harf-i ceri ile geçişli kullanıldığında göz ile bakma anlaşılır. Sığnâkî "nazar" kelimesinin "ila" harf-i ceriyle kullanımının gözle bakmak değil beklemek anlamında olduğuyla ilgili şiirden verilen bir örneği ele alır:

وجوه يوم بدر ناظرات   إلى الرحمن يأتي بالخلاص

Bazı kaynaklarda Hassan b. Sabit'e nispet edilen bu şiir *Tebsıratü'l-edille* ve Fahreddin er-Razi'nin *Tefsîru'l-kebîr*'inde de yer almaktadır.[3] Sığnâkî'ye göre, şiirde "nazar" kelimesinin "bekleme" anlamına geleceğini ifade eden bir karine vardır ancak âyette "bekleme" anlamına gelecek bir karine yoktur. Aksine âyette gözle görmeye ilişkin bir karine vardır.[4]

Sığnâkî, bakma (النظر) kelimesinin ﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾ âyetinde[5] olduğu gibi gözle görme dışında bir "nazar"a işaret ettiğini söyleyen ve bakma ile görme arasında bir ayrım yaparak konuya itiraz eden muhayyel bir kişinin sorusunu ele alır. Bu kişiye göre "hilâle baktım fakat göremedim" diyen bir kişi için bakma söz konusu iken görme söz konusu değildir. Sığnâkî'ye göre yüze nispet edilen bakış "ila" harf-i ceri ile geçişli kullanıldığında gözle bakma manasına gelir. Oysa iddia sahibinin verdiği örnekte "nazar" kelimesi yüze nispet edilmemektedir. Eğer ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ âyetinde [6] olduğu gibi "nazar" kelimesi yüze nispet edilmediği halde "ila" harf-i ceri ile geçişli olduğu zaman da bu bir görmedir ve yaratılışın nasıl gerçekleştiğini bilme anlamını ifade eder.[7]

---

[1] el-Kıyâme, 75/22.
[2] Sığnâkî, age., vr. 72b; Necmeddin en-Nesefî, age., vr. 500a.
[3] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 397; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, XXX, 229.
[4] Sığnâkî, age., vr. 73a; Nesefî, age., I, 399; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 207-208.
[5] el-A'râf, 7/198.
[6] el-Ğâşiye, 88/17.
[7] Sığnâkî, age, vr. 73a.

6.4. İdrak ve Görme *(ru'yet)* Farklıdır

Nesefî'ye göre, "Gözler O'nu idrak edemez, O ise bütün gözleri idrak eder"[1] âyeti de Allah'ın görülmesini reddedenlerin dayanabilecekleri bir delil değildir. Zira burada olumsuzlanan görme değil idraktir.[2] Sığnâkî'ye göre idrak görme *(ru'yet)* demek değildir. Dolayısıyla idrakin olmaması görmenin olmaması anlamına gelmez. Zira ﴿فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال كلا إن معي ربي سيهدين﴾ âyetinde[3] idrak yokken görmenin varlığından söz edilmektedir.[4]

Nesefî'ye göre övünme, görmenin gerçekleşmesiyle birlikte idrakin nefyedilmesidir.[5] Zira zatın görülmesinin nefyedilmesinde bir övgü yoktur. Çünkü hasımlara göre arazların çoğu görülmez dolayısıyla bununla övünmenin de bir anlamı yoktur. Sığnâkî bu noktada hem *et-Temhîd*'de hem de *Tebsıratü'l-edille*'de yer alan Nesefî'nin sözlerini kullanarak açıklamada bulunur. Allah Teâlâ görülmeyi nefyederek övünmemektedir çünkü bunda övünülecek bir durum yoktur. Bilakis Allah Teâlâ bu ifadeyle sonradan yaratılmışlık alâmetlerinden olan bir sınırı ve sonu bulunuşunu nefyederek övünmüş olmaktadır.[6]

Nesefî, rü'yeti kendi başına bulunan bir zatla ilişkilendiren açısından bu açıklama doğrudur ancak rü'yeti görülenin var olma şartına bağlayan ve arazların görülmesini mümkün gören açısından böyle bir söylem doğru değildir. Zira araz görülür ama idrak edilemez. Görülme konusunda arazla aynı seviyede bulunmak Allah için bir övünme sonucunu doğurmaz. Nesefî'ye göre âyet, övgü konumundadır ve Allah'ın zatını noksanlıklardan tenzih etmektedir. Çünkü âyetin başı da sonu da bunu ifade etmektedir. Allah'ı görmenin nefyedilmesinde bir övgü yoktur.[7]

Sığnâkî, idrak görme duyusuna nispet edildiğinde rü'yeti ifade eder, bu nedenle 'onu gördüm ancak gözümle idrak edemedim' denilmez diye itiraz eden birinin itirazını ele alır. Sığnâkî'ye göre ﴿فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون ۝

---

[1] el-En'âm, 6/103.
[2] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 39.
[3] eş-Şuarâ, 26/61-62.
[4] Sığnâkî, age, vr. 73b; Necmeddin en-Nesefî, *et-Teysîr*, vr. 377a; Alâeddin es-Semerkandî, age.,, vr. 308b-309a.
5 Nesefî, *et-Temhîd*, s. 40.
[6] Sığnâkî, age., vr. 73b; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 40; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 439.
[7] Sığnâkî, age., vr. 73b; Nesefî, age., I, 438-440.

﴿قال كلا إن معي ربي سيهدين﴾ âyetleri[1] bu hükmün yanlış olduğunu gösterir. Zira âyette rü'yetin varlığı kabul edilmekle birlikte idrakin olmayabileceği ifade edilmektedir. Ayrıca ﴿وجوه يومئذ ناضرة ۝ إلى ربها ناظرة﴾ âyetlerinden[2] her gözün onu göremeyeceği ancak müminlerin O'nu görebileceğine bir işaret vardır. Dolayısıyla âyette mü'minlerin O'nu görmesini nefyeden bir durum yoktur.[3]

Sığnâkî, "Allah'ın ortağı ve çocuğunun olmayışından bahsetmek nasıl övgüye engel bir durum değilse rü'yetin imkânsızlığı da övgüye engel değildir" diyen birinin sözüne de karşı çıkar. Sığnâkî'ye göre Allah'ın çocuğunun olmayışını ifade etmek bir övgüdür ve Allah'ın böyle bir şeyden müstağni olduğunun da delilidir. Oysa Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını söylemek övgüye delil değildir. Örneğin tat, koku, acılık, cehalet ve kızma gibi durumlar var olmakla birlikte görülür şeyler değildir. Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını kabul etmek yokluk şüphesini de kabul anlamına gelir. Oysa var olan her şeyin görülmesi mümkün, yok olan her şeyin de görülmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını söylemek Allah ile yokluk arasında bir ortaklık tespit etmek demektir. Bu durumda da bir övgüden söz edilemez.[4]

6.5. Rü'yetullah Konusundaki Aklî Deliller

Nesefî, Allah'ın görülmesinin aklî delillerini ele aldığı bölümde "sebr" yöntemini kullanır.[5] Burada Allah Teâlâ'nın görülmesinin imkânına delil olabilecek sebepleri tek tek ele alır ve elemeye tabi tutar. Sonuçta görmeyi mümkün kılan mutlak mananın "var olmak" olduğu sonucuna ulaşır.[6]

Sığnâkî, cevher, cisim veya araz oluşun neden görülmede asıl sebep olamayacağı,[7] mevcut olduğu halde görülemeyen varlıkların bulunuşu var olmanın zorunlu sebep oluşuna bir engel olup olmayacağı,[8] görülmede var olma değil sonradan olmanın bir sebep kabul edilip edilemeyeceği,[9] cevher-araz birlikteliğinin görülmede

---

[1] Şuarâ Suresi, 26/61-62.
[2] el-Kıyâme, 75/22.
[3] Sığnâkî, age., vr. 74a.
[4] Sığnâkî, age., vr. 74a.
[5] Sığnâkî, age., vr, 74b; Nesefi, *et-Temhîd*, s. 40.
[6] Sığnâkî, age., vr. 74b; Nesefî, age., s. 40; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 408-409.
[7] Sığnâkî, age., vr. 74b.
[8] Sığnâkî, age., vr. 74b; Nesefî, age., I, 415-416; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 219-220.
[9] Sığnâkî, age., vr. 75a; Sâbûnî, age., s. 217-218.

bir sebep olup olmayacağı ve "görülmenin caiz ve mümkün" oluşu ifadelerinin kullanımının anlamlı olup olmadığını tartışır.[1]

Nesefî, görülmede asıl unsurun "var olma" olduğunu belirttikten sonra görülemeyen varlıkların görülememe sebebini Allah'ın o varlıkların görülmesini sağlayacak kanunları uygulamaması[2] ile açıklar. Sığnâkî bu genel yaklaşımı maddeler halinde ele alır. Buna göre:

1. Görülemeyen varlıkların görülememesi bu varlıkların görülebilmesinin imkânsızlığından değil Allah'ın görülme ile ilgili kanununu uygulamaması sebebiyledir.
2. "Var olma" görülmeyi zorunlu kılan değil mümkün olduğunu gösteren bir sebeptir.[3]

"Kudret, ilim, inançlar, düşünce, tat ve koku gibi birçok varlık görülmez. Dolayısıyla her mevcut da görülemez" diyerek görülme (rü'yet) ve var olma arasındaki ilişkiye itiraz edilebilir. Nesefî'ye göre görülme ile var olma arasındaki ilişki görülmenin imkânıyla ilişkilidir yoksa görülmenin zorunluluğuyla ilişkili değildir. Görülmenin zorunlu olması ancak Allah'ın görmeyi görme aletinde yaratmasıyla olur. Allah bir şeyin görülmesini yarattığında o şey de görülür. Aksi halde görülmez. Bu Allah'ın insanda herhangi bir eşya ile ilgili bilgi yaratmadıkça insanın o eşya hakkında bir bilgiye ulaşamamasına benzer. Ancak bu durum eşya hakkındaki bilginin imkân dâhilinde olmadığı anlamına gelmez. Çünkü görme Allah'ın insan gözünde yarattığı bir manadır. Kısaca insan gözünde oluşan görme Allah'ın yaratmasıyla oluşur. Allah da yarattığını kendi iradesiyle dilediği gibi yaratır. Yani görenle görülen arasında bir engel bulunsun veya bulunmasın Allah görmeyi gözde yaratmadığı müddetçe insan bir şeyi göremez. Ancak bir engelin varlığı durumunda görülmemeyi yaratması âdetinin bir gereğidir. Cevher, renk ve oluşlarda görülmeye engel bir durum bulunmamasına rağmen Allah görülmeyi yaratmadığı müddetçe bunlar da görülemez. Ancak bu durum bu eşyaların görülmesinin imkânını ortadan kaldırmaz.[4] Nesefî, gemi içinde seyahat eden kişinin geminin hareket ettiğini görememesini, Hz. Peygamber'in meleği görüp etrafındaki insanların onu görememesini ve ölüm halindeki kişinin ölüm meleğini

[1] Sığnâkî, age., vr. 75a; Hamîdüddin ed-Darîr, age., vr. 13a-13b.
[2] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 40.
[3] Sığnâkî, age., vr. 75b; Nesefî, age., s. 40.
[4] Sığnâkî, age., vr. 76a; Nesefî, *Tebsıraatü'l-edille*., I, 416.

görüp etrafındaki diğer insanların meleği görememesini görülmenin insan gözünde Allah'ın yaratması ile oluştuğuna örnek olarak verir.[1] Kısaca Nesefî'ye göre tüm duyuların sahip oldukları fonksiyonları Allah'ın yaratmasıyla doğrudan ilişkilidir.[2]

6.6. Allah'ın Mahlûkatı Görmesi

Nesefî'ye göre Allah Teâlâ bizi karşılıklı olma, görme ışınlarının ulaşımı, arada bir mesafe bulunması veya bir yönde bulunma gibi görülme şartlarına muhtaç olmaksızın görür.[3] Sığnâkî'ye göre bu görüş Mûtezile'nin de geneline ait bir görüştür ancak Mûtezile'den Allah bizi göremez diyenler de vardır. Sığnâkî bu sonuncuları düşüncelerinin Allah'a noksanlık nispet etmek anlamına geleceği için eleştirir. Allah'ın görmesine işaret eden ﴿الم يعلم بأن الله يرى﴾ âyeti[4] buna delildir.[5]

Sığnâkî'ye göre Allah'ın bizi görmesi konusunda karşı karşıya bulunma, arada bir mesafe olması, ışığın katılımı ve bir yönün varlığı gibi şartların bulunmasının gerekmediği konusunda ittifak vardır. Bu şartlar bir birimizi görme konusunda bulunması gereken ortak niteliklerdir zorunlu nitelikler değildir. Görme konusundaki zorunlu nitelikler vazgeçilmez unsurlardır ve bu unsurlar duyulur âlemle duyulur ötesi âlem arasında farklılık göstermez. Ancak ortak nitelikler duyulur âlemle duyulur ötesi âlem arasında farklılık gösterebilir. Bir hükme ilişkin ortak nitelikler zamana bağlı olarak değişebilir ancak zorunlu nitelikler değişmez. Bu durumun aklî ve dînî konulardaki örnekleri oldukça fazladır. Örneğin sağlam bir iş yapanın eti ve kanının oluşu ortak nitelik, canlı, bilen ve kudret sahibi oluşu zorunlu niteliklerindendir. Yukarıda verilen ortak niteliklerde duyulur ve duyulur ötesi âlemde farklılık olabilir ancak zorunlu niteliklerde bu iki âlem arasında farklılık yoktur.[6]

6.7. Rü'yetullah'ın Mümkün Oluşu Teşbihi Gerektirmez

Nesefî "eğer Allah Teâlâ görülürse görülenlere benzer şeklindeki hüküm yanlıştır" sözüyle Allah'ın görülmesinin teşbihi gerektireceği iddiasında bulunanlara cevap verir. Bu iddia sahiplerine göre tat, koku, kudret, irâde ve inançlar gibi bir takım

---

[1] Sığnâkî, age., vr. 76a; Nesefî, age., I, 416.
[2] Sığnâkî, age., vr. 76b; Nesefî, age., I, 416-420.
[3] Nesefî, *et-Temhîd*, s. 41.
[4] el-Alak, 96/14.
[5] Sığnâkî, age., vr. 76b-77a.
[6] Sığnâkî, age., vr. 77a.

özel türler görülmesi muhal olan şeylerdir. Kim Allah Teâlâ'nın görülmesinin muhal olduğunu söylerse asıl o Allah'ı bu şeylere benzetmiş olur.[1]

Sığnâkî, görülmenin teşbihi gerektireceğini iddia edenlerin ileri sürdükleri bazı soruları *Tebsıratü'l-edille*'den yaptığı nakillerle dile getirir. Bu kimselere göre; görülen her şeye işaret etmek mümkündür. Allah Teâlâ görülebilen ise O'na işaret edilmesi de mümkündür. Duyulur âlemde bir şeye işaret edilebilme görülmeyle değil o şeyin bir yönde bulunmayla ilgilidir. Görülme varken işaretin mümkün olması var olmanın niteliğidir. Dolayısıyla soruyla ortaya konmaya çalışan hüküm geçersizdir. Ayrıca Sığnâkî yaptığı nakillerde, "her görülenin bir mekânda olması gerekmez mi?" "Allah'ın görülmesi halinde tamamı veya bir kısmının görülmesi söz konusu olmaz mı?" gibi Allah'ın görülmesini reddedenlerin sorularına ve bunlara verilen cevaplara yer verir.[2]

Sâbûnî, Câfer es-Sâdık'tan gelen bir rivâyette Hz. Mûsa'nın Allah'tan kendisini görme isteğini dile getirdiğinde meleklerin ona kızdıklarını ifade eden bir rivâyetten söz eder. Sâbûnî'ye göre Allah'ın izni olmaksızın Hz. Mûsa'nın böyle bir talepte bulunamayacağını, melekler de kendi başlarına Allah'tan izinsiz bir şekilde kızgın olarak inmelerinin söz konusu olamayacağını veya sorduğu soru sebebiyle kızmış olsalar da bu durum meleklerin Allah'ın görülmesini imkânsız görmeleri sebebiyle Allah'ı bilmediklerini, Hz. Mûsa'nın ise Rabbi görmeyi mümkün görmesi sebebiyle Allah'ı bilmediği gibi yanlış bir takım sonuçlar akla getirmesi sebebiyle bu rivâyetin doğruluğuna itiraz eder.[3]

Sığnâkî bu fasılda *Tebsıratü'l-edille* başta olmak üzere Sâbûnî'nin *el-Kifâye* ve *el-Müntekâ*, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Erbaîn* adlı kelam eserleriyle Hamîdüddin ed-Darîr'in *el-Fevâid*, kendisine ait *el-Kâfî* adlı fıkıh usulü eserleri, Alaeddin es-Semerkandî'nin *Şerhu't-Te'vîlât* ve Ömer en-Nesefî'nin *et-Teysîr* adlı tefsirlerinden yararlanarak konuyu izah eder. Semantik tahlillerinde *es-Sıhâh*, *el-Müsteksâ,el-Masâdır* ve *el-Muğrib* gibi lügatler ve şiirlerden yararlanır.

[1] Sığnâkî, age., vr. 77a; Nesefi, *et-Temhîd*, s. 41.
[2] Sığnâkî, age., vr. 77b-78a; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 431, 434-435.
[3] Sığnâkî, age., vr. 78a; Sâbûnî, *el-Müntekâ*, s. 68.

İKİNCİ BÖLÜM
METNİN TAHKİKİ

1.1. Tahkikte Esas Alınan Nüshalar

Sığnâkî'nin çalışmamıza konu olan *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eserinin Türkiye Yazma Eserler Katoloğuna kayıtlı sekiz nüshasının varlığını tespit ettik. Bu eserlerin her biri, müellif nüshası olup olmaması, mukabele, tashih, mütalaa kayıtları, istinsah tarihi ve fiziki durumu gösterir çeşitli değerlendirme kriterleriyle incelenmiştir. Öncelikle belirmeliyiz ki bu sekiz nüsha arasında müellif hattıyla yazılmış bir nüsha bulunmamaktadır. Aşağıda tanıtımını yapacağımız üç nüsha tahkikte yararlandığımız temel nüshalardır. Eserin diğer nüshalarından da gerekli görüldüğünde yararlanılmıştır.

1. Tahkik çalışmamızda asıl kabul ettiğimiz nüsha İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi *Amcazâde Hüseyin* Bölümü numara 309'da kayıtlı bulunan nüshadır. Nüshanın hicrî 706 yılının 22 Muharrem Perşembe günü, mîlâdi 3 Ağustos 1306 tarihinde istinsahı tamamlanmıştır. Bu tarih kaydı eserin yazım tarihi ile ilgili verilen hicrî 8 Muharrem 706, mîlâdi 20 Temmuz 1306 tarihine yakınlığı dikkat çekicidir ve bu durum nüshanın müellife çok yakın konumda olan biri tarafından yazıya alındığına işaret etmektedir. Ancak nüshanın müstensihi bilinmemektedir. Ferağ kaydının hemen yanında yer alan بلغت المقابلة بحسب الطاقة ifadesiyle eserin mukabele edilmiş bir metin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca sayfa kenarları ile satır üstlerinde bu mukabelenin yapıldığına işaret eden oldukça fazla tashihler/düzeltmeler bulunmaktadır.

Nüshanın zahriyesinde, eser adı *Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* ve *Tesdîd şerhi Temhîd fî ilmi'l-kelâm* şeklinde belirtilir. Ayrıca çeşitli temellük kayıtları da bulunmaktadır. Nüsha 173 varak olup 257 milimetre uzunluğunda ve 187 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi 192 milimetre uzunluğunda ve 142 milimetre genişliğinde 21 satırdan oluşmaktadır. Nüsha nesih hatla istinsah edilmiştir. Meşin kaplı mukavva cildin alt ve üst kapakları üzerinde ebru uygulaması yer almaktadır. Nüshada harflerin noktaları nadiren kullanılmıştır. Amcazade Hüseyin nüshası tahkikimizde (ع) harfiyle belirtilmiştir. Tahkikte belirtilen varak numaralarında bu nüsha esas alınmıştır.

2. Tahkikimizde yararlandığımız ikinci nüsha Âtıf Efendi Kütüphanesi numara 1282'de kayıtlıdır. Nüsha hicrî Zi'l-ka'de 719, mîlâdi Aralık/Ocak 1319/1320 tarihinde Mahmud b. Muhammed b. Hamza tarafından istinsah edilmiştir. İstinsah tarihi müellifin vefat tarihi olan h. 714/m. 1314 tarihine oldukça yakındır. Bu nüshada mukabele kaydı bulunmamakla beraber Amcazâde Hüseyin nüshasından çok daha az tashih/düzeltme

içermektedir. Mukabelelerimiz sırasında oldukça güvenli bir metin olduğunu tespit ettik. Nüsha 1+183 varak olup, 175 milimetre uzunluğunda ve 143 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi 135 milimetre uzunluğunda ve 105 milimetre genişliğinde olup 20 satırdan oluşmaktadır. Talik hatla yazılmış bu nüshada harflerin noktaları nadiren kullanılmıştır.

Nüshanın zahriye kısmında eser adı, *Kitâbü't-tesdîd li's-Sığnâkî fî şerhi't-Temhîd mine'l-kelâm li'n-Nesefî* şeklinde yazılıdır. Eserle ilgili olarak da metnin *Tebsıra* sahibi Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye şerhin ise *en-Nihâye* sahibi Husameddin es-Sığnâkî'ye ait olduğu bilgisi yer alır. Bu bölümde eserin Ahmed b. Hüsameddin Hasan el-Beyâzî tarafından mütalaa edildiği ifade edilmektedir. Bu kişinin Sığnâkî hakkında bilgi sahibi olduğunu bildiğimiz Beyazîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) olma ihtimali vardır.

Vikâye varağının a ve b yüzlerinde fevâid türünden içinde iki önemli silsilenin yer aldığı bir metin vardır. Vikâye varağının a yüzünde Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî'nin (ö. 587/1191) ilmî şeceresi ve Ebû Hanife'ye nispet edilen eserlerin icazet silsileleri yer almaktadır. Verilen bilginin hemen bitiminde notun Alaeddin Ali isminde bir kişiye ait olduğunu ifade eden kayıt bulunmaktadır. Bu şecereyi önemine binaen buraya olduğu gibi alıyoruz:

أخذ الامام أبو بكر مسعود بن محمد الكاشاني (ö. 587/1191) عن الامام علاء الدين أبي منصور محمد بن أحمد السمرقندي (ö. 539/1144) عن الامام سيف الحق أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ö. 508/1115) وهو عن أبيه أبي مطيع محمد بن الفضل المعروف بمكحول النسفي (ö. 318/930) وهو عن الامام أبي الحسن علي بن محمد الرستفغني السمرقندي (ö. 345/956) وهو عن الامام أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ö. 333/944) المعروف بامام الهدى وهو عن الامام أبي بكر أحمد الجوزجاني (ö. 200/800'den sonra) وهو عن الامام أبي سليمان موسى الجوزجاني(ö. 200/800'den sonra) وهو عن الامامين أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الانصاري (ö. 182/798) وأبي عبد الله محمد بن حسن الشيباني (ö. 189/805) وهما عن امام الانام أبي حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي رضي الله عنه (ö. 150/767).

وروى الجوزجاني (ö. 200/800'den sonra) كتابي الوصية والرسالة عن الامام أبي عبد الله محمد بن سماعة التميمي (ö. 233/847)عن أبي يوسف (ö. 182/798) عن الامام الاعظم (ö. 150/767).

وروى أبو منصور كتابي الفقه الأكبر العالم والمتعلم عن الامام أبي نصر أحمد العياضي عن الامام محمد بن مقاتل الرازي (ö. 260/873'den sonra) عن الامام أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي عن الامام الاعظم . وروى الفقه الأكبر المشهور عن الامام نصير بن يحيى عن الامام أبي عصمة عصام بن يوسف البلخي عن الامام الأعظم. (من خط الفاضل علاء الدين علي ..).

Vikâye varağının b yüzünde ise Matürîdî ve Eş'arî ilmi şeceresi genel hatlarıyla verilir. Bu iki mezhebin Kitap ve Sünnetten yararlanma konusunda ortak bir anlayışa sahip oldukları ancak aralarındaki ihtilaf noktalarının temel konulardan ziyade ikincil meselelerdeki görüş farklılıklarından ibaret olduğu değerlendirmesi yer alır. Bu değerlendirmenin hemen bitiminde bu bilginin kaynağının Kınalızâde'ye ait olduğunu belirten bir kayıt bulunmaktadır. Bu bilginin kaynağının Kınalızâde Ali Efendi'ye (ö. 979/1572) ait olduğunu düşünmekteyiz. Bu ilmî silsile içerisinde kronolojik bazı hatalar varsa da önemine binaen olduğu gibi naklediyoruz:

الامام أبو منصور محمد الماتريدي (ö. 333/944) صاحب المقالات وكتاب التوحيد، مقتدي الحنفية في العقائد، وناشر مذهبه تلميذه الامام ابو الحسن الرستفغني (ö. 345/956) صاحب الارشاد وكتاب الفوائد، ثم الامام الزاهد اسمعيل الصفار البخاري (ö. 534/1139) صاحب التلخيص الاصول، ثم الامام سيف الحق أبو المعين النسفي (ö. 508/1115) صاحب التبصرة وكتاب التمهيد، ثم الامام السيد ناصر الدين السمرقندي (ö. 556/1161) صاحب المصداق ثم الامام صدر الاسلام البزدوي (ö. 493/1100) صاحب أصول التوحيد ثم الامام علاء الدين أبو منصور السمرقندي (ö. 539/1144) ثم الامام نور الدين الصابوني البخاري (ö. 580/1184) صاحب البداية والكفاية ثم الامام صدر الشريعة عبيد الله البخاري (ö. 747/1346) صاحب التعديل.

والامام أبو الحسن الأشعري (ö. 324/935-36) صاحب المقالات والاصول، مقتدي الشافعية في العقائد. وناشر مذهبه تلميذه الامام القاضي أبو بكر الباقلاني (ö. 403 / 1013) والامام ابن فورك النيسابوري (ö. 406/1015) والامام الاستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني (ö. 418/1027) ثم الامام أبو منصور عبد القاهر البغدادي (ö. 429/1037-38) ثم الامام أبو المعالي امام الحرمين (ö. 478/1085) ثم الامام فخر الدين محمد الرازي (ö.606/1210) ثم الامام سيف الدين علي الآمدي (ö. 631/1233) ثم الامام القاضي ناصر الدين البيضاوي (ö. 685/1286) رحمهم الله تعالى.

وبين الفريقين مخالفة في الاصول نادرا وفي التفاريع كثيرا بعد اتفاقهما على الأخذ من الكتاب والسنة والتئييد بالأدلة العقلية دون العكس كما ذهب إليه المبتدعة. (من خط الفاضل المعروف بقنالي زاده رحمه الله).

Meşin kaplı mukavva cildin ön ve arka kapakları üzerinde ebru uygulaması yer almaktadır. Kitabın rafa bakan üst kısmında tâlik hatla e*t-Tesdîd ala Temhîdi'n-Nesefi li's-Sığnâkî,* alt tabanda ise sülüs hatla *Kitabü't-Tesdîd* kaydı yer almaktadır.

Atıf Efendi Kütüphanesi numara 1282'de kayıtlı nüsha tahkikimizde (ط) harfiyle belirtilmiştir.

3. Tahkikimizde yararlandığımız üçüncü nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi *Carullah* Bölümünde 1207 numara ile kayıtlıdır. Hasan b. Aziz b. Sencer tarafından Safer ayı 740/ Ağustos/Eylül 1339 tarihinde istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Nüsha 1+219+1 varaktan oluşmaktadır. Yaprak boyutları 227 milimetre uzunluğunda ve 189 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi ise 199 milimetre uzunluğunda ve 131 milimetre genişliğindedir. Her bir sayfa 21 satırdan oluşmaktadır. Nüsha nesih hatla istinsah edilmiştir. Nüshanın 117b varağında metnin hoca önünde okunduğunu ifade eden sema kaydı bulunmaktadır. Harfleri noktalı ve yer yer hareke içeren metinin hamişinde oldukça fazla tashih kayıtları bulunmaktadır. Nüsha meşin kaplı olup üzerinde salbekli şemse yer almaktadır.

Nüshanın zahriye bölümünde eserin konu başlıkları ve Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî'nin (ö. 427/1035) *Kasasü'l-enbiyâ* adlı eserinden Hz. Yusuf ve rüya ile ilgili bazı nakiller yer almaktadır.

Vikâye varağının a yüzünde eserin ismi *Kitabü't-tesdid fî şerhi't-Temhîd min ilmi'l-kelam ala usûli'l-İslam min ehli's-Sünne ve'l-Cemaa'* şeklinde ifade edilmektedir.

Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Bölümü numara 1207'de kayıtlı nüsha tahkikimizde (ج) harfiyle belirtilmiştir.

Diğer Nüshalar:

Çalışmamızda yukarıda tanıtılan nüshalar yanında ek kaynak nüsha olarak aşağıda tanıtımları yapılacak diğer nüshalardan da istifade edilmiştir. Özellikle Farsça kelime ve cümlelerin doğru şekilde yazımıyla ilgili olarak bu eserlere müracaat edilmiştir.

1. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü numara 3893'te kayıtlı bulunan nüshanın istinsah tarihi VIII./XIV. yüzyıldır. Eserin Sivas'ta Sâhib Fahreddin Medresesinde İlyas b. Yakup tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. 214 varaktan oluşan nüshanın yaprak boyutları 211 milimetre uzunluğunda ve 116 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi ise 180 milimetre uzunluğunda ve 91 milimetre

genişliğindedir. Her bir sayfa 26 satırdan oluşmaktadır. Nüsha nesih hatla istinsah edilmiştir. Harfler noktalı ve harekesizdir. Eserin müellifin vefat tarihinin de içinde yer aldığı VIII./XIV. yüzyılda istinsah edilmiş olması dikkat çekicidir. Nüshanın zahriyesinde eser ismi *Kitabü't-tesdîd fî şerhi't-Temhîd li mevlânâ Hüsamüddin es-Sığnâkî* olarak kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü numara 3893'de kayıtlı nüsha tahkikimizde (د) harfiyle belirtilmiştir.

2. Râgıp Paşa Kütüphanesi numara 774'te kayıtlı nüshanın istinsah tarihi bilinmemektedir. Eserin Muhammed isminde bir müstensih tarafından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. 173 varaktan oluşan nüshanın yaprak boyutları 233 milimetre uzunluğunda ve 148 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi ise 170 milimetre uzunluğunda ve 100 milimetre genişliğindedir. Her bir sayfa 23 satırdan oluşmaktadır. Nüsha nesih hatla istinsah edilmiştir. Harfler kısmen noktalı ve harekesizidir. Nüshanın zahriyesinde eser adı *Kitabü't-tesdîd fî şerhi't-Temhîd* olarak kayıtlıdır. Bu sayfada temellük kayıtları da bulunmaktadır. Nüshanın 6a varağına kadar *et-Temhîd*'in metni de hamişte kayıtlıdır.

Ragıp Paşa Kütüphanesi numara 774'de kayıtlı nüsha tahkikimizde (ق) harfiyle belirtilmiştir.

3. Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Bölümü numara 407'de kayıtlı nüshadır. Hüseyin el-İskilîbî tarafından istinsah edilen nüshanın istinsah tarihi 1180/1766 yılıdır. 265 varaktan oluşan nüshanın yaprak boyutları 145 milimetre uzunluğunda ve 207 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi ise 70 milimetre uzunluğunda ve 150 milimetre genişliğindedir. Her bir sayfa 23 satırdan oluşmaktadır. İlk iki sayfa cetvelleri müzehheptir. Nüsha tâlik hatla istinsah edilmiştir. Harfler noktalı ve harekesizdir. Nüshanın zahriyesinde eser adı *et-Tesdîd şerhi't-Temhîd li sâhibi'n-Nihâye* olarak kayıtlıdır.

Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa numara 407'de kayıtlı nüsha tahkikimizde (س) harfiyle belirtilmiştir.

4. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt Bölümü numara 3078'de kayıtlı bulunan nüshadır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. 158 varaktan oluşan nüshanın yaprak boyutları 275 milimetre uzunluğunda ve 175 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi ise 200 milimetre uzunluğunda ve 100 milimetre genişliğindedir. Her bir sayfa 31 satırdan oluşmaktadır. Kitap serlevhalı, ilk iki sayfa cetvelleri müzehheptir. Nüshanın zahriyesinde Ebü'l-Mu'în en-Nesefi'nin *et-Temhîd*'adlı eseri üzerine

Sığnâkî'nin yazdığı şerh şeklinde bir isimlendirme kaydı yer almaktadır. Nüsha tâlik hatla istinsah edilmiştir. Harfler noktasız ve harekesizdir. Mukavva üzerine bez kaplı nüsha mikleblidir. Nüshada Farsça ibarelerin yer almadığı tespit edilmiştir.

Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt Bölümü numara 3078'de kayıtlı bulunan nüsha tahkikimizde (ب) harfiyle belirtilmiştir.

5. Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Bölümü numara 516'da kayıtlı bulunan nüshadır. Nüshanın istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. 157 varaktan oluşan nüshanın yaprak boyutları 175 milimetre uzunluğunda ve 145 milimetre genişliğindedir. Sayfa içi ise 131 milimetre uzunluğunda ve 106 milimetre genişliğindedir. Her bir sayfa 21 satırdan oluşmaktadır. Nüsha Arabî hatla istinsah edilmiştir. Harfler kısmen noktalı ve harekesizdir. Nüshanın zahriyesinde eser adı *Şerhu't-Temhîd el-müsemma bi't-tesdîd li'l-imam es-Sığnâkî* olarak kayıtlıdır. Nüsha metin açısından eksiklikler içermekte son kısımlarda ise *et-Temhîd*'in bazı bölümlerinin metni yer almaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Bölümü numara 516'da kayıtlı bulunan nüsha tahkikimizde (ر) harfiyle belirtilmiştir.

1.2. Tahkikte Kullanılan Yöntem ve İşaretler

1. Tahkik çalışmamızda en eski tarihli ve mukabele edilmiş bir nüsha olması sebebiyle Süleymaniye Kütüphanesi *Amcazade Hüseyin* Bölümü 309 numarada kayıtlı nüsha asıl kabul edilmiş ancak metin oluşturulurken tercihli metot uygulanmıştır. Metinde bu nüshanın varak numaraları esas alınmıştır. Ancak metinde geçen Farsça ifadeler başta olmak üzere okuma zorluğu veya tereddüt yaşanılan durumlarda eserin diğer nüshaları da dikkate alınmıştır.

2. Şerhe konu olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı eserinin metni **{ }** parantez içinde ve bolt olarak yazılmıştır.

3. Şerhte yer alan ayetler ﴿ ﴾ işareti içine alınıp harekelenmiş, hangi sûrede yer aldıkları ve âyet numaraları dipnotta gösterilmiştir. Ayrıca gerekli görüldüğünde asıl metinde kısmen yer alan âyetlerin bütünü de dipnotta verilmiştir.

4. Şerhte yer alan hadisler «» işareti içine alınmış, kaynağı tespit edilebilen hadislerin kaynakları ve benzer rivayetleri metinleriyle birlikte dipnotta gösterilmiştir.

5. Çalışmamızda asıl kaynak metin olarak yararlandığımız Amcazâde Hüseyin nüshasının varak numaraları /[ ] şeklinde metin içinde ve varağın başladığı yerde verilmiştir.

6. Metnin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla noktalama işaretlerinden nokta, iki nokta, virgül, noktalı virgül ve soru işaretleri kullanılmıştır.

7. Şarihin metninde kaynaklardan birebir yaptığı alıntılar iki tırnak " " içinde yazılmıştır.

8. Nüshaların hâmişlerinde yer alan tashihler örneğin ج: ...، صح هـ. şeklinde; nüsha tercihleri örneğin ج: ... şeklinde; nüshalarda yer alan ziyade harf ve kelimeler örneğin + ج şeklinde; nüshalarda yer alan eksik harf veya kelimeler örneğin - ج şeklinde; metin tashihleri örneğin, ج: ....، والتصحيح من .... şeklinde gösterilmiştir.

9. Metinde müellifin doğrudan kaynaktan yaptığı birebir alıntılar dipnotta kaynak eser adı ile başlanarak; dolaylı aktarımları, işaretleri veya bizim bakılmasını uygun gördüğümüz kaynaklar انظر: ifadesi ile başlanarak gösterilmiştir.

10. Doğru anlamaya yardımcı olmak amacıyla gerekli görüldüğünde bazı harf veya kelimeler harekelenmiştir.

11. Çalışma sırasında *et-Temhid*'in metni ile şerhi *et-Tesdîd*'in metinlerinin ayrıştırılabilmesi için *et-Temhîd* üzerine Hasan Ahmed Cibullah (Kahire, 1986) ve Abdülhay Muhammed Kabil (Kahire, 1987) tarafından yapılan tahkik çalışmalarından yararlanılmış, gerekli görüldüğü yerlerde muhakkiklerin isimleri dipnotta belirtilmiştir.

12. Konu başlıklarının belirlenmesi ve içerikle ilgili konularda Hülya Alper tarafından *Tevhîdin Esasları* (İstanbul, 2007) adıyla neşredilen *et-Temhîd* tercümesinden istifade edilmiştir.

1.3. Ekler

Eser Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı eserinin şerhi olduğu için *et-Temhîd*'de yer alan fasıllara riayet edilerek şerh edilmiş ancak muhtemel alt başlıklar belirtilmemiştir. Ancak muhtevanın daha iyi anlaşılması amacıyla çalışmamızın tahkik ve inceleme kısımlarında tarafımızca açılan alt başlıklar köşeli parantez [ ] içinde bold yazı şeklinde gösterilmiştir.

et-Tesdîd'in metni, şerh bi'l-kavl türünde olduğu için şerh edilecek metinler **قوله** lafzıyla başlayan ifadelerle şerh edilmiş metinde de bu lafızlar ön plana alınmıştır. Çalışmamız sırasında asıl metinde **قوله** ifadesi bulunmayan ancak *et-Temhîd*'in metnin de yer alan ve şarih tarafından şerh edilen kelime ve cümlelerin var olduğunu tespit ettik. Bu tür durumlarda **قوله** ifadesi köşeli parantez içinde **[قوله:]** şeklinde gösterilmiştir.

Eserde isimleri geçen şahısların biyografileri, isim, ölüm tarihi ve önemli eserleri çerçevesinde, şiirlerin türleri dipnotta kaynaklarıyla birlikte gösterilmiş, mezhep/fırka ve mekânlar hakkında bilgiler verilmiştir.

et-Tesdîd'de adları geçen kaynak eserlerin bibliyografik bilgileri, kime ait oldukları ve içerikleri, dipnotta kısaca belirtilmiştir.

Allah lafzı ile birlikte kullanılan tazim ifadeleri nüshalarda farklı ifade edildiğinde Amcazâde Hüseyin nüshasında mevcut olan tazim ifadesi tercih edilmiş, Hz. Peygamber'e tazim ve dua cümlesinde istisnasız "Sallallahu aleyhi ve sellem" ifadesi kullanılmış her iki durumda da nüsha farklılıkları dipnotta gösterilmiştir.

Metinde geçen Farsça kelime ve cümleler farklı bir harf karakteriyle (Farsi Simple Bold) belirgin hale getirilmiş Arapça tercümeleri dipnotta belirtilmiştir.

1.4. Tahkikli Metin

التسديد في شرح التمهيد

للإمام حسام الدين حسين بن علي السغناقي

(٧١٤ه/١٣١٤م)

تحقيق: علي طارق زياد يلماز

1.4.1. İçindekiler

نص التسديد في شرح التمهيد

فهرس

[مقدمة الشارح والمصنف]

[المدخل]

[الباب الأول]

[مباحث الإلهيات]

[الباب الثاني]

[مباحث النبوات]

[الباب الثالث]

[مباحث الإرادة والقضى والقدر]

[الباب الرابع]

[مباحث السمعيات والإيمان و إمامة المسلمين]

[خاتمة الكتاب]

1.4.2. Metin

[مقدمة الشارح والمصنف]

[مقدمة الشارح]

بسم الله الرحمن الرحيم[١] [١ظ]

الحمد لله الذي لا يتحوى لحامد حمده إلا بالتوفيق على نعمه المتوالية، ولا يتدنى لشاكر شكره إلا بالتحقيق لمننه المتوافية. والصلاة على من أكرم بختم النبوات والمعجزات المتكاثرة، وأعلى شأنه بالبينات الظاهرة المتناصرة، محمد أفضل الخلائق أجمعين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، صلاة ينزال بها عُكامس[٢] الاثام عنا في الدنيا، وينصار سرادق الرحمة إلينا في العقبى.[٣]

وبعد، لما توذّف[٤] قلم إملاء *الكافي*[٥] إلى الاتمهلال، توقدت[٦] لي نار الانعطاف إلى ما هو الأولى في الاشمعلال،[٧] والإقتيال لشرح ما هو الأصل في علوم الاسلام، والاحتفال بإيضاح ما هو العمدة في الإعظام؛ وهو علم الكلام والهادي إلى دار السلام، وهو كما قيل في *المصداق*:[٨] إن أحق العلوم

---

[١] ع هـ + بفضلك وكرمك، ج هـ + رب تمم بالخير؛ ط هـ + رب سهل وتمم بالخير.

[٢] ع ج ط هـ: شديد الظلمة. انظر: *الصحاح* للجوهري، «عمكس»، ٩٥٢/٣.

[٣] *الكافي* للسغناقي: ١٤٨/١-١٥٠.

[٤] ع: يتوذف.

[٥] *الكافي* للسغناقي، وهذا شرح على *كنز الوصول إلى معرفة الأصول للبزدوي*، المشهور *بأصول البزدوي*، هو فخر الإسلام أبو العسر البزدوي (ت ٤٨٢ هـ/١٠٨٩م). حققه فخر الدين سيد محمد قانت لدرجة دكتوراة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. طبع في مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢٢ هـ/٢٠٠١-٢٠٠٢.

[٦] جميع النسخ: توهّجت. والتصحيح من هامش النسختين ع، ورقة ١ظ؛ ج، ورقة ١ظ.

[٧] ع ج هـ: اشمعل القوم في الطلب إذا بادروا.

[٨] هذا *كتاب المصداق* نسب إلى أبي القاسم ناصر الدين محمد بن يوسف بن محمد بن علي بن علوي الحسني المدني السمرقندي (ت ٥٥٦هـ/١١٦١م) بلا مؤكدة. ولم أجد هذا الكتاب في المكتبات. انظر: *İmam Maturidi ve Maturidilik*, (ed. Sönmez Kutlu), s 449-450.

بالبداية وأصدقها في الهداية علم التوحيد،[١] وهو المقسم بالقاعدة والتمهيد، وما سواه من العلوم ينتسب إليه انتساب المقدمات والمتممات، لأن علوم الشريعة لا تستقل نافعة قبل التيقن بصحتها،[٢] وكذلك علم التفسير والتأويل والأخبار والآثار. فعلم التوحيد أعلى العلوم رتبة، وأقواها دليلا، وأولاها بأن نتخذ إليه سبيلا، وأعمها منافع، وأغزرها منابع، إلا أن التوغل في جزائره ومناهله وتدويخ شواهقه محظور[٣] على ضعيف الغريزة ومُهَلْهل نسج النخيرة، لاستيلاء الشهوة على استدعاء الشبهة، أو لضعيف البصيرة مع سيول الشبهة الغزيرة كما لا يقوم للسيل أصول الحشيش، أو كما تظلم الشمس أبصار الخفافيش إلى آخره.[٤]

رأيت[٥] في ذلك التمهيد متين اللفظ والمعنى، رشيق النظم والفحوى، له أسنة النكات النظرية ذات الكلوم المؤثرة في شِغاف سويداء الخصوم، فترعدهم زاحرين بكسر فقارهم، وتبعدهم خاسرين بتحقيق دَمارهم.[٦] ولكن قد استجنّت بسجوف[٧] الدقائق، واستكنت الأجوبة المؤلفة[٨] **[٢و]/** بكهوف الحقائق، فأردت أن أكشف سجوفها، وأرفع كُهوفها، وأذب ما يرد عليها من الأسئلة الموجهة بمتانة الأجوبة المؤلهة. وطال ما كنت في تبديل توعيره بالتوثير[٩]. ولكن كنت أتوجس أن يكون ذلك[١٠] إنباضا من غير توثير.[١١] فلما اجرنثم المختلفون بالتواطؤ في الالتماس بأن يتخضخض العيون بالانبجاس، قلت لذهني ترفق الآن بالإنباس قبل الانبساس، مستعينا بالله الديان وعليه التكلان.

---

[١] *الكافي* للسغناقي، ١٥٠/١-١٥١.

[٢] ع ج: بصحته.

[٣] ع ط: محطور.

[٤] ط – الى آخره.

[٥] ع ج: ورأيت.

[٦] ج ه: أي هلاكهم.

[٧] ع: لسجوف.

[٨] ط ج - الأجوبة المؤلفة، ج، صح ه.

[٩] ع ط ج: توثير.

[١٠] ط: ذاك.

[١١] ط ج: تَوتير.

[رواية التمهيد]

ثم رواية *التمهيد*[1] وسائر مصنفات المصنف، وهو الإمام الزاهد المحقق، والكامل المدقق، رئيس أهل الفضل والبراعة، عمدة أهل السنة[2] والجماعة،[3] سيف الدين[4] أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد[5] المكحولي[6] النسفي[7] رحمه الله، بلغتني برواية الإمام العالم[8] الرباني، العامل الصمداني، مولانا حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري[9] رضي الله عنه وأثابه الجنة. قال:[10] أخبرني علامة العالم،[11] أستاذ بني آدم، الأستاذ الكبير شمس الدين محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي الكردري،[12] قال: أخبرني شيخ الإسلام، صاحب الهداية برهان الدين أبو الحسن

---

[1] *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* لأبي المعين النسفي. على التمهيد دراستان: حققه جيب الله حسن أحمد باسم *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد*، وطبع في دار الطباعة المحمدية في القاهرة (١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م)؛ وعبد الحي قابل حققه باسم *التمهيد في أصول الدين* وطبع في دار الثقافة للنشر والتوزع في القاهرة (١٤٠٧هـ /١٩٨٧م). وقد راجعنا على هذين الدراستين في تحقيقنا هذا.

[2] أي: عقيدة الرسول عليه السلام. انظر: *فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٢ظ؛ *والكافي* للسغناقي، ١٥٥/١.

[3] أي: عقيدة الصحابة. انظر: *فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٢ظ؛ *والكافي* للسغناقي، ١٥٥/١.

[4] ط: سيف الحق.

[5] ج – محمد، صح هـ.

[6] ج: المكحول.

[7] هو أبو المعين، ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد، المكحولي، النسفي (ت ٥٠٨ هـ/١١١٥م). من مصنفاته: *تبصرة الأدلة*، *والتمهيد*، *وبحر الكلام*،*وشرح الجامع الكبير*. انظر: *تاريخ الإسلام* للذهبي، ٢١٣/٣٥؛ وجواهر *المضية* لعبد القادر القرشي، ٥٢٧/٣؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٣٠٨.

[8] ع ج - العالم.

[9] هو حافظ الدين الكبير محمد بن محمد بن نصر البخاري (ت ٦٩٣هـ/١٢٩٣)، هو من شيوخ السغناقي. بخارى: بالضم مدينة من أعظم مدن ما وراء النهر افتتحها قتيبة بن مسلم قال ياقوت: "وأما اشتقاقها وسبب تسميتها بهذا الاسم فإني تطلبته فلم أظفر به ولا شك أنها مدينة قديمة كثيرة البساتين واسعة الفواكه." انظر: *معجم البلدان* ٣٢٥٣/١؛ *والجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٣٣٧/٣؛ *والفوائد البهية* للكنوي، ص ١٩٩-٢٠٠.

[10] ع + العالم.

[11] ع ج: العلامة العالم.

[12] هو شمس الائمة، محمد بن عبد الستار ابن محمد العمادي، البراتقيني الكردري، الحنفي (ت ٦٤٢هـ/١٢٤٤م). كردر: بفتح أوله ثم السكون ودال مفتوحة وراء، هي ناحية من نواحي خوارزم أو ما يتاخمها من نواحي الترك. انظر: *معجم البلدان* لياقوت ٤٥٠/٤؛ *وتاريخ الإسلام* للذهبي، ١٣٨/٤٧-١٣٩؛ *والجواهر المضية* لعبد القادر القرشي ، ٢٢٨/٣-٢٣٠؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ٢٢،٢٦٧/١؛ ومعجم *المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ١٦٧/١٠

علي بن أبي بكر بن عبد الجليل بن الخليل[١] الرِشْداني المرغيناني،[٢] قال: أخبرني الشيخ الإمام[٣] الزاهد ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النوسوخي،[٤] قال: أخبرني الشيخ الإمام[٥] علاء الدين أبو بكر محمد بن محمد بن أحمد بن محمد السمرقندي،[٦] قال: أخبرني الشيخ الإمام سيف الحق أبو المعين النسفي وهو المصنف رحمهم الله.

---

[١] ع – الخليل، صح هـ.

[٢] هو أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، المرغيناني (ت ٥٩٣ هـ/١١٩٧م). صاحب *الهداية* وكتاب *البداية وكفاية المنتهي*، وكتاب *التجنيس والمزيد*، *ومناسك الحج*. فرغانة: إقليم واسع بما وراء النهر متاخم لبلاد تركستان. قال الإصطخري: "فرغانة اسم لإقليم وهو عريض موضوع على سعة مدنها وقراها وليس بما وراء النهر أكثر من قرى فرغانة. ومرغنان: بالفتح ثم السكون وغين معجمة مكسورة بلدة بما وراء النهر من نواحي فرغانة. انظر: *معجم البلدان* ٢٥٢/٤، ١٠٨/٥؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٣٢/٢١؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ٢٠٧/١.

[٣] ع: للإمام.

[٤] هو ضياء الدين، محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النوسوخي (أو ويرسوخي) -بلدة من بلاد فرغانة- (ت بعد ٥٤٥هـ/١١٥٠م). تفقه على الإمام علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، وتفقه عليه علي بن الفرغاني، وقال: أجاز لي بجميع مسموعاته مشافهة بمرو سنة ٥٤٥هـ/١١٥٠م. انظر: *الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي،١٤٦/٣-١٤٧؛ *والفوائد البهية* للكنوي، ص ١٦٦.

[٥] ع – شيخ الأسلام، صح هـ.

[٦] ج: علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد أبي محمد السمرقندي؛ ط: علاء الدين أبو محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي. هو محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت ٥٣٩ هـ/١١٤٤م)، فقيه، من كبار الحنفية. أقام في حلب، واشتهر بكتابه "*تحفة الفقهاء*" وله كتب أخرى، منها *ميزان الاصول*، *وشرح تأويلات القرآن*. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٣١٧/٥؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ٢٥٢/١.

[مقدمة المصنف]

قوله رحمه الله:**{الحمد لله الذي لا يحمد على نعمه إلا بنعمة منه متجددة[١]}** أي لا يمكن لأحد أن يحمد الله تعالي على نعمة واحدة كإبصار العينين[٢] مثلا، أو بطش اليدين، أو صحة البدن، إلا أن يوفقه الله تعالي لذلك الحمد، الذي [به] حمد الله تعالى[٣] على تلك النعمة المعينة، ثم التوفيق، أي أثر التوفيق نعمة من الله تعالى في حقه، فوجب عليه حمد الله تعالي على أثر ذلك التوفيق، ولا يمكن له[٤] أن يحمد الله تعالى على أثر ذلك التوفيق الثاني، الذي **[٢ظ]**/ هو نعمة من الله تعالى إلا بأثر التوفيق[٥] الثالث، وكذا في الرابع والخامس إلى ما لا يتناهى، فيعجز العبد عن أداء حمد[٦] نعمة واحدة صدرت من الله تعالى فكيف عن الجميع. وإذا عرف العبد عجزه عن أداء حمد نعم الله تعالى كما هو حقه، وأقر بإحاطة نِعم الله تعالى به[٧] من ظاهره وباطنه، واشتغل[٨] بامتثال أوامره، والانتهاء عن ارتكاب نواهيه متضرعا إلى الله[٩] لا معجبا بفعله، جعله الله تعالى من الحامدين

[١] جميع النسخ: متجدده.
[٢] ج: العَيْن.
[٣] ط ج – تعالى.
[٤] ع – له، صح هـ.
[٥] ط - ولا يمكن له أن يحمد الله على أثر ذلك التوفيق الثاني الذي هو نعمة من الله تعالي إلا بأَثَر التوفيق، صح هـ.
[٦] ع – حمد، صح هـ.
[٧] جميع النسح: عليه.
[٨] ط: وأقبل.
[٩] ط + تعالى.

الشاكرين، وعن هذا قيل: معرفة العبد عجزه عن أداء شكر نعمة الله تعالى عليه[١] شكر منه، وإنما فسرنا الجمع بالواحدة بقولنا، أي لا يمكن لأحد أن يحمد الله تعالى على نعمة واحدة لما أن المراد من الجمع المذكور في الكتاب بقوله:[٢] **{لا يحمد على نعمه}** المفرد، وذلك لوجوه:

أحدها: أن هذا الذي ذكره من أن نعم الله تعالى لا يمكن أداء شكرها إلا بتوفيق منه، وهو نعمة جديدة من الله تعالى، لا يتوقف على وجود[٣] جميع النعم[٤] بل النعمة الواحدة أيضا كذلك.

والثاني: أن الحكم إذا كان مرتبا على الجمع لا يكون مرتبا على ما دونه، كما في انعقاد الجمعة وغيره.[٥]

والثالث: أن جميع النعم لو كانت[٦] على حقيقتها[٧] لا تحتاج[٨] إلى مثل هذا التقرير، بأنه لا يمكن حمدها[٩] إلا بنعمة جديدة، وهي التوفيق، فإن حمد جميع النعم على طريق التعداد لا يمكن لأحد أيضا بدون إدراج التوفيق، لأن نعم الله تعالى من الظاهرة والباطنة، مما لا يحصى من سعة الهواء، وبسطة السماء، وامتداد الأرض والبحار، وأنواع الأطعمة وتركيب أجزاء الآدمي من قرنه إلى قدمه جزءا فجزءا على وفق ما يقتضيه مصلحة الآدمي من ظاهره وباطنه مما لا يعد ولا يحصى، فحينئذ لا يحتاج إلى تقييد حمده بالاستثناء بالنعمة المتجددة، وهي التوفيق. وذلك مما يأباه اللفظ فلا يصح ذلك الوجه[١٠]، فعلم بهذا أن ما ذَكره من صيغة الجمع ليس بمقر على حقيقته. ثم [إن] فائدة ذكر الجمع هنا مع ذلك ليفيد أن أفراد جميع نعمه موصوفة بهذا الذي ذكر. وهو أن كل فرد من أفراد نعمه لا يحمد عليها إلا بنعمة متجددة من الله تعالى، وهي أثر التوفيق.

فإن قيل: يلزم على هذا استثناء النعمة الواحدة [٣و]/ من النعمة الواحدة فما وجهه؟

---

[١] ط – عليه.

[٢] ج: بقولنا.

[٣] ع - وجود، صح هـ.

[٤] ج هـ: أي عدم إمكان أداء شكر جميع النعم لايتوقف على وجود جميع النعم.

[٥] ع - كما في انعقاد الجمعة وغيره، صح هـ.

[٦] جميع النسخ: كان.

[٧] جميع النسخ: حقيقته.

[٨] جميع النسخ: لا يحتاج.

[٩] جميع النسخ: حمده.

[١٠] ط - وذلك مما يأباه اللفظ فلا يصحّ ذلك الوجه.

قلت: تدرج[1] فيها الأحوال فيقال: لا يحمد على نعمة واحدة منه في جميع الأحوال إلا حال تجدد نعمة أخرى، وهي أثر التوفيق، كما لو قلت: لا يرى زيد إلا بلباس جديد أي لا يرى هو في حال[2] من الأحوال إلا في حال تلبسه بلباسا جديد، فكذا هنا.[3]

فإن قلت: لم لم تجعل تأويل النعمة المتجددة نعمة القدرة التي هي مقارنة للفعل؟ فإن الاستطاعة مقارنة للفعل عند أهل السنة والجماعة،[4] ولا يتأتى فعل الحمد بدون تلك الاستطاعة أو نعمة اللسان، وقوة التكلم والعقل والحياة، لما أن أداء الحمد على نعمة لا يتصور بدون هذه النعم، كما جعلها تأويل[5] ذلك غيرك.[6]

قلت: لظهور وَهْن[7] ذلك عندي[8] بأدلة ظاهرة:

أحدها: أن بيان حكم المجمل إنما يؤخذ من بيان المجمل لا من غيره، فالمصنف رحم الله أورد ما قلته بعينه في *تبصرة الأدلة* في إثبات الرسالة في بيان القول بوجوبها بقوله:

"يحققه أنه لا يتمكن من أداء شكر نعمة،[9] إلا بتوفيق من الله تعالى، و تيسير[10] منه على[11] ذلك، وذلك نعمة جديدة يجب[12] بمقابلتها الشكر، ولا يتوصل إلى شكرها إلا بأثر[13] توفيق آخر، وهكذا إلى ما لا يتناهى. فإذًا: على هذه القضية لا يمكن للعبد الخروج عن شكر نعمة واحدة وإن

---

[1] ج: يدرج.

[2] ع ج - في حال، صح ه.

[3] ط - كما لو قلت لا يرى زيد إلا بلباس جديد أى لا يرُى هو في حال من الأحوال إلا في حال تلبّسه بلباس جديد فكذا هنا.

[4] هم التابعون لسنة رسول الله عليه السلام، ومنهج الصحابة رضي الله عنهم في الدين. وينقسمون الى أهل الأصول وأهل الفروع. وفي الأصول التزموا توحيد الباري، وتبرءوا من التشبيه والتعطيل في الصفات الأزلية. وقالوا بأن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه، ويفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. انظر: *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ص ٢٤٠-٢٤٣؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ٤١/١-٤٣.

[5] ط + بعض من اعتنى لشرح هذا الكتاب.

[6] جميع النسخ: كما جعلها تأويل ذلك غيرك؛ ط – غيرك.

[7] ج ه: أي ضعف.

[8] ج - عندي، صح ه.

[9] ع – نعمة، صح ه.

[10] ج: أو تيسير.

[11] جميع النسخ: عليه.

[12] ع ج – يجب، صح ه.

[13] ع – أثر، صح ه.

استغرق جميع عمره لشكرها،[١] فكيف يمكنه[٢] أداء شكر جميع نعمِه"[٣] إلى آخره، فكان حمل هذا المحتمل[٤] على ذلك المفسر أولى من حمله على غيره.

والثاني: أن الاستطاعة كما تشترط[٥] مقارنتها لفعل الطاعة، كذلك[٦] تشترط[٧] مقارنتها لفعل المعصية. فإن كفر الكافر ومعصية العاصي لا يتحققان بدون الاستطاعة، وتلك الاستطاعة ليست بنعمة، بل هي[٨] خذلان مخض. فيجب على العبد أن يتعوذ منها بعصمته ولا يتعوذ أحد من النعمة بعصمة الله تعالى. وأما التوفيق فلم يستعمل إلا في المعونة على الطاعة والخير، فكان هو أَحق من غيره أن يراد.

والثالث: أن القاضي الإمام أبا زيد [الدبوسي][٩] رحمه الله جعل اشتراط الاستطاعة المقارنة للفعل[١٠] من قبيل العدل، لا من قبيل الفضل، والمعنى يقتضي ذلك، لأن إيجاب الفعل بدون الاستطاعة تكليف ما ليس في الوسع، وقد تبرء الله[١١] منه بقوله: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَهَا﴾.[١٢] ولفظ النعمة [٣ظ]/ إنما ينصرف[١٣] إلى أثر الفضل لا إلى أثر العدل في متفاهم الناس.

والرابع: هو النقل المستفيض من الأساتذة العظام،[١٤] والمشهور بين الأنام.

---

[١] جميع النسخ: بشكرها.
[٢] ع ج: يمكن.
[٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٥٩/١.
[٤] ع - نعمة واحدة وإن استغرق جميع عمره بشكرها فكيف يمكن أداء شكر جميع نعمِه إلى آخره فكان حمل هذا المحتمل، صح هـ.
[٥] ع: تشرط.
[٦] جميع النسخ: وكذلك.
[٧] ع: تشرط.
[٨] ط – هي، صح هـ.
[٩] هو أبو زيد، عبد الله (أوعبيد الله) بن عمر بن عيسى، الدبوسي البخاري الحنفي، (ت ٤٣٠ هـ/١٠٣٩م). وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود. من مصنفاته: *تقويم الأدلة في أصول الفقه* و*الأسرار* و*الأمد الأقصى*. انظر: وفيات الاعيان لابن خلكان، ٤٨/٣؛ و*تاريخ الإسلام* للذهبي، ٤٧٦/٩؛ و*الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٢٥٢/٢؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٣٣٠؛ و*الأعلام* للزركلي، ١٠٩/٤؛ و*تقويم الأدل في أصول الدين* للدبوسي، ٧-٨.
[١٠] ع – للفعل، صح هـ.
[١١] ط + تعالى.
[١٢] سورة البقرة، ٢٨٦/٢.
[١٣] ع: يتصرف.
[١٤] ط – عظام، صح هـ.

وأما جعل تلك النعمة نعمة اللسان والعقل والحياة فأمر[١] ظاهر الفساد لوجهين:

أحدهما: أن الرجل العاقل إذا قال: الحمد لله على جميع نعمائه، كان قادرا على أداء شكر جميع نعم الله[٢] كفاء حقه من غير تجدد النعمة عليه،[٣] غير عاجز عنه على قود هذا الكلام والإجماع منعقد بين المسلمين على أن العبد عاجز عن أداء شكر نعمة واحدة صدرت من الله تعالى كما هو حقه، وكان هذا على خلاف الإجماع فلا يصح.

والثاني: أن هذه النعم، وهي نعمة اللسان ونعمة العقل ونعمة الحياة، كانت معطاة للعبد قبل قوله: الحمد لله، ولم تتجدد هذه النعم عند قوله الحد لله، ولم تتزيد، [عند] لفظ[٤] الكتاب، وهو **قوله: {الحمد لله الذي لا يحمد على نعمه إلا بنعمة منه[٥] مُتجددة}** إلى آخره. يَقتضي تجدد النعمة التي تتجدد[٦] عند قوله: **الحمد لله** ولم تكن تلك النعمة قبل قوله: **{الحمد لله}** ولا يصح ذلك إلا على التفسير الذي قلنا مِن تجدد نعمة التوفيق وتزيدها، وهذا ظاهر.

فإن قلت: المناسبة تحصل بين ذكر التحميد والتصنيف على الوجه الأول بما ذكره غيرك، وهو جعل النعمة المتجددة الاستطاعة المقارنة للفعل، فإن هذه المسألة من مسائل الكلام على ما يجيء إن شاء الله تعالى. فكان المصنف رحمه الله[٧] مراعيا لما قيل: إن ذكر التحميد متضمنا مضمون التأليف من شروط[٨] صحة التصنيف، فما وجه المناسبة بينهما على الوجه الذي ذكرته بأن النعمة المتجددة هى التوفيق من الله تعالي؟

قلت: أعظم المناسبات إنما يحصل[٩] فيما قلت، وذلك أن[١٠] التعرض بالإشارة إلى مسألة الاستطاعة إنما يحصل المناسبة بينهما في مسألة فذة فردة لا غير. والتعرض بالإشارة إلى ما قلت

---

[١] ع ج: فأمره.
[٢] ط + تعالى.
[٣] ع: عليه.
[٤] جميع النسخ: ولفظ.
[٥] ط + منه.
[٦] ج: يتجدد.
[٧] ط – رحمه الله.
[٨] جميع النسخ: شرط.
[٩] ط – إنما يحصل، صح هـ.
[١٠] ط: لأن.

يحصل بالمناسبة[1] بينهما على وجه الشمول في[2] مسائل الكلام كلها، إذ المقصود من علم الكلام والغرض الكلي فيه[3] معرفة العبد الله تعالى بأنه الموصوف بصفات الكمال، ومعرفة نفسه بالعجز والنقصان والزوال. وذلك إنما يحصل فيما قلت، [٤و]/ لأن العبد لما عرف عجز نفسه عن أداء شكر نعم الله تعالى كان عارفا لله تعالى بأنه المنعم بجميع النعم من خلق السموات والأرض، مع بسطتهما وسعتهما ووصول[4] منافعهما إلى العباد كلهم، فإن السماء سقف مرفوع[5] فوق الناس بلا عمد[6]، وفيها الشمس والقمر قد علق بهما من أمور العالم ما علق، ففي الشمس انتشار الناس لمعاشهم ونضج الثمار[7]، وفي القمر لون الثمار والنورِ في الليل[8]، وفي زيادته ونقصانه معرفة آجالهم وأوقاتهم، وفيها النجوم التي يهتدى بها في ظلم البراري والبحارِي،[9] وكذلك في خلق الأرض التي جعلها قرارا[10] لخلقه، ومهادا لهم[11] حتى اتخذوا منها الأكنان[12] والبيوت[13] ووضع عليها جبالها مع ما أودعها من أنواع الجواهر والذهب والفضة. وكذلك ما خلق من الهواء بين السماء والأرض، فإنه من أجل النعم لما أن النسيم البارد من الهواء يصل إلى خياشيمهم. ألا يرى أن من منع منه الهواء[14] بالأخذ بفمه وخياشيمه لم يلبث أن يموت، على ما ذكره أهل التفسير في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾.[15] ثم هو لا يقدر على أداء شكر نعمة واحدة في حقه إلا بنعمة أخرى لترادف نعم التوفيق عليه، فكيف عن الجمع، ومن كان عاجزا عن تنفيذ قدرته على شيء كان مخلوقا حادثا. ومن كان

[1] جميع النسخ: المناسبة.
[2] جميع النسخ: على مسائل.
[3] ط + فيه.
[4] ط: حصول.
[5] سورة الأنبياء، ٣٢/٢١، سورة الطور، ٥/٥٢.
[6] سورة الرعد، ٢/١٣؛ سورة لقمان، ١٠/٣١.
[7] ع - ونضجِ الثمارِ، صح هـ. انظر: سورة يونس، ٥/١٠.
[8] ط: وفي القمر نضج الثمار والنور في الليل. انظر: سورة نوح، ١٦/٧١؛ سورة الفرقان، ٦١/٢٥.
[9] ط: والبحار؛ ج + ولذة الثمار. انظر: سورة الأنعام، ٩٧/٦.
[10] سورة النمل، ٦١/٢٧؛ سورة المؤمن، ٦٤/٤٠.
[11] سورة النبأ، ٦/٧٨.
[12] سورة النحل، ٨١/١٦.
[13] سورة الأعراف، ٧٤/٧؛ سورة الحجر، ٨٢/١٥، سورة النحل، ٨٠/١٦؛ سورة الشعراء، ١٤٩/٢٦.
[14] ج – الهواء، صح هـ.
[15] سورة البقرة، ١٦٤/٢؛ سورة آل عمران، ١٩٠/٣.

موصوفا بصفات الكمال كلها، كان قادرا[١] واحدا قديما حيا عالما سميعا بصيرا رازقا محييا مميتا، وغير ذلك من الأوصاف الحميدة لما أن في ضد هذه الأوصاف العجز والنقصان. **والله الموفق**.

[الفرق بين الحمد والشكر]

اعلم أن المصنف رحمه الله في خطبة الكتاب جعل الألفاظ المذكورة في السجع الثاني تفسيرا للألفاظ المذكورة في السجع الذي قبله، هذا هو الأعم كما في النعم مع المنن والموبقات مع المهلكات والأجرام مع الآثام. فعلى هذا ينبغي أن يكون معنى الحمد والشكر واحدا، فهو كذلك فيما يرجع إلى المقصود إجمالا، إذ هما جميعا موضوعان لإظهار المحبة في حق الموصوف بالصفات الحسنة، ولكن[٢] يتفاوتان في التفصيل. قال في *الكشاف*:[٣] "الحمد: هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة أو غيرها. تقول: حَمِدْتُ الرجل على إنعامه، حمدته على حسبه وشجاعته. وأما الشكر فعلى النعمة خاصة. فلذلك قال في *الصحاح*: "الحمد أعم من الشكر."[٤] ولكن الشكر كما يؤدي باللسان كذلك يؤدي بالقلب والجوارح.

قال الشاعر:

[٤ظ]/ "إفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا."[٥]

والحمد باللسان وحده، قال العبد الضعيف غفر الله له:[٦] فبهذا يعلم[٧] أن في كل منهما عموما وخصوصا، فإن في الحمد عموما محلا وخصوصا آلة. وفي الشكر عكسه، فإن فيه[٨] عموما آلة وخصوصا محلا. فالحمد نقيضه الذم، والشكر نقيضه الكفران. قال الله تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا لِي

---

[١] ط – قادرا.

[٢] ع: ولكنهما.

[٣] *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل* للزمخشري. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، ١/١٣-٧٣.

[٤] *الصحاح* للجوهري،٢ «حمد»، /٤٦٦.

[٥] *الكشاف* للزمخشري، ١/٨. هذا البيت في بعض المصادر يذكر بلا نسبة في تنقيح الفرق بين الحمد والشكر. انظر: *الفروق اللغوي* لأبي هلال العسكري، ص ٢٠٢؛ و*ربيع الأبرار* للزمخشري، ٥/٢٧٧.

[٦] ع ه: قال مولانا حسام الدين السغناقي بهذا؛ ط: قال الشيخ الامام رضي الله عنه.

[٧] ط: نعلم.

[٨] ج : فيه.

وَلَاتَكۡفُرُون﴾.[١] فبضدها تتبين[٢] الأشياء. وذكر في *التيسير*:[٣] "وتكلموا في الفرق بين الحمد والشكر، قيل: الحمد بالقول، قال الله تعالى: ﴿وَقُلِ الحَمْدُ لِلَّهِ﴾. والشكر بالعمل، قال الله: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾."[٤] وذكر أقوالا كثيرة.[٥] وحاصل ذلك راجع إلى ما قلنا.

[الفرق بين المنة والنعمة]

ثم المنة ههنا النعمة: من مَن عليه مَنا، أي أنعم، ومنه المنان من[٦] أسماء الله تعالى. ولكن بينهما فرق من حيث العموم والخصوص أيضا، فإن النعمة عامة في جميع صور النعم بخلاف المنة، فإنها خاصة بنعمة مخصوصة. فقال في *الكشاف* في آخِر سورة الحجرات:[٧] "المنة النعمة التي لا يستثيب مسديها عن[٨] من يزلها إليه. واشتقاقها من المن الذي هو القطع، لأنه إنما يسدِيها إليه ليقطع بها حاجته لا غير، من غير أن يعمد لطلب[٩] مثوبة."[١٠]

[قوله:] {والصلاة على من ختم به الرسالة} أي ختم به النبوة وإنزال الكتب من السماء، قرأ[١١] عاصم[١٢] قوله: ﴿وَلكنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَبِيّينَ﴾[١٣] بفتح التاء، وهو آلة الخَتْمِ، وهو الطابع، وقرأه[١٤] غيره بكسر التاء، وهو فاعل الختم والطابع أيضا وتقوي كسر التاء قراءة[١٥] ....

---

[١] سورة البقرة، ١٥٢/٢.
[٢] ج: يتبين.
[٣] *التيسير في التفسير*، لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي الحنفي (ت ٥٣٧ هـ / ١١٤٢م). انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، ٥١٩/١.
[٤] سورة سبأ، ١٣/٣٤. انظر للفرق بين الحمد والشكر: *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٧ظ.
[٥] انظر لسائر الفرق بين الحمد والشكر: *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٧و-٧ظ.
[٦] جميع النسخ: في.
[٧] سورة الحجرات، ١٧/٤٩.
[٨] ط – عن.
[٩] ع ج: طلب.
[١٠] الكشاف للزمخشري، ٣٧٨/٤.
[١١] ط: قرأه.
[١٢] هو أبو بكر عاصم بن أبي النَّجود بهدلة الأسدي الكوفي، (ت ١٢٧هـ/٧٤٥م). كان أحد القراء السبعة. راجع: *الأنساب* للسمعاني، ١٦٣/٢؛ *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٩/٣؛ *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٥٦/٥-٢٥٩؛ *وجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ص ٤٤٢.
[١٣] سورة الأحزاب، ٤٠/٣٣.
[١٤] ع ج: قرأ.
[١٥] ط: قرأه.

ابن مسعود[١] رضي الله عنه: ولكن نبيا ختم النبيين. وأوضح به الدلالة، أي الدلالة على الطريق المستقيم في الشريعة، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.[٢]

[وقوله:] {محمد} عطف بيان لمن ختم به الرسالة.

[وقوله:] {سيد البشر} صفة **{لمحمد}**، وقد[٣] صلحت[٤] صفة للمعرفة مع أنها[٥] إضافة لفظية لاختصاص هذه الصفة به، كما يقال: علي قاتل عنترة فعل كذا. هكذا كان يقرر شيخي رحمه الله فيما إذا وقعت الإضافة اللفظية صفة للمعرفة. ثم معنى تخصيص سيادته بالبشر مع أنه عليه السلام أفضل جميع المخلوقات وأكرمها، لأن البشر هم المقصودون بتخليق العالم على ما ذكر المصنف رحمه الله هكذا في إثبات الرسالة من هذا الكتاب بقوله: **{وهم المقصودون بتخليق العالم}**[٦] ثم هو صلى الله عليه وسلم لما كان أفضل المقصودين بتخليق العالم كان أفضل جميع[٧] المخلوقات، **[٥و]**/ إذ الأفضل على المتبوع كان أفضل على الأتباع كلها.

وقوله: {وقائد الخِيرِ} أي المختارين، بكسر الخاء وفتح الياء، ليوازن البشر، جمع الخيرة على وزن[٨] العنبة أي المختار. قال في *المغرب*[٩] في قوله: "محمد خيرة الله" بمعنى المختار.[١٠] وإنما قال: وقائد الخير، لأن أمته خير الأمم؛ قال الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّة أخرجت للناس﴾،[١١] فلما كان هو

---

[١] هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، (ت ٣٢ هـ/٦٥٣م). أحد العبادلة، من الصحابة ومن كبار علمائهم، وأول من جهر بالقرآن بمكة، وحدث عن النبي كثيرا، وشهد له الرسول عليه السلام بالجنة مع العشرة المبشرين بها. انظر: *الإصابة* لابن حجر، ٢٦٠/٢؛ و*الاستيعاب* لابن عبد البر، ٣٠٨/٢؛ و*سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤٥/١

[٢] سورة الشورى، ٥٢/٤٢.

[٣] جميع النسخ: إنما.

[٤] جميع النسخ: صلح.

[٥] ع ج: أنه.

[٦] ط - على ما ذكر المصنف رحمه الله هكذا في إثبات الرسالة من هذا الكتاب بقوله وهم المقصودون بتخليق العالَم، صح هـ.

[٧] ع – جميع؛ ج + جميع.

[٨] ع – وزن، صح هـ.

[٩] *المغرب في ترتيب المعرب* للإمام اللغوي أبي الفتح المُطرّزي الحوارزمي الحنفي (ت ٦١٠ هـ/١٢١٣م). *المغرب* معجم لغوي فقهي. انظر: *سير أعلام النبلى* للذهبي، ٢٨/٢٢؛ و*هدية العارفين* لإسماعيل باشا، ٢٠١/٢

[١٠] *المغرب* للمطرّزي، ٢٧٦/١.

[١١] سورة آل عمران، ١١٠/٣.

عليه السلام نبي[1] هذه الأمة كان قائد الخير لا محالة، والكلام في **{قائد الخير}** مثل الكلام في سيد البشر في وقوع المضاف إضافة لفظية صفة للمعرفة.

وقوله: {صلاة} هي منصوبة نصب المفعول به من قوله: **{والصلاة}** أي أصلي صلاة أو[2] منصوبة نصب المفعول المطلق به أيضا كما يقال[3] في الخطب: الحمد لله حمد الشاكرين.

وقوله: {جالبة وكاسبة} صفتان لصلاة ومفعولاهما.

قوله: {لمرضاته ولشفاعته} قدما على عاملهما للعناية وزيادة الاختصاص بالاهتمام، وأدخل اللام فيهما، وإن كانت الجالبة والكاسبة متعديتان إلى مفعوليهما بدون اللام، لأن اسم الفاعل ضعيف في العمل، لأن عمله بسبب المشابهة للفعل المضارع لا بطريق الاستبداد وعند تأخيره[4] عن معموله[5] يشتد ضعفه فيجبر ذلك الضعف بإدخال اللام في معموله كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوةِ فَاعِلُونَ﴾.[6] ألا يرى أن الفعل يضعف عن العمل عند تأخره عن معموله حيث يقال: لزيد ضربت. وإن كان لا يقال مثله عند تقدم الفعل واسم الفاعل أولى أن يضعف في العمل عند تأخره عن معموله[7] فكان تقديره: أصلي صلاة جالبة لمرضاته وكاسبة لشفاعته.

[وقوله:] {الموبقات} المهلكات،[8] **{والأجرام}** الآثام.[9]

[وقوله:] {وبعد.[10] فقد طلب مني[11] من فاز} قيل الطالب كان سلطان سمرقند. وقيل وزيره.

---

[1] ط ج + مثل.
[2] ع – أو، صح هـ.
[3] ع ج - يقال.
[4] ط: تأخره.
[5] ع ج: مفعوله.
[6] سورة المؤمنون، ٤/٢٣.
[7] ع - حيث يقال لزيد ضربت وإن كان لا يقال مثله عند تقدم الفعل واسم الفاعلِ أولى أن يضعف في العمل عند تأخره عن معموله، صح هـ.
[8] انظر: *الصحاح* للجوهري، «وبق»، ١٥٦٢/٤.
[9] انظر: *الصحاح* للجوهري، «جرم»، ١٨٨٥/٥.
[10] ج ط – وبعد، ج، صح هـ.
[11] ط + مني.

[وقوله: من فاز]الفوز النجاة والظفر بالخير، والمراد به هنا[1] المعنى الثاني بدلالة دخول الباء في مفعوله، وهو قوله: **{بالصلابة في الدين}.**

[وقوله: والإمارة] الأمير ذو الأمر، ويقال: أمر فلان وأَمُر، بالضم، أي صار أميرا. والمصدر؛ **{الإمارة}** ويقال: آل الأمير رعيته.

[وقوله: والإيالة] يؤولها أولا وإيالا أي ساسها. **{والإيالة}** السياسة.[2] وفي كلام بعضهم قد الناوائل علينا.

[وقوله: بالصلابة] والصلابة الاشتداد، من حد شرف.

[وقوله: {والتعصب للمذهب المستقيم]} التعصب *عصبيت كردن.*[3]

[وقوله:] {فما كاد له} من الكيد، بمعنى المكر.[4] هو من حد ضرب. معتل يائي، لا من الكيدودة التي هى مقاربة الفعل. فإنه من حد عَلِمَ، معتل واوي. وليس في كتب اللغة المتداولة تعدية الكيد باللام، بل يقال فيه[5]: كاده يَكِيده، ومنه قوله تعالى: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لاَ تُنظِرُونِ﴾.[6] ولكن وجد ذلك في اللغة الباهرة التي تبهر[7] جميع الفصحاء **[٥ظ]**/ وترغم بلاغة البلغاء وهي لغة القرآن في قوله تعالى: ﴿فَيَكِيدُو لَكَ كَيْدًا﴾.[8] فكفى به[9] حجة. **{فما كاد له بحضرته}** الضميران راجعان إلى **{من فاز}.**

وقوله: {إلا حملاه}، فضمير التثنية راجع إلى **{الصلابة والتعصب}** والضمير البارز[10] فيه راجع إلى **{من فاز}**، وهو استثناء من قوله: **{فما كاد له}** أي فما رام أحد من أهل الأهواء والبدع أن

---

[1] ط: ههنا.
[2] *الصحاح* للجوهري، «أول»، ١٦٢٧/٤.
[3] أي: التعصب. *كتاب المصادر* للزوزني، ص ٧٨٩.
[4] *الصحاح* للجوهري، «كيد»، ٥٣٣/٢.
[5] ط + فيه.
[6] سورة هود، ٥٥/١١.
[7] ج ه: أى تبهر ؛ ط ه + بقطع.
[8] سورة يوسف، ٥/١٢.
[9] ط: فكفى بها.
[10] ع ج – البارز، ع، صح ه.

يوقع هذا الأمير في الهوى[١] والبدعة[٢] إلا حُرض هذان الوصفان الحميدان اللذان فيه، وهما: **{الصلابة في الدين، والتعصب للمذهب المستقيم}** على أن يوهن كيد **{الكائد}**، ويخيب **{سعيه}** في كيده، ثم كان يحتد في صلابته في الدين[٣] حتى يؤدي ذلك الاحتداد إلى قتله. والضميران في **{كيده وسعيه}** يرجعان إلى الكائد. والضمائر في **{إراقته وفي بريق حسامه وفي إذاقته}** ترجع إلى **{من فاز}**. وفي قوله: **{دمه}**، وفي **{إياه}**، وفي **{له}**، وفي **{حِمَامه}**، ترجع إلى **{الكائد}**. **{الحِمام}** الموت.

وقوله: {ما أتيح}، أي الذي قدر. وفي هذا إشارة إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وهو[٤] أن المقتول ميت بأجله، فإن القتل كان مقدرا من الله تعالى في حقه فأصابه. ثم ههنا لما[٥] استعار الإذاقة لقتله رشح تلك الاستعارة بذكر الكأس كما استعير هذان هكذا فيما أنشده الأصمعي:[٦]

"من لم يمت غِبْطَةً يَمُتْ هَرَمًا، الموت[٧] كأس والمرء ذائقها"[٨]

يقال: مات فلان غبطة أي صحيحا شابا.

وقوله: {والعطف} معطوف على قوله: **{بالصلابة}**، وهو الإشفاق. يقال: عطفت عليه، أي أشفقت عليه. وجمع هاتين الصفتين في حقه كالجمع في حق الصحابة رضي الله عنهم [٩] في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءِ بَيْنَهُمْ﴾.[١٠]

---

[١] الهوى: ميالان النفس إلى ما يستلذ إليه الطبع من غير دليل شرعي على شرعيته. انظر: *الكافي* للسغناقي، ١/١٥٥.

[٢] البدعة هي الأمر المحدث الذي لم يكن هو من فعل الصحابة ولا من التابعين ولا ما اقتضاه الدليل الشرعي. انظر: *الكافي* للسغناقي، ١/١٥٥.

[٣] ع – في الدين، صح هـ.

[٤] ج – وهو، صح هـ.

[٥] ع – لما، صح هـ.

[٦] ع ج + شعر. هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع الباهلي، البصري (ت ٢١٥هـ/٨٣١م). أحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان العرب انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٣/١٧٠-١٧٦؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٠/١٧٥-١٨١.

[٧] ع ط: للموت.

[٨] البيت من بحر المنسرح، ونسب هذا البيت في بعض المصادر الى أمية بن أبي الصلت، (ت ٤هـ/ ٦٢٦م). هو يعتبر من فحولة شعراء ثقيف والعرب في العصر الجاهلي. انظر: *الصحاح* للجوهري، «عبط» و«كاس»، ٣/٩٦٩؛ ٣/١١٤٢، *ولسان العرب* لابن منظور ٧/٣٤٧، *ومعجم مقاييس اللغة* لابن فارس، ٤/٢١٢، *وديوان أمية بن أبي الصلت*، ص ١٦٩-١٧٢. و كذا في بعض المصادر لعمران بن حطان بن ظبيان السدوسي الشيباني الوائلي، أبو سماك (ت ٨٤هـ/ ٧٠٣م). وهو من شعراء العصر الأموي. ليست نسبته اليه مأكدة. انظر: *شعر الخوارج* لإحسان عباس، ص ١٧٠.

[٩] ع ج: رضوان الله عليهم.

[١٠] سورة الفتح، ٤٨/٢٩.

[وقوله:] {على وجه[1] ما اجتاز بها} أي ما مر بتلك الحضرة، وهى حضرة الأمير.

[وقوله:] {أحد من العلماء} إلا قيدته نِعَم الأمير فيها.

[وقوله: وذوى الفضل إلا عقلته بها أياديه الغر الجسام] والغر، جمع الأغر[2]، وهو الأبيض.[3] فكان الغُرّ والبيض لفظين مترادفين وكذلك **{الجسام والعظام}**[4] واستعار هما لأحسن النّعم وأفضلها.

[وقوله:] {وقيده بها إحسانه} الضمير البارز في **{قيده}** لأحد،[5] وفي **{بها}** للحضرة، والثلاثة الأخر لمن فاز، وهو الأمير.

[وقوله:] {ومن أونس بالبر لم يتأبد} هذا الكلام ابتدائي عام وقع[6] موقع التعليل للكلام الأول، يعني إنما يتقيد بتلك الحضرة كل من مر بها لمصادفته الإحسانات العظيمة والفضائل الكريمة، لما مر[7] أن من أونس بالبر لم يتأبد. يعني *هركه را انس داده شود بنيكوى آن كس از آن نيكوى نكو[8] برد*.[9]

قوله: {ومن وجد الإحسان [٦و]/ قيدا تقيد} آخر بيت ضمنه في كلامه وقبله:

"وقَيَّدْتُ نفسي في ذَراكَ محبة   ومن وجد الإحسان قيدًا تَقيّدَا."[10]

---

[1] ع – وجه، صح هـ.
[2] ع: الأغرة .
[3] انظر: *الصحاح* للجوهري، «غرر»، ٧٦٨/٢.
[4] ع ج - الجسام و العظام، صح هـ.
[5] أي {أحد من العلماء}.
[6] ج: ووقع.
[7] ع ط ج - مرّ، ع، صح هـ.
[8] د + نى؛ س: نكى.
[9] أي: ومن أونس بالبر لم ينس.
[10] البيت من بحر الطويل، وهو لأبي الطيب المتنبي، أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبدالصمد، الجعفي الكندي الكوفي، (ت ٣٥٤هـ/٩٦٥م). انظر: ؛ *الأمثال السائرة من شعر المتنبي* لصاحب بن عباد، ص ٤٨؛ *وأبو الطيب المتنبي وما له وما عليه* لأبي منصور الثعالبي، ص ١٢٢؛ وشرح *شعر المتنبي* لأبي القاسم الإفليلي، ٢٠٥/٢؛ *وتاريخ بغداد* للخطيب البغدادي، ١٠٢/٤-١٠٥؛ *وتاريخ الاسلام* للذهبي، ١٠٢/٢٦-١٠٨؛ وديوان *المتنبي*، ص ٣٧٠-٣٧٣.   انظر: ورقة، ٨٩و.

"الذرى بالفتح، كل ما استترت به، يقال: أنا في ظل فلان وفي ذراه، أي في كَنَفِه وستره."[1]

وقوله: {بفضل كثير} معطوف على قوله: **{بالصلابة في الدين}** وإنما أعاد الباء التي هي صلة **{فاز}**، لبعده عن المعطوف عليه، ألا يرى أن قوله: **{والعطف على أهل الدين}**[2] لما لم يبعد عن المعطوف عليه مثل بعده لم يعد فيه[3] حرف الباء. فكان هذا نظير إعادة حرف أن في قوله تعالى:[4] ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[5] وكذلك إعادة حرف أن في قوله:[6] ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مُتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُمْ مُخْرَجُونَ﴾،[7] فإنه لما بعد ذكر خبر أن عن أن أعادها عند ذكر الخبر متصلا بها.

ثم إن المصنف رحمه الله لما ذكر كل وصف من أوصاف هذا الطالب من حصول الصلابة والتعصب في الدين المستقيم والعطف على **{أهل العلم}** والفضل الكثير، ذكر ما[8] هو من محصوصات ذلك الوصف ونتائجه متصلا بذلك الوصف. فلذلك ذكر قوله: **{قد تذلّلت له صِعابه}** أي صِعاب الفضل. وكذلك الضمائر في **{شوارده}** و**{نوافره}** و**{أوابده}** و**{قُلَله}** و**{حُلَله}**، راجعة إلى **{الفضل}**.

وأما الضمير في **{لمراده}** فراجع إلى **{الطالب}**. ولا أدري كيف يوقع الملائمة في الكلام من يرجع الضمائر كلها إلى الطالب الذي هو الممدوح، إذ إجتماع معنى الكلام مع ذلك المعنى الشطُون كاجتماع الضب مع النون. **{فالشوارد}** و**{النوافر}** و**{الأوابد}** كلها متقارب المعنى.

[وقوله:] {فتبوأ في أعلى قُلله} "يقال: تبوأت منزلا. أي نزلته."[9] "والقلة، أعلى الجبل."[10]

---

[1] *الصحاح* للجوهري، «ذرا»، ٢٣٤٥/٦.

[2] ط – الدين، صح هـ.

[3] ط + فيه.

[4] ط + تعالى.

[5] سورة النحل، ١١٩/١٦.

[6] ع ج - حرف "أن" في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُواْ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُواْ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُواْ إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وكذلك أعاده حرف أن في قوله، ع، صح هـ.

[7] ط - وكذلك أعاده حرف أن في قوله: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مُتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُمْ مُخْرَجُونَ﴾. (سورة المؤمنون، ٣٥/٢٣).

[8] ع – ذكر ما، صح هـ.

[9] *الصحاح* للجوري، «بوأ»، ٣٧/١.

[10] *الصحاح* للجوري، «قلل»، ١٨٠٤/٥.

[وقوله:] {البهاء} "الحسن، تقول منه بهي الرجل، بالكسر، فهو بهي."[١]

[وقوله:] {الحُلَل} "بُرود اليَمَن، وقيل: الحلة إزار ورداء. ولا يسمى حلة حتى يكون ثوبين"[٢] هذا كله[٣] عبارة عن إتقانه ورسوخه في علم الفضل وزيادة تَغَلْغُله وانغِماسه لإحراز فرائده في بحاره وغَوْصِه لأخذ جواهره في تياره. ويحتمل أن يريد[٤] بِتذلل **شوارده** و**نوافره** و**أوابده** ما حصل له من حفظ غرائب أفراد[٥] اللغة. و**ب{التبوء في أعلى قُلله}** و**ب{التزين بأبهى حلله}** ما حصل له من إتقان علم النحو ومعرفة دقائقه.

وقوله: {أن أكتب} متصل بقوله: **{فقد طلب مني}** على المفعولية.

[وقوله:] {العقيدة} [أي] ما يعتقد به.

وقوله[٦]**: {مَن سلف}** أي مضى،[٧] من حد نصر. والمراد به الصحابة رضى الله عنهم[٨] والتابعون ومن بعدهم من أئمة الإسلام رضوان الله عليهم أجمعين.

[وقوله:] {لا يجوز الإخلال بها} أي بالمبادرة، وذكر في المغرب.[٩]

[وقوله: النكت] النكتة من الكلام الجملة المنقحة المحذوفة الفضول.[١٠] وقيل: النكتة فُعْلَة من النكت، وهو أن تنكت في الأرض بقضيب، أي تضرب فتؤثر فيها[١١] من حد نصر، **[٦ظ]/** وسميت النكتة بها لأنها عبارة عن الوصف المؤثر في إثبات الحكم.

---

[١] *الصحاح* للجوري، «بهأ»، ٣٨/١.

[٢] *الصحاح* للجوري، «حلل»، ١٦٧٣/٤.

[٣] ع – كله، صح ه.

[٤] ط – أن يريد، صح ه.

[٥] ع – أفرادِ، صح ه.

[٦] ط + والسلف في جمع السالف كالحدم في جمع الحادم. ط – قوله.

[٧] *الصحاح* للجوهري، «سلف»، ١٣٧٦/٤.

[٨] ط – رضي الله عنه.

[٩] انظر للمبادرة: *المغرب* للمطرزي، ٦١/١.

[١٠] *المغرب* للمطرزي، «نكت»، ٣٢٥/٢.

[١١] *الصحاح* للجوهري، «نكت»، ٢٦٩/١.

[وقوله:] {التي لا مغمز لقناتها ولا مقرع لصفاتها لتكون الفائدة أتم وأوفر والعائد أعم وأكثر}] الغَمْز باليد، عبارة عن شدة التأثير بالمسح. القناة الرمح.[1] القرع من قرعت الباب،[2] أي دققته من حد فتح. والصفاة حجارة مَلْسَاء.[3] هذا كله عبارة عن وكادة الدليل ومتانته، أي لا يحتاج إلى التجربة بالغَمْز والقرع في أن له قوة وصلابة أم لا، بل هو قوي الأثر في نفسه وصليب[4] الجوهر في ذاته، وإن لم يجرب. والعائدة الفائدة التي تعود مرة بعد أخرى.

[وقوله:] {وأسأل الله تعالى الذي لا تذود عن الزلل إلا عصمته وتسديده ولا يوصل إلى البغية إلا توفيقه وتأييده}] لا تذود أي لا يطرد ولا يمنع. التسديد التوفيق للسداد، وهو[5] الصواب والقصد من القول والعمل. ورجل مسدد، إذا كان يعمل بالسداد.[6] البغية الحاجة.[7]

وقوله: {أن يكرمني} متعلق بقوله: **{وأسأل}** على المفعولية، **وهو حسبي ونعم المعين**.

---

[1] *الصحاح* للجوهري، «قنا»، ٢٤٦٨/٦.

[2] *الصحاح* للجوهري، «قرع»، ١٢٦٢/٣.

[3] *الصحاح* للجوهري، «صفا»، ٢٤٠١/٦.

[4] ع ج: وصلب.

[5] ج – هو، صح هـ.

[6] ج: السداد. الصحاح للجوهري، «سدد»، ٤٨٥/٢.

[7] *الصحاح* للجوهري، «بغى»، ٢٢٨١/٦.

القول في الأسئلة الكلية

السؤال الأول: لم سمي هذا النوع من العلم علم الكلام؟

والثاني: لم جاء المنع عن بعض السلف عن تعلم[١] هذا العلم، مع أن هذا العلم أحق العلوم بالبداية وأصدقها في الهداية على ما ذكرت؟

فقد ذكر عن أبي يوسف القاضي[٢] رحمه الله أنه صنف *كتاب الرسالة في الرد على من خاض في الكلام*،[٣] وقد اشتهر عنه النقل؛ أن من طلب العلم بالكلام تزندق.[٤]

وروي أن محمد بن الحسن الشيباني[٥] رحمه الله سأل عن إمامين يتناظران في خلق القرآن، يقول أحدهما "مخلوق" والآخر يقول: "غير مخلوق"[٦] فقال: إن كانا يتناظران[٧] فيه، فلا تصل خلفهما.

وعن الشافعي[٨] رحمه الله أنه[٩] قال:[١٠] لأن يلقى الله تعالى[١١] العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشيء من الكلام،[١٢] كذا في *المصداق*.

---

[١] ع – عن تعلم، صح ه.

[٢] هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، أبو يوسف الأنصاري، الكوفي، البغدادي (ت ١٨٢ﻫ/٧٩٨م). صاحب أبي حنيفة وتلميذه، وأول من نشر مذهبه، كان علامة من حفاظ الحديث حيث سمع الحديث من أبي إسحاق الشيباني، وسليمان التيمي، وهشام بن عروة وغيرهم. ولي القضاء ببغداد أيام خلافة المهدي والهادي والرشيد. من مصنفاته: *كتاب الخراج*، *واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى*، *وكتاب الرد على السير الأوزاعي*. انظر: *تاريخ بغداد* لخطيب البغدادي، ٢٤٢/١٤؛ *والأعلام* للزركلي، ١٩٣/٨؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٣١٥-٣١٧.

[٣] لم أجد هذا الكتاب في كتب التراجم والطبقات والفهارس والأدلة.

[٤] انظر: *أخبار القضاة* للوكيع، ٢٥٨/٣؛ ودرء *تعارض العقل والنقل* لابن تيمية، ٢٣٢/١.

[٥] هو أبو عبد الله محمد بن حسن بن فرقد الشيباني، (ت ١٨٩ﻫ/٨٠٥م). هو صاحب الإمام أبي حنيفة وناشر مذهبه وفقيه العراق. من مؤلفاته: *المبسوط* ويسمى: *الأصل*، *والزيادات*، *والجامع الكبير في الفروع*، *والجامع الصغير*، *والسير الكبير*، *والسير الصغير*. انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ١٨٤/٤-١٨٥؛ *والجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ١٢٢/٣/١٢٥؛ *وطبقات الفقهاء* لطاش كبري زاده، ص ١٦-١٧.

[٦] ع ج - فخلق من يصلى المصلي، صح ه.

[٧] ط - في خلق القرآن يقول أحدهما مخلوق والآخر يقول غير مخلوق فخلق من يصلى المصلي فقال إن كانا يتناظران، صح ه.

[٨] هو عبد الله محمد بن إديرس بن عباس الشافعي، (ت ٢٠٤ﻫ/٨٢٠م). وصاحب المذهب الشافعي في الفقه الإسلامي. من مصنفاته: *كتاب الأم*، *والرسالة*. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٢٦٠-٢٦٢؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥/١٠-٩٨.

[٩] ط – أنه.

[١٠] ج - أنه قال، صح ه.

[١١] ط – تعالى.

[١٢] انظر: *الإبانة* لابن بطة، ٢٦٢/٤؛ *وشرح أصول اعتقاد أهل السنة* للالكائي، ٥٧٠/١؛ ودرء *تعارض العقل والنقل* لابن تيمية، ١٤٦/٧؛ *والإعتصام* للشاطبي، ٣٣٢/٢.

والثالث: من أين علم أن اسم هذا الكتاب *التمهيد* حيث لم يذكر المصنف رحمه الله في كتابه أن اسمه التمهيد لا عبارة ولا إشارة؟

قلت: أما الجواب عن الأول: فإن استحقاق هذا النوع من العلم اسم الكلام إنما كان باعتبار أولويته بالنسبة إلى سائر العلوم. فإن أول ما يجب على الإنسان تعلم هذا العلم، لأن هذا العلم لمعرفة ذات الله وصفاته ووحدانيته، فوجوب معرفة هذا الأشياء قبل معرفة غيرها ثابت بإجماع المسلمين.

فجميع العلوم إنما يفهم بالكلام.[١] فلما استحق هذا النوع من العلم اسم الكلام باعتبار أولويته لم يبق لغيره هذا الاسم. إذ لو سميت[٢] كل العلوم بهذا الاسم لم يبق تمييز حينئذ بين نوع ونوع بالاسم، فاختص هذا النوع من العلم بالكلام.[٣]

ونقول:[٤] إن سائر العلوم قد تعلم بالنظر في الكتاب بأن رأى المسألة مكتوبة فيه وفهمها بخلاف هذا النوع من العلم، فإن أصله نظر العقل [٧و]/ والاستدلال، حتى إن[٥] أهل الفترة[٦] مؤاخذون بمعرفة الله تعالى ووحدانيته بأن يكونوا على الاعتقاد الصحيح،[٧] ولا يعلم ذلك الاعتقاد على التحقيق ولا الاستدلال بوجوه المباحثة وزيادة التدقيق إلا بالكلام، فلذلك سمي بالكلام.

ونقول[٨]: المخالفين[٩] في هذا النوع من العلم أكثر من أن تحصى من طوائف الكفرة وأهل القبلة فلم يكن بد من التكلم مع كل طائفة منهم حتى يرتدعوا عما اعتقدوا من عقائدهم الفاسدة، وتنفيق أمتعتهم العاطلة[١٠] الكاسدة، فسمي لهذا بالكلام.

---

[١] ع: بالتكلم.
[٢] جميع النسخ: سمي.
[٣] ط: بالتكلم.
[٤] جميع النسخ: أو نقول.
[٥] ج – إن، صح هـ.
[٦] ع ج – الفترة، صح هـ.
[٧] ع – الصحيح، صح هـ.
[٨] جميع النسخ: أو نقول.
[٩] جميع النسخ: المخالفون.
[١٠] ط – العاطلة، صح هـ.

وذكر الإمام الزاهد الصفار البخاري[1] رحمه الله وجها آخر[2] في *كتاب التلخيص*،[3] فقال: "اعلم أن كثيرا من علماء السلف سموا هذا العلم علم الكلام، وسموا قوما غاصوا في هذا العلم متكلمين وأهل الكلام. فيجوز أن يكونوا سموه بهذا الاسم، لأن الكلام أصله "الكلم،" وهو الجَرْح، سمي الكلام به، لأن للكلام من التأثير في إظهار الخفي، والفصل بين الحق والباطل، والحسن والقبيح، ما للجروح في قطع الجلد، والفصل، وإظهار ما خفي في الجلد من اللحم والدم والعظم. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾.[4] ووصف[5] اللسان بالحِدة، وحدة اللسان من حيث الكلام في إفادة التأثير في القلوب والاستماع كالحديد القاطع"[6] إلى آخره.

وهذ الذي ذكره لا يتم إلا بما قلنا من الأوجه، لأننا لو[7] سلمنا بأن الكلام من التأثير في إظهار الخفي على ما ذكره من اشتقاق اللفظ به ومع ذلك يبقي سؤال فيه: لم اختص هذا النوع من العلم باسم الكلام؟ والذي ذكره من المعنى عام في جميع العلوم، لأن الكلام كما يظهر الخفي في هذا النوع من العلم كذلك يظهر أيضا ما خفي في علم الفقه وعلم[8] النحو[9] وعلم الطب وغيرها.

وأما الجواب عن الثاني: فقد ذكر في *المصداق* وما ينقل من[10] منع أئمة الدين من بحث هذا النوع إنما كان عن أمور لا افتقار اليها في العقيدة المستقيمة. وإنما كان ذلك المنع للعامي الذي هو عاطل عن الذكاء والفطنة، أو[11] كان ذلك المنع لمن يتكلم بالشبه ويقررها إضلالا، أو لمن يقصر في إتقان هذا العلم، فكلامه لا يخلو من[12] ضلال، وهذه الأنواع سبب لتوهين العقائد وإثارة الفتن، فمنعوا من ذلك تقريرا للصلاح وتثبيتا على الطريق الوضاح. وأما المنع منهم عن تعليم أصل دين

---

[1] هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري (ت ٥٣٤ ه/١١٣٩م). من مصنفاته: *تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد*، *والإبانة*، *أجوبة*. انظر: *الأنساب* للسمعاني، ٥٤٨/٣؛ *ومعجم المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ١٣/١.

[2] ج – آخر، صح ه.

[3] *تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد*. من مصنفات زاهد الصفار البخاري في علم الكلام. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، ٤٧٢/١؛ *وهدية العارفين* لإسماعيل باشا البغدادي، ٩/١؛ ومعجم *المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ١٣/١.

[4] سورة الأحزاب، ١٩/٣٣.

[5] جميع النسخ: وصف.

[6] *تلخيص الأدلة* لصفار البخاري، ٦١/١.

[7] ط – لو.

[8] ط + وعلم.

[9] ع ج : والنحو.

[10] ع ج – من، ع، صح ه.

[11] ع ط: وإنما؛ ج: أو إنما.

[12] جميع النسخ: عن.

التوحيد [٧ظ]/ فمعاذ الله. ومن منع عن[١] ذلك فقد رضي بضلال الناس وكفرهم، ومنع عن تقرير الدين ونصرته، وخالف الأنبياء صلوات الله عليهم في ذلك.

وأما الجواب عن الثالث: فيحتمل أن المصنف رحمه الله[٢] سمى كتابه هذا تمهيدا لمن كان بحضرته فنقلوه كذلك قرنا بعد قرن، وإن لم يذكره في كتابه، فانتشر اسمه بهذا لذلك. ثم هو إنما سماه بهذا المناسبة إجابة طلب من هو موصوف بما ذكره من الأوصاف الحميدة، إشارة[٣] إلى أنه مهد عذره بهذا الذي صنف أي بسطه، فإن التمهيد هو تبيين العذر؛ أو لما رأى من بعده من العلماء ما ذكره المصنف رحمه الله[٤] في الخطبة من طلب مثل هذا الأمير الموصوف بالفضل والبهاء المستحق لزيادة المدح والثناء، ثم أجابه المصنف لما طلبه وكان هذا منه تمهيدا لعذره في الذي طلب ولثنائه الذي أوجب، قالوا هذا الكتاب تمهيد لعذر المصنف فيما طلب منه، فانتشر بهذا الاسم لذلك، فكان هذا الاسم مفهوما من ناحية قول المصنف إشارة، وإن لم يعلم منه عبارة[٥] أو سماه تمهيدا، لأن فيه تمهيدا للقوائد الدينية أي بسطها.[٦]

---

[١] ح ط: من.

[٢] ط + قال بانه.

[٣] ع – أشاره، صح هـ، ج: أشار.

[٤] ع ط: رحمه الله.

[٥] ط + والله اعلم.

[٦] ج: بسطا؛ ط - أو سماه تمهيدا. لأن فيه تمهيدًا للقوائد الدينية أى بسطها.

[المدخل]

١. فصل

في إثبات الحقائق والعلوم

إنما قدم هذا الفصل على غيره، لأن ما يذكر بعده من أسباب العلم وحدوث العالم وغيرهما موقوف على العلم بأن الأشياء حقيقة، فإن أحدا لو لم يعلم حقيقة الأشياء[١] وحقيقة العلم وحقيقة الحواس وحقيقة القديم والمحدث لم يمكن التكلم معه في هذه الأشياء،[٢] ثم إنما ذكر الحقائق والعلوم معا، لأن فرق السوفسطائية على ثلاث:

فطائفة منهم زعمت أن لا حقيقة لشئ ولا علم بشيء، وإنما[٣] هى ظنون وحسبانات. وأجمع العقلاء على أن لا مناظرة بيننا وبين من هذا قوله، لأن فائدة المناظرة أن يثبت بالدلائل صحة قول وبطلان قول، وآخرون[٤] ينكرون حقيقة الصحة وحقيقة البطلان، فإذًا لا فائدة في المناظرة. وقال الإمام الزاهد الصفار البخاري[٥] رحمه الله: ورد عليهم أهل الحق مذهبهم بطريقين:

---

[١] ع ج: الأسباب.

[٢] ع: الأسباب.

[٣] ع - إنما، صح هـ.

[٤] جميع النسخ: آخرهم.

[٥] تقدم ذكره في ورقة ٧و.

"أحدهما بالإعرض عن الكلام معهم، لأن من أنكر وجود نفسه ووجود خصمه، ووجود الكلام لم يفد الكلام معه، بل الرد عليهم بالضرب المؤلم، حتى إذا[١] صرخ [٨و]/ يقال له: لعلك[٢] لست أنت وإنما الضرب على غيرك، وتخايل عندك أن الضرب عليك. وقد روي عن أبي[٣] حنيفة رحمه الله[٤] فعل نحوا من ذلك.[٥] روي أنه أوتي بواحد منهم في مجلس الخليفة، فجعل أبو حنيفة رضى الله عنه[٦] يحاجه ويلزمه، وهو ينكر. فأمر أبو حنيفة رضى الله عنه[٧] بضربه، فجعلوا يضربونه وهو يصرخ. فقال له أبو حنيفة رضي الله عنه:[٨] لم تصرخ؟ ولعلك لست أنت، وإنما أنت غيرك، والضرب على غيرك، وتخايل عندك أن الضرب عليك، ولعلك حمار أو كلب. فلما علم هذا المتجاهل هتك ستره، رجع عن قوله.

والطريق الآخر في مُحاجتهم، أن يقال لهم: هل لنفي الحقائق حقيقة؟ فإن قالوا: نعم. فقد ناقضوا أصلهم، لأنهم أقروا ببعض الحقائق. وإن قالوا: لا. قيل لهم: إذًا لم يصح نفي الحقائق صح ثبوتها."[٩]

ثم من شبهتهم يعلم أنهم يعرفون حقائق الأشياء ثم ينكرونها،[١٠] فإنهم يقولون: إن أسباب العلم عندكم الحواس الخمس، وهى التي[١١] لا تصلح سببا للعلم،[١٢] لأن قضاياه متناقضة، فإن المرور ، وهو الذي غلبت عليه المرة، وهي إحدى الطبائع الأربع،[١٣] يجد العسل مرا وغيره يجده حلوا

---

[١] ع – إذا.

[٢] ج – لعلك.

[٣] ع – عن أبي، صح هـ.

[٤] ط ج: رضي الله عنه.

[٥] ع ط: نحو من ذلك.

[٦] ع - روى أنه أوتي بواحد منهم في مجلس الخليفة فجعل أبو حنيفة رضى الله عنه، صح هـ.
هو نعمان بن ثابت بن زوطي، الكوفي (ت ١٥٠ هـ/٧٦٧م)، الفقيه، المجتهد الكبير. وينسب اليه *الفقه الأكبر*، و*الرسالة*. انظر: *تاريخ بغداد* للخطيب البغدادي، ٣٢٥/١٣؛ *ووفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤٠٥/٥-٤١٥؛ *وتهذيب سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٤٠/١؛ *والأعلام* للزركلي، ٣٦/٨.

[٧] ط: رحمه الله.

[٨] ط ج – رضي الله عنه.

[٩] *تلخيص الأدلة* لصفار البخاري، ٧٥/١-٧٦.

[١٠] ط: ينكرون.

[١١] ط – التي.

[١٢] ع ج: للعلم، ع، صح هـ.

[١٣] الطبائع الأربع

إلى آخره.[1] هذه الشبهة منهم دليل على أنهم يعلمون الحقائق، ثم ينكرونها عنادا، فإنهم لو لم يعرفوا الحواس ما هي، وأن التناقض ما هو، وأن القضية ما هي، وأن الممرور مَن هو، لما استدلوا بإيراد هذه الشبهة فكان عين ما استدلوا به دليل بطلان قولهم.[2]

وكذا قولهم: "لا حقيقة للأشياء" تحقيق منهم لنفي الحقائق. وكانوا مبطلين مقالتهم بنفس مقالتهم، وهو معنى قوله: **{لأن من نفاها كان نفيه إياها}** تحقيقا منه للنفي إلى آخره.

وطائفة منهم لا يثبتون القول بنفي الحقائق بل يقولون: لا ندري هل للأشياء حقيقة أم لا؟ وهم المتشككة، فيقال لهم: هل تدرون أنكم لا تدرون؟ فإن قالوا: نعم. فقد أقروا أنهم يدرون، وهو نقض[3] مذهبهم، وإن قالوا: لا ندري أنا لا ندري،[4] فقد أقروا أنهم لا يدرون مذهبهم فلم يبق لهم كلام ولا دعوى.[5]

وطائفة منهم يزعمون أن حقائق الأشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين. يعنى لو اعتقد المعتقد أن للأشياء حقيقة كان لها حقيقة، وإن اعتقد أنه لا حقيقة لها لا يكون لها حقيقة أيضا. وكذلك هذا[6] لو اعتقد السم شهدا كان شهدا[7] ولو اعتقد الشهد سما كان سما. وإلزام هذه الطائفة ظاهر، وهو أن يؤلموا بالضرب وقطع الجوارح، فإذا ضجروا واستغاثوا.[8] يقال لهم: اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو الذاد وإنعام. وإيصال الراحة ليصير كذلك[9] تبعا لاعتقادكم فتنهتك حينئذ أستارهم، ويتبين عنادهم. ويقال لهم[10] أيضا: إنا نعتقد [٨ظ]/ أن حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين، فهل خرجت الحقائق عن أن تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين[11] تبعا لاعتقادنا؟ فإن

[1] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٣/١.
[2] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٣/١-١٤؛ و*التمهيد* للامشي، ص ٤٠.
[3] ع ج: نقضوا.
[4] ع ج - أنا لا ندري.
[5] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٤/١.
[6] ع – هذا.
[7] ج - كان شهدا، صح هـ.
[8] ج: أو.
[9] ج: ذلك.
[10] ط + لهم.
[11] ع- لاعتقاد المعتقدين، صح هـ؛ ط ج: لاعتقادات المعتقدين.

قالوا: نعم، فقد أقروا ببطلان مذهبهم، وإن قالوا: لا، فقد أقروا أيضا بأن المعتقد لم يصر تبعا[١] للاعتقاد.[٢]

قوله: {حقائق الأشياء ثابتة} فإن قلت: هذه الجملة مما لا يكاد يصح في إفادة المعنى، وذلك لأن[٣] الحقائق جمع الحقيقة، وهى بمعنى[٤] الثابتة لأنها من حق الشيء أي ثبت.

والأشياء جمع شيء، وهو عبارة عن الموجود الثابت أيضا، على ما ذكره المصنف رحمه الله. هكذا في فصل أن صانع العالم ليس بجسم.[٥] فحينئذ يؤول معناها إلى قولك: "ثَوابت الثوابت ثابتة." وهذا لا يفيد شيئا كما ترى، إذ هي جملة من مبتدإ وخبر، فلا بد أن تكون الجملة الابتدائية مفيدة في معنى الإسناد. وليست هذه كذلك لكون المبتدأ والخبر عبارة عن معنى واحد، وهو الثبوت. فلا بد أن يثبت بينهما نوع مغايرة حتى يفيد إفادة عند اجتماعهما على وجه الإسناد فما وجهه؟

قلت: كان المصنف رحمه الله ممن لا يستراب[٦] في فضله ومهارته في أنواع العلوم، ولا يقاومه أحد في زمانه في فتح المكنون والمكتوم. وكان مقصوده من هذه الجملة إثبات أن للأشياء كلها[٧] تحققا وثبوتا، وليست هي كما ظنه السوفسطائية أنها ظنون وحسبانات. ولا يمكن رد مذهبهم الذي قالوه[٨] بأنها ظنون وحسبانات إلا بهذا الطريق والتلفظ بهذه الألفاظ في إثبات[٩] هذا المقصود كان من ضيق المحل، إذ هذا المقصود لا يحصل بدون هذه الألفاظ.[١٠] وأما قولك: لأنه[١١] لابد أن يثبت نوع مغايرة بين المبتدإ والخبر حتى يفيدا فائدة[١٢] عند الاجتماع على وجه الإسناد.

---

[١] ط: تابعا.

[٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٤/١؛ و*التمهيد* للامشي، ص ٤٠.

[٣] ج: أن.

[٤] ط – بمعنى.

[٥] انظر: ورقة ٣٥و.

[٦] ع + فائدة المصنف؛ ط + المصنف، جميع النسخ: يستريب.

[٧] ع ج- كلها، صح هـ.

[٨] ع ج: قالوا.

[٩] ع – في اثبات، صح هـ.

[١٠] ع ج - في هذا المقصود كان من ضيق المحل اذ هذا المقصود لا يحصل بدون هذه الالفاظ، صح هـ.

[١١] ط: بانه.

[١٢] ج : حتى يفيد عند؛ ع: حتى يفيد فائدة.

فقلت:[١] ليس كذلك، بل الجملة الابتدائية تقع مفيدة بقصد المتكلم وإن اتحاد المبتدإ والخبر لفظا ومعنى في كلام الفصحاء، وههنا[٢] إن اتحد معناهما وقد تغاير لفظاهما، فأولى[٣] أن تقع مفيدة.

فمنه ما ذكره[٤] في *المفصل*[٥] بقوله: "وقوله:

أنا أبو النجم، وشِعري شِعري" [لله دري ما أجن صدري] [٦]

فشعري الأول مبتدأ وشعري الثاني خبره،[٧] وقد اتحدا لفظا ومعنى كما ترى.

ومنه ما ذكره في الباب الأول من *المبسوط*[٨] في مسألة رفع اليدين عند الركوع. وقال: "في المسألة حكاية، فإن الأوزاعي[٩] لقي أبا حنيفة رضي الله عنهما[١٠] في المسجد الحرام، فقال: ما بال أهل [٩و]/ العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع. وقد حدثني الزهري[١١]

---

[١] ع – فقلت، صح ه؛ ط: قلت.

[٢] ع ج – ههنا، صح ه.

[٣] ع ج: أولى

[٤] ج: ذكر.

[٥] هذا الكتاب، *المفصل في صنعة الإعراب* للزمخشري.

[٦] هذا البيت لالفضل بن قدامة العِجلي، أبو النجم، من بني بكر بن وائل، (ت ١٣٠ ه/). من أكابر الرجّاز. نبغ في العصر الأموي، وكان يحضر مجالس عبد الملك بن مروان وولده هشام. شعر:

أنا أبو النجم وشعري شعري لله درى ما أجن صدري

انظر: *المفصل في صنعة الإعراب* للزمخشري، ٤٦؛ و*الكشاف* للزمخشري، ٤٥٨/٤. انظر للبيت: *أنساب الأشراف* للبلاذري، ١٣٧/٣؛ و*طبقات فحول الشعراء* للجمحي، ٧٤٥/٢؛ ومعجم *الشعراء* للمرزباني، ٥٦/١؛ و*تاريخ الإسلام* للذهبي، ٢٩٦/٣.

[٧] ع ج: الخبر.

[٨] هذا الكتاب *المبسوط* للسرخسي على فقه الحنفي. انظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١٥٨٠/٢؛ الجواهر المضية لعبد القادر القرشي، ٧٨/٣-٨٢.

[٩] هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو يحميد الأوزاعي، (ت ١٥٧ه/٧٧٤). هو صاحب مذهب الأوزاعية. من مصنفاته: *كتاب سير الأوزاعي*. انظر: *الأنساب* للسمعاني، ٢٢٧/١؛ و*طبقات الفقهاء* لأبي إسحاق الشيرازي، ٧٦/١؛ و*وفيات الأعلام* لابن خلكان، ١٢٧/٣-١٢٨؛ ومعجم *المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ١٦٣/٥.

[١٠] ط: رحمه الله

[١١] هو أبو بكر، محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري، (ت ١٢٤ه/٧٤٢م). من التابعي ومحدث. انظر: *الطبقات الكبرى* لابن سعد، ٤٢٩/٧-٤٣٩؛ و*أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٢٦/٥.

عن سالم[١] عن ابن عمر[٢] رضي الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم:[٣] «كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع.»[٤] فقال أبو حنيفة رضى الله عنه:[٥] حدثني حماد[٦] عن إبراهيم[٧] عن علقمة[٨] عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنهم: أن النبي صلى الله عليه وسلم[٩] «كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود.»[١٠] فقال الأوزاعيّ عجبا من أبي حنيفة رضى الله عنه[١١] حدثته[١٢] بحديث الزهري عن سالم، وهو يحدثني بحديث حماد عن إبراهيم عن علقمة، فرجح حديثه لعلو إسناده. فقال أبو حنيفة رضى الله عنه: أما حماد فكان أفقه من الزهري، وإبراهيم كان[١٣] أفقه من سالم، ولو لا سبق ابن عمر رضي الله عنهما[١٤] لقلت بأن علقمة أفقه منه. وأما عبدالله فعبد الله، فرجح حديثه بفقه رواته، وهو المذهب أن الترجيح بفقه الرواة لا بعلو[١٥] الإسناد."[١٦]

والتمسك ههنا بأن أبا حنيفة رضي الله عنه،[١٧] أوقع قوله: "وأما عبد الله فعبد الله" مبتدأ وخبر مع اتحادهما لفظا ومعنى باعتبار قصده أي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه[١٨] معروف

---

[١] هو أبو عمر، سالم بن عبد الله بن عمر الخطاب القرشي العدوي المدني، (ت ١٠٦هـ/٧٢٥م). من فقهاء التابعيين. *الطبقات الكبرى* لابن سعد، ١٩٤/٧-١٩٩؛ و*التاريخ الكبير* للبخاري، ١١٥/٤.

[٢] هو عبد الرحمن، عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، (ت ٧٣هـ/٦٩٢م). وعالم من علماء الصحابة. انظر: *الطبقات الكبرى* لابن سعد، ١٤٢/٤-١٨٨؛ و*أسد الغابة* لابن الأثير، ٣٤٠/٣-٣٤٥.

[٣] ط: عليه وسلام

[٤] انظر: صحيح البخاري، الصلاة ٩؛ صحيح مسلم، الصلاة ٩.

[٥] ط: رحمه الله

[٦] هو أبو إسماعيل، حماد بن أبي سليمان مسلم بن يزيد الإصفهاني الكوفي، (ت ١٢٠هـ/٧٣٨م). استاذ أبي حنيفة. انظر: *التاريخ الكبير* للبخاري، ١٨/٣، *الفهرست* لابن النديم، ص ٢٨٥.

[٧] هو أبو عمران، إبراهيم بن يزيد بن أسود النخعي الكوفي، (ت ٩٦هـ/٧١٤م). وهو من كبار التابعين ومحدث، وفقيه الكوفة. انظر: *تاريخ الإسلام* للذهبي، ٢٧٩/٦.

[٨] هو أبو شبل علقمة بن قيس بن عبد الله بن مالك النخعي الكوفي، (ت ٦٢هـ/٦٨٢م). من كبار التابعين وفقيه الكوفة وعالمها ومقرئها. انظر: *تاريخ الإسلام* للذهبي، ١٩٠/٥؛ و*طبقات الحفاظ* للسيوطي، ص ٢١.

[٩] ط: عليه السلام

[١٠] ورد الحديث بهذا الاسناد بألفاظ مختلفة في *سنن الكبرى* للبيهقي، (٧٩/٢).

[١١] ط: رحمه الله

[١٢] ط: أحدثه

[١٣] ع- كان، صح هـ

[١٤] ع + رضي الله عنهما؛ ط -

[١٥] ج: لعلو

[١٦] *المبسوط* للسرخسي ١/ ٢٤.

[١٧] ط: رحمه الله.

[١٨] ط + رضي الله عنه

مشهور بالفقه والضبط بحيث[1] لا يحتاج إلى بيانه بأنه كيف كان في الفقه، وأورد صاحب *الكشاف* قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾[2] من هذا القبيل.[3]

وقوله: {لأن من نفاها كان نفيه إياها تحقيقا منه للنفي} أي لأن[4] من نفى حقائق[5] الأشياء كان نفي النافي بحقائق[6] الأشياء إثباتا منه لحقيقة النفي[7] فكان في نفي الحقيقة إثبات الحقيقة، لأنه كما للإثبات حقيقة كذلك للنفي أيضا[8] حقيقة، فلما ثبتت حقيقة النفي كانت حقيقة شىء ما ثابتة، فثبتت حقائق الأشياء كلها لعدم القائل بالفضل.

وإنما قلنا: إن نفي[9] النافي بحقائق الأشياء[10] إثبات منه بحقيقة[11] النفي، لأنه لو لم يثبت لنفيه حقيقة لم يثبت دعواه ألبتة، فكان معترفا بحقيقة نفيه، لضرورة إثبات مدعاه، فعند[12] ذلك يثبت ما يقوله خصمه، وهو أن للأشياء حقيقة.

فإن قيل: يحتمل أنه لا يعترف بحقيقة النفي بل يقول إن في ثبوت حقيقة النفي[13] شكا.

قلنا: ما قولك في حقيقة الشك وهي تساوي الطرفين في العلم، هل لها ثبوت أم لا؟

فإن قال: نعم، لها ثبوت، فقد اعترف بحقيقة شيء من الأشياء، فبطل مذهبه، وإن قال: ليس لحقيقة الشك ثبوت، فقد أقر ببطلان مذهبه، لأنه أقر ببطلان الشك، ومذهبه ثبوت الشك،

---

[1] ط: على وجه.

[2] السورة الواقعة، ١٠/٥٦.

[3] قال الزمخشري في تفسيره: "والسابقون السابقون، يريد : والسابقون من عرفت حالهم وبلغك وصفهم، كقوله وعبد الله عبد الله. وقول أبى النجم: وشعري شعري، كأنه قال: وشعري ما انتهى إليك وسمعت بفصاحته وبراعته." انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٤٥٨/٤.

[4] ع – لأن، صح هـ

[5] ع ج: حقيقة

[6] ج ط: لحقائق

[7] ع: المنع

[8] ط ج : أيضا

[9] ع ج – نفي.

[10] ع - كلها لعدم القائل بالفضل. وإنما قلنا إن النافي بحقائق الأشياء، صح هـ

[11] ط: لحقيقة.

[12] ع ج : فبعد

[13] ج: الشيء

فلم يبق لنا كلام مع من أقر ببطلان مذهبه، لأن فائدة المناظرة هي أن يظهر أحد **[٩ظ]**/ المناظرين بطلان مذهب الآخر. فإذا أقر ذلك الآخر ببطلان مذهب نفسه فقد كفئت المؤونة.

فإن قيل: **قوله: {فكان في نفيها ثبوتها}** أي "في نفي حقائق الأشياء ثبوت حقائقها" مما لا يصح، لأنهم ينفون بهذا حقائق الأشياء، فكيف يكونون مثبتين لها، فإن ذلك يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، لأنه إذا كان النافي للحقيقة مثبتا لها كان اللفظ الواحد دليلا على نفي الحقيقة واثباتها، وذلك جمع بين النقيضين، وهذا لأنا لو قلنا: إنهم بنفيهم الحقيقة كانوا مثبتين لها، يلزم أن يكون الشىء الواحد دالا على ما هو موضوعه، وعلى ما هو ضد[١] موضوعه في حالة واحدة، وهو مستحيل بمرة.

قلت: الاستحالة إنما تثبت إذا لم يكن نفي الشيء سببا لإثبات ذلك الشيء. أما اذا كان سببا له،[٢] فلا استحالة، وههنا كذلك. فإن نفي حقيقة الشيء سبب لإثبات حقيقته، لما أن النفي لا يثبت إلا إذا كان لذلك النفى حقيقة، فقد ثبت لشيء من الأشياء حقيقة باعتراف الخصم حيث يدعي نفي الحقيقة، فيجب أنْ يثبت لجميع[٣] الأشياء حقيقة لعدم القائل بالفصل.

ثم اعلم أن تلك السببية، أعني أن كون نفي الشىء إذا كان سببا لإثبات ذلك الشيء،[٤] يثبت في ضمن نفي ذلك الشيء إثبات ذلك الشيء، إنما تنشأ من بطلان دعوى المدعي، فما ادعى، ومن عدم الواسطة بين النفي والإثبات كمن يقول: إن نظر العقل ليس بسبب للعلم. وفي[٥] ذلك إثبات أن نظر العقل سبب للعلم، لأن من ينفيه لا ينفيه إلا باعتبار أن عقله أدى إلى هذا العلم الذي ادعاه، وهو أن العقل ليس بسبب للعلم. فإنه لم يعلم ذلك من جانب الحواس الخمس، ولا من جانب الخبر الصادق، بل إنما علم ذلك بعقله[٦] فكان نافي نظر العقل في كونه سببا للعلم مثبتا له حيث أدى عقله إلى هذا العلم، فكان سببا للعلم.

---

[١] ع هـ: غير.
[٢] ع ج: سببا.
[٣] ج: بجميع.
[٤] ع ج - الشيء، صح هـ
[٥] ط: نفي.
[٦] ج – بعقله، صح هـ

وكذلك من أنكر[1] كون الخبر سببا للعلم، وقال إن الخبر ليس بسبب للعلم. قلنا: هذا منك إثبات للخبر[2] بأنه سبب للعلم، لأن هذا خبر منك. وقد أدى خبرك هذا إلى ما تدعيه من العلم بأن الخبر ليس بسبب للعلم، فكان الخبر سببا للعلم، فكان في نفيك هذا[3] اثبات بأنه سبب للعلم. فكذلك ههنا كان نافي[4] حقيقة الأشياء[5] مُثبتا لها، لأن لنفيه حقيقة، وقد[6] ثبتت تلك الحقيقة. فكذلك تثبت سائر الحقائق على ما ذكرنا من عدم القابل بالفصل. وإنما كان هذا هكذا، أعنى أن من كان مبطلا في دعوى انتفاء الشيء فأراد إثبات دعواه الباطلة بكلام ناف كان في ضمن نفيه إثباته، لأن الانتفاء لما لم يكن ثابتا في [١٠و]/ الواقع لم يكن نفيه نفيا. فلذلك لم يكن[7] في القول بأن نافيه يكون مثبتا له[8] جمع بين النقيضين. فكان هذا جوابا على[9] قول القائل، فإن ذلك يؤدي إلى الجمع بين النقيضين.

١.١. [أسباب العلم]

قوله: {ثم أسباب العلم للخلق ثلاثة} أي الأسباب التي يحصل بها العلم للخلق ثلاثة، قيد بقوله: **{للخلق}** أي للمخلوق،[10] احترازا عن علم الله تعالى. فإن الله تعالى منزه عن أن يثبت له العلم بالأسباب، لما أن[11] ذاته تعالى بجميع صفاته قديم، والقديم مستغن عن ثبوت الشيء له بالأسباب، ثم اسم الخلق يتناول جميع المخلوقات من الإنس والملك والجن. فوجه الانحصار على هذه الثلاثة هو أن من يحصل له العلم لا يخلو إما أن كان في حصول العلم به محتاجا إلى غيره أو لم يكن. فإن كان فهو الخبر، وإن لم يكن، فلا يخلو إما أن كان محتاجا إلى سبب ظاهر من نفسه، أو لم يكن، فإن كان فهو الحواس، وإن لم يكن فهو العقل.

[1] ع ج - من انكر، صح هـ
[2] ع ج: خبر إثبات المخبر
[3] ط + هذا
[4] ج + نفي
[5] ع ج: الشيء
[6] ج – وقد، صح هـ
[7] ع – لم يكن، صح هـ
[8] ج ع: مثبتا لها
[9] جميع النسخ: عن.
[10] ط: المخلوق.
[11] ج- أن، صح هـ

ووجهه انحصار الحواس على الخمس، وهو أن الإدراك الحاصل بالحس لا يخلو، إما أن لا يختص بعضو معين أو يختص به. فالأول اللمس، والثاني لا يخلو، إما أن كان ذلك العضو المعين فردا أو[1] زوجا. فإن كان فردا فلا يخلو إما أن كان إدراكه بشرط الملامسة أو لا. فالأول الذوق والثاني الشم. وإن كان زوجا فلا يخلو إما أن كان القرب المفرط مانعا من الإدراك أو لا. فالأول البصر والثاني السمع.

ثم الحواس هي المشاعر، جمع الحاسة. يحتمل أن يكون من[2] حسست بالخبر، أي أيقنته، من حد علم. وذكر في *اللباب*:[3] "ومن الناس من يقول للنفس[4] حاسة سادسة تدرك[5] بها عوارض النفس كالجوع والعطش والشبع."[6] والأصح ما ذكره في الكتاب،[7] و [ما] عليه العامة بأن الحواس خمس، لأن المراد من حصول العلم بالحواس هو أن يتوقف حصول العلم على استعمال حاسة مخصوصة لتحصيل علم مخصوص بها، وذلك إنما يستقيم في الحواس الخمس. وأما الجوع أو العطش فهو غير موقوف على استعمال آلة مخصوصة، بل[8] هو علم يخلقه[9] الله تعالى في الحيوان بدون اختياره، إذا وجد شرطه.

ثم مدركات حس السمع الأصوات.[10] لأن السمع قوة يدرك بها السامع المسموعات، وتلك القوة مستبطنة في الصماخين، فإذا قرب تموج الصوت من الأذنين، استقبلته تلك القوة المدركة

---

[1] ط: لا بل كان.

[2] ع – من، صح هـ

[3] *لباب الكلام* للأسمندي، يسمي في بعض المصادر، الهداية في الكلام (*كشف الظنون* لكاتب جلبي، ٢٠٤٠/٢؛ *معج المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ٣٨٧/٣) و*الهداية في أصول الإعتقاد* (*الفوائد البهية* للكنوي، ص ١٧٦). حققه محمد سعيد أوزر وارلي، استانبول (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). الاسمندي هوأبو الفتح، علاء الدين محمد بن عبد الحامد بن حسين الأسمندي السمرقندي، (ت ٥٥٢هـ/١١٥٧م). وهو فقيه، واصولي، ومتكلم. من مصنفاته: *طريقة الخلاف بين الأئمة الأسلاف، وبزل النظر في الأصول*. *انظر: الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٢٠٨/٣-٢٠٩؛ *وتاج التراجم* لابن قطلبوغا، ص٢٤٣؛ *معجم المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ١٣٠/١٠.

[4] ع ج- للنفس، صح هـ

[5] ع ج: يدرك.

[6] *لباب الكلام* للأسمندي، ٣٧-٣٨.

[7] أي: في *التمهيد*.

[8] ج – بل، صح هـ

[9] جميع النسخ: يخلق.

[10] جميع النسخ: والأصوات.

بإذن الله تعالى[1] خارج الأذنين. لأنه لو أدركته بعد الدخول في الأذن لما عرف الإنسان أن الصوت من أي جهة وصل إليه.

ومدركات حس البصر الألوان والأشكال. والبصر نور العين، كما أن البصيرة نور القلب. فسبحان من دقت حكمته، وعظمت قدرته [١٠ظ]/ حيث جعل نور البصر في مقلة الشحمية[2] بلطفه الباهر وكرمه الظاهر.

ومدركات حس الشم الطيب والنتن، والشم قوة يدرك الشام بها المشمومات.

ومدركات حس الذوق الطعوم، وهي أنواع الحلاوة والمرارة[3] والحرافة[4] والحموضة والملوحة. والذوق قوة مستبطنة في رطوبة اللسان.

ومدركات حس اللمس الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والصلابة واللين والخشونة والخِفة والثقل.

وقوله: {والخبر[5] الصادق} أي وخبر المخبر الصادق[6] على ما سيجيء.[7]

[وقوله:] {وبكل حاسة منها} أي بكل آلة عالمة من هذه الحواس.

[وقوله:] {توقف على ما وضعت هي له} كالسمع، فإنه وضع للعلم بالمسموعات، والبصر فإنه وضع للعلم بالمبصرات، ولا تعلم المسموعات بالبصر، ولا المبصرات بالسمع، وكذلك في[8] غيرهما.

فإن قيل: يشكل هذا القول بالذوق واللمس، فإنهما مشتركان في معرفة حرارة الشىء وبرودته وخشونته ولينه، فلم يبق الاختصاص لكل واحد منهما بمحل مخصوص.

---

[1] ع: تعالى، ج ط: - تعالى

[2] ع ج- الشحمية، صح هـ

[3] ع ج + والحرارة.

[4] ع ج - والحرافة، صح هـ.

[5] جميع النسخ: وخبر. والتصحيح من ورقة ١١و.

[6] ع ج- أى خبر المخبر الصدق، صح هـ.

[7] ط: يجيء إن شاء الله.

[8] ج - في.

قلنا: إن اشتركا فيما ذكرته، فلم يشتركا في معرفة حلاوة المطعوم ومرارته وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فكانا مختلفين فيما اختص كل واحد منهما بمدركه. غير أن اللمس قوة إدراك[1] في عامة[2] سطح بدن الحيوان، وسطح البدن كما كان[3] في سائر البدن، وكذلك في اللسان. فلذلك أدرك اللسان ما أدركه سائر البدن باللمس.

[وقوله:] {ولا وجه إلى إنكار وقوع العلم بها} ههنا محذوف، تقديره: ولا وجه لأحد أن يميل الى إنكار وقوع العلم بهذه الحواس الخمس.

[وقوله: {لما أن من أنكر ذلك عرف هو بنفسه عناده ومكابرته}]

وذكر الإمام الزوْزَني[4] رحمه الله في *المصادر*:[5] المعاندة والعناد: *باكسى استهيدن*[6] والمكابرة: *باكسى به بزرگى نورد كردن، وچيزى كى مى دانى انكار كردن*،[7] وهما أعني[8] العناد[9] والمكابرة، وإن كان معناهما في الحاصل يرجع إلى شيء واحد، وهو إنكار الحق، لكنهما يتفاوتان في مأخذ[10] اشتقاقهما،[11] فإن العناد، مشتق من "عَنَدَ" عن الطريق، إذا عَدَل عنه ومن عَنَدَ العرق أيضا، أي سال ولم يرقأ. فكان المعاند على هذا من لم يرعو[12] عن لَجَاجَة[13] إلى الطريق المستقيم الذي هو

---

[1] جميع النسخ: دركه.

[2] ع ج – عامة، صح هـ.

[3] ط – كان.

[4] هو أبو عبد الله حسين بن أحمد الزَّوزَني، (ت ٤٨٦ هـ/١٠٩٣م). النحوي الأصولي اديب. من مصنفاته: *شرح المعلقات السبع*، *كتاب المصادر*، *ترجمان القرآن*. انظر: *إنباه الرواة* لابن يوسف القفطي، ١/٣٥٥؛ كشف الظنون لكاتب جلبي، ٢/١٧٤٠-١٧٠٣؛ *الأعلام* للزركلي، ٢/٢٣١.

[5] *كتاب المصادر* لأبي عبد الله حسين بن أحمد الزوزني، -تقدم ذكره- معجم اللغة العربي الى اللغة الفارسية. انظر: *هدية العارفين* لإسماعيل باشا البغدادي، ١/٣١٠.

[6] أي: المعاندة والعناد. *كتاب المصادر* للزوزني، ص ٦٤٠.

[7] أي: الاستمرار في المكابرة وانكار الحق أو وأن يعرف الرجل الشيء فيأباه ويميل عنه و ينكره. جميع النسخ: با كسى ببرزك لبود كردن جيرزي را كه نحود حوش مي دا ند انكار كردن. والتصحيح من *كتاب المصادر* للزوزني، ص ٦٤٣.

[8] ع ج ب - ههنا محذوف تقديره ولا وجه لاحد أن يميل الى إنكار وقوع العلم بهذه الحواس الخمس. وذكر الامام الزوزي رحمه الله في المصادر المعاندة والعناد با كشي استهيدن والمكابرة با كشي هزروك لبود كردن خيرزي را كه نحدد حوش مي را ند انكار كردن وهما أعني، ع، صح هـ.

[9] ع ج: والعناد

[10] ط: مأخذهما

[11] ط: - اشتقاقهما

[12] ط: لا يرعوى.

[13] ع: لجالجة

مؤيد بالدليل. والمكابرة من كَبُرَ بالضم أي عَظُمَ.[1] فكأن المكابر على هذا هو الذي لا يدعه تكبره أي تعظمه عند نفسه إلى الرجوع عن باطله إلى الحق.

وقوله: {فضلا عن غيره} أي عرف عناده[2] عرفانا فاضلا عن غيره، فكان انتصاب فضلا. على أنه صفة لمصدر محذوف، أو عرف عناده حال كون عرفانه فاضلا عن غيره،[3] فكان انتصابه على الحال. وإنما يفضل معرفة عناده عن غيره، لأن معرفة عناده لنفسه يقين ومعرفة غيره إياه بأنه يعلم عناده أم لا موهومة، لأن غيره ربما يحمل قوله الباطل هذا، على أنه خفي الدليل الظاهر عليه. وأما الذي ينكر حصول العلم بالحواس الخمس[4] فلا يشتبه عليه حال نفسه، فكان عارفا مكابرته يقينا، فلذلك قال: **{لما أن من أنكر ذلك عرف هو بنفسه عناده ومكابرته فضلا عن غيره}**

وقوله: {وجحد الضروريات مكابرة} والمراد[5] من الضروريات هي ما لا يمكن دفعه.

فإن قيل: جعل الامام نورالدين الصابوني[6] رحمه الله حصول العلم [١١و]/ بالحواس الخمس من قبيل العلم الاكتسابي. ذكره في *البداية*[7] و*الكفاية*،[8] فكيف جعله المصنف رحمه الله من قبيل العلم الضروري فما وجه التوفيق بينهما؟

قلت: وجه التوفيق بينهما من حيث الابتداء والانتهاء. فصاحب البداية نظر إلى حالة الابتداء، والمصنف رحمه الله[9] نظر إلى حالة الانتهاء، لأن هذه العلوم في حالة الابتداء، هي[10] مباشرة هذه الأسباب كإصغاء الأذن إلى الكلام الذي يسمعه، وتقليب الحدقة إلى الشيء الذي يبصره،

---

[1] *الصحاح* للجوهري، «كبر»، ٨٠١/٢.

[2] ع – عناده، صح هـ

[3] ع - فكان انتصاب فضلاً على أنه صفة لمصدر محذوف أو عرَف عناده حال كونِ عِرفانه فاضلا عن غيره، صح هـ

[4] ط + الخمس

[5] ع ج: المراد

[6] هو نور الدين الصابوني، أحمد بن محمود بن أبي بكر البخاري، (ت ٥٨٠ هـ/١١٨٤ م). من مصنفاته: *الكفاية في الهداية في أصول الدين*، و*البداية*،و*المنتقى من عصمة الأنبياء*. انظر: *الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ١٢٤/١؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ١٠؛ و*كشف الظنون* لكاتب جلبي، ١٤٩٩/٢-٢٠٤٠؛و *الفوائد البهية* للكنوي، ص ٤٢؛ و*إيضاح المكنون* لإسماعيل باشا البغدادي، ٣٧١/٢؛ و*هدية العارفين* لإسماعيل باشا البغدادي، ٨٧/١؛ و*معجم المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ١٧١/٢.

[7] انظر: *البداية في أصول الدين* للصابوني، ص ١٧.

[8] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٥٨-٥٩.

[9] ط – رحمه الله

[10] ع ج: وهي.

وتقريب الأنف من الشيء[١] الذي يشمه، وكذا في غيرها لا تحصل بدون مباشرة هذه الأسباب، والمباشر في مباشرة هذه الأسباب مختار، فمباشرته كسب له، وكانت العلوم كسبية من هذا الوجه. وأما بعد مباشرة هذه الأسباب، فيحصل له العلم ضرورة على وجه لا يمكن الامتناع عن حصول العلم بها، فكان حصول العلم لمباشر هذه الأسباب ضروريا، فكانا في الصحة سواء. إلا أن ما ذكره المصنف رحمه الله[٢] أولى ترجيحا لجانب المقصود، وهو حصول العلم، لأنه ليس في يد المباشر امتناعه عن حصول العلم له بعد مباشرة السبب فكان ضروريا، والدليل على صحة هذا موافقة عامة العلماء للمصنف رحمه الله[٣] في تسميته ضروريا،فإن صاحب *اللباب*[٤] و*الميزان*[٥] والإمام اللامشي[٦] وغيرهما وافقوا المصنف رحمه الله[٧] في هذا الاسم.

[وقوله:] {وجحد الضروريات مكابرة} لأن الضروريات عبارة عما اتفق عليه العقلاء على حكم دليل بأنه كذا في إثبات أو نفي، فالقول بخلافه كان قولا خارجا عما يقوله العقلاء. فكان ذلك دليل[٨] تعظم قائله واستكباره عن الانقياد للحق، وهو[٩] معنى لمكابرة، لما أن العقلاء لما اتفقوا على

---

[١] ط - الشيء

[٢] ج: رحمه الله

[٣] ط – رحمه الله

[٤] أي *لباب الكلام* للأسمندي، تقدم ذكره ١٠و.

[٥] في اسناد هذين الكتابين الى عالم معين مشكل. سبب هذا الاشكال اسند على إشتباه اسمي المؤلفين المعاصرين خاصة: علاء الدين السمرقندي وعلاء الدين الاسمندي السمرقندي. الى هذا اشار محقق "ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي" عبد الملك عبد الرحمن السعدي في مقدمة تحقيقه (ص ١٣-٢٧). هذا التباس موجود في بعض كتب التراجم ايضاً. وقد التبس السغناقي في صاحبي الكتابين *اللباب* و*الميزان*. لأن صاحب *اللباب* هو أبو الفتح علاء الدين محمد بن عبد الحميد بن حسين الأسمندي السمرقندي (ت ٥٥٢هـ/١١٥٧م) تقدم ذكره المؤلف وكتابه *اللباب* ١٠و. ولكن صاحب *الميزان* هو أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي (ت ٥٣٩هـ/ ١١٤٤). من مصنفاته: *تحفة الفقهاء*، *وميزان الأصول في نتائج العقول* ، *وشرح تأويلات القرآن*. انظر: *ميزان الأصول* لعلاء الدين السمرقندي، ص ٨- ١٥.

M. Sait Özervarlı, "Üsmendî" *DİA*,, XL, 389-391 ;Hacı Mehmet Günay, "SEMERKANDİ Alaeddin" *DİA*, XXXVI, 470-471.

قال صاحب الميزان "فالضروري: ما حصل في الذات القائم به باحداث الله تعالى وتخليقه من غير أن يكون للذات فيه فعل الكسب والاختيار، ولاقدرة التحصيل والترك، نحو حركة المرتعش وسكون يد الشلاء وغيرهما. والإستدلالي ما حصل في العالم بإحداث الله تعالى وللعالم فيه فعل الكسب والإختيار وقدرة التحصيل أو الترك. انظر: *ميزان الأصول في نتائج العقول* لعلاء الدين السمرقندي، ص ٨-١٣.

[٦] هو أبو الثناء، محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، (عاش في أواخر الخامس وأوائل السادس الهجري). اللامشي هي نسبة إلى لامش من قرى فرغانة من بلاد ما وراء النهر. من مصنفاته: *أصول الفقه*، *والتمهيد لقواعد التمهيد*. انظر: *الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٤٣٧/٣؛ و*كشف الظنون* لكاتب جلبي، ١١٤/١. انظر: *التمهيد لقواعد التوحيد* للامشي، ص ٩-٢٣. قال اللامشي في كتابه *أصول الفقه* (ص ٣٣): "فالضروري ما يحدث في العالم باحداث الله وتخليقه من غير فكرة وكسب من جهته."

[٧] ع ج – رحمه الله

[٨] ع - دليل، صح

[٩] ع ج: وهي.

حصول العلم بالحواس الخمس عند استعمالها ضرورة كان منكره مكابرا لا محالة. وهذا لأن القضايا ثلاث متفق عليها في الإثبات نحو الوجوب في المضروب، ومتفق عليها في النفي نحو عدم الوجوب في اللآلي التي هي[1] لغير التجارة، ومختلف فيها[2] كما في الحُلي، فكان البحث والنظر فيه، على أن هذا المختلف فيه ملحق بالمتفق عليه في الإثبات، أو بالمتفق عليه في النفي. أما لو قال بالنفي في المتفق عليه في الإثبات أو بالإثبات في المتفق عليه في النفي، فكان[3] ذلك[4] قولا خارجا عما يقوله العقلاء، فكان مكابرا.

وقوله: {والخبر[5] الصادق} أي وخبر المخبر الصادق. وذكر المصنف رحمه الله في *تبصرة الأدلة* هذا اللفظ على طريقة الموصوف والصفة، فقال: "والخبر الصادق" على الإسناد المجازي، فإن الصادق صاحب الخبر لا الخبر نفسه،[6] ولكن يقال[7] ذلك للمبالغة في ذلك الوصف الذي ذكره، كما في شعر شاعر وكل واحد منهما، أعنى حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه **[١١ظ]**/ لعدم الإلباس، والإسناد المجازي مسلوك في العربية، وذكر القاضي الإمام أبو زيد[8] رحمه الله حد الخبر في *التقويم*،[9] فقال: "الخبر: الكلام الدال على أمر كان أو سيكون، غير مضاف كينونته إلى الخبر."[10]

فإن قيل في[11] ذكر الخبر ههنا: مفردا[12] بأنه سبب العلم استدراك، لأنه دخل ذلك في ذكر

---

[1] ع – هي.

[2] ج: فيهما.

[3] ط - كما في الحُليِّ فكان البحث والنظر فيه على أن هذا المختلف فيه ملحقٌ بالمتفق عليه في الاثبات أو بالمتفق عليه في النفي إما لو قال بالنفي في المتفق عليه في الاثبات أو بالاثبات في المتفق عليه في النفي فكان.

[4] ط - ذلك

[5] جميع النسخ: خبر. والتصحيح من تحقيقي *التمهيد*.

[6] ط - نفسه

[7] ط – يقال، صح هـ

[8] تقدم ذكره في ٣و.

[9] *تقويم الأدل في الأصول* من مصنفات أبو زيد الدبوسي حققه الشيخ خليل محي الدين الحسين، دار الكتب العلمية، بيرت (١٤٢١هـ/٢٠٠١م).

[10] *تقويم الأدلة في أصول الفقه* للدبوسي، ص ٣٤.

[11] ج: ففي

[12] ط - مفردا

السمع الذي هو من الحواس الخمس، لما أن الخبر لا يكون سببا للعلم[١] إلا بواسطة السمع، فكان ذكر السمع بأنه[٢] سبب للعلم ذكرا للخبر.

قلنا: ليس[٣] كذلك، فإن السمع سبب للعلم بالمسموعات مطلقا، سواء كان ذلك المسموع[٤] صوت الحيوان أو صوت غيره، كما تسمع الصدى وكما تسمع أصوات عند اصطِكَاك الأجرام الصُلبَة نحو قرع الباب وغيره، وكذلك يسمع صوت الحيوان من أصوات الآدمي وألحان الطيور ونهيق الحمار ونباح الكلاب. وبعدما يسمع السامع صوت الآدمي، يحتمل أن يكون كلاما أو غيره، وبعد كونه كلاما يحتمل أن يكون خبرا أو غيره،[٥] وبعد كونه خبرا يحتمل أن يكون خبرا[٦] صدقا أو كذبا. فذكر الخبر ههنا لبيان الخبر الصادق لا غير، فكان الخبر الصادق[٧] خاص الخاص الذي لا خاص بعده، وإن كان هو متنوعا[٨] إلى نوعين، لأنه من حيث أنه خبر المخبر الصادق هو شيء واحد لدخول النوعين في ذلك الجنس الذي هو الخبر الصادق فما كان سببا لعلم أعم العام لا يكون سببا لعلم أخص الخاص على القطع والبتات لاحتماله وجوها[٩] كثيرة سوى أخص الخاص. بل كان سببا لعلم ما هو موضوع له، وهو علم أعم العام، وهو المسموعات قطعا. فلذلك ذكر ههنا الخبر الصادق ليعلم أن الخبر الصدق إنما يُعلم هذين النوعين، لا غير، لِما أن حصر أسباب العلم على هذه الثلاثة التي ذكرها هي الأسباب التي لا يتخلف موجبها، وهو حصول العلم عنها. فلما كان كذلك، وقد وجدنا تخلف صدق الخبر عند[١٠] سماع المسموعات مطلقا لم يكن بد من بيان سبب الخبر[١١] الصدق الذي لا يتخلف هذا المسبب، وهو حصول علم خبر الصدق[١٢] عن ذلك السبب،

---

[١] ع ج – للعلم، ع، صح هـ.
[٢] ع – السمع بأنه، صح هـ
[٣] ط: لا.
[٤] ع ج – المسموع، صح هـ
[٥] ع – غيره، صح هـ
[٦] ع – خبرا، صح هـ؛ ط: -
[٧] ع ط: الصدق.
[٨] ع ج: متنوعا هو.
[٩] ج: لاحتمال وجودها.
[١٠] ع ج: عن.
[١١] ع ج – الخبر، ع، صح هـ.
[١٢] ط: صدق الخبر

وهو الخبر المتواتر [1] والخبر المسموع من في [2] رسول الله صلى الله عليه وسلم. فبين ذلك السبب ههنا، فقال: وخبر الصادق على نوعين، فلا يكون تكرارا.

ثم السوفسطائية لما أنكروا حقائق جميع [3] الأشياء والعلم بها، كانوا منكرين كون الخبر سببا للعلم أيضا. ووافقهم في إنكار كون الخبر سببا للعلم البراهمة [4] والسمنية. [5] قال في *الصحاح*: "البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل." [6] وفيه أيضا؛ "والسمنية، بضم السين المهملة وفتح الميم، فرقة من عبدة الأصنام، تقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالأخبار." [7] وحجتهم أن الخبر قد يكون صدقا، وقد يكون كذبا، فكان في نفسه مختلفا ولا يدرى الصدق من الكذب، فلا يثبت به [8] العلم. [9]

"فيقال لهم: قولكم إن الخبر ليس من أسباب [١٢و]/ المعارف خبر منكم، وقد أقررتم ببطلان الخبر، فكان هذا إقرارا ببطلان مقالتكم." [10] فعلى هذا يجوز أن يقال لهم على وجه الإلزام: إن خبركم بأنه لا يوجب العلم هل أوجب العلم أم لا؟

فإن قالوا: لا. بطل كلامهم وإن قالوا: نعم. تبين أن الخبر يوجب العلم. [11] ثم نفس الكلام منهم دليل على أنهم عرفوا بالخبر شيئا، لأنهم تكلموا بلغة من اللغات، ومعرفة اللغات ليست بالحس ولا بالعقل، إذ أوفر خليقة الله عقلا وأذكاهم، لو [12] سمع لغة لم يتعلمها [13] لا يعرف [14]

---

[1] ع: المتواثر. انظر لحد التواتر: *فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٦و.

[2] ع – في، صح هـ.

[3] ع – جيع، صح هـ

[4] هم لا يقولون بالنبوات أصلا، وقرروا استحالة ذلك في العقول. انظر: *الفؤق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ١١٩، ٢٩٥، ٣٠٦؛ *الفصل* لإبن حزم، ٦٣/١-٦٤، ٧٩؛ *الملل والنحل* للشهرستاني، ٥٧/٢، ٢٤٩.

[5] هم قوم من عبدة الأصنام والبراهمة بأرض الهند، وفرقة من أصحاب التناسخ من أهل الأهواء، وقالوا: بقدم العالم وإبطال النظر والاستدلال، وأنكروا أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت. انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٢٣٥.

[6] *الصحاح* للجوهري، «برشم»، ١٨٧٢/٥.

[7] *الصحاح* للجوهري، «سمن»، ٢١٣٨/٥.

[8] ط- به

[9] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٥/١؛ *والفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٢٨٠.

[10] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٥/١.

[11] ج - هل اوجب العلم أم لا فان قالوا: لا بطل كلامهم وان قالوا: نعم تبين أن الخبر يوجب العلم، صح هـ

[12] ع ج: إذا.

[13] ج: يعلمها

[14] ع: ولا يعرف

معناها وإنما يعرف ذلك بإخبار الملقن. فيعلم بهذا أن الخبر عندهم أيضا كان سبب العلم، حتى علموا معنى اللغات بإخبار الملقن. ولأنهم يسافرون إلى البلدان التي لم يروها ولو لم يصدقوا المخبرين بكون ذلك البلد في ذلك القطر والناحية، لما سافروا إليه ولما خاطروا بأموالهم وأرواحهم في الذهاب إلى البلاد الشاسعة،[1] إذا لم يوجب الخبر المتواتر [2]عندهم يكون تلك البلاد في ذلك الجانب.[3]

وأما "ما يقولون بأن الخبر يتنوع إلى صدق وكذب، فنقول: ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم، وإنما يوجب العلم ما لا يتصور كونه[4] كذبا،[5] وهو ما تواتر من الأخبار وما تأيد بالبرهان المعجزي، وهو قول الرسول"[6] المؤيد بالمعجزة، والذي نقوله: إن الخبر يوجب العلم، إنما نقول ذلك[7] في هذين النوعين من الخبر لا في مطلق الخبر.

قوله: {أحدهما الخبر المتواتر} أي متتابع نقله. فإن قلت: كان من حق اسم هذا الخبر أن يقال: الخبر المتدارك[8] أو المتواصل،[9] لأن المتواتر من الوتر، وهو أن يأتي واحد بعد واحد مع نوع[10] انقطاع بينهما. فقال في *المغرب*.[11] [و]قوله تعالى:[12] ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾[13] أي[14] منقطعة متفاوتة الأوقات، بين كل اثنين منهم فترة ودهر طويل. وقال في *الصحاح*: "ولا تكون المواترة[15] بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة وإلا فهي متداركة[16] ومواصلة، ومواترة[17] الصوم أن يصوم يوما وتفطر يوما أو

---

[1] ج ه: أي البعيدة

[2] ع: المتواثر

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٥-١٦.

[4] ع ج: - كونه، صح ه

[5] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٦٠.

[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٦.

[7] ع – ذلك، صح ه

[8] ع: المتدادل

[9] ع ج – أو.

[10] ع – نوع، صح ه

[11] انظر: *المغرب* للمطرزي، ٢/٣٤٠.

[12] ع – قوله تعالى، ج، صح ه

[13] سورة المؤمنون، ٢٣/٤٤.

[14] ج – أى، صح ه.

[15] جميع النسخ: المتواترة. والتصحيح من *الصحاح* للجوهري، «وتر»، ٢/٨٤٣.

[16] ج: مداركة

[17] جميع النسخ: المتواترة. والتصحيح من *الصحاح* للجوهري، «وتر» ٢/٨٤٣.

يومين، وتأتي به[1] وترا وترا، ولا يراد به المواصلة، لأن أصله من الوتر. وكذلك واتَرْتُ الكتب فتواترت[2] أي جاءت بعضها في إثر بعض وترا وترا."[3] فالخبر المتواتر الذي نحن فيه[4] ليس بهذا المعنى، بل المراد به:[5] أن يتصل آخر الخبر بأوله بنقل قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب من غير انقطاع وفترة بوجه.

قلت: يجوز أن يطلق ذلك[6] الوصف عليه باعتبار نفس وجود التتابع مطلقا من غير نظر إلى اشتراط وجود الفترة في نقل النقلة الذي يدل عليه اشتقاق اللفظ بسبب فشو استعمال أهل الأصول هذا الخبر[7] فيما قلنا من نقل قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، ومثل هذا اللفظ[8] غير غزير في الاستعمال. وكان شيخي رحمه الله يقول:[9] الإلغاء في أصل[10] اللغة عبارة عن وجود الشيء لغاء، أي خسيسا حقيرا، ثم عم استعماله في وجود الشيء مطلقا، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا [١٢ظ]/عَلَيْهِ آبَاءنَا﴾.[11] وكذلك الممالأة في أصلها عبارة عن المعاونة في ملء الدلو، ثم عم استعمالها في المعاونة مطلقا. ومنه قول علي رضي الله عنه: "والله ما قتلت عثمان ولا مالَأت على قتله."[12]

[وقوله: {الخبر المتواتر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب عادة}] التواطؤ التوافق.

[وقوله: {فإن العلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية}]

---

[17] ج: مداركة
[1] ع – به، صح هـ
[2] جميع النسخ: وكذلك تواترت الكتب. والتصحيح من *الصحاح* للجوهري، «وتر»، ٨٤٣/٢.
[3] *الصحاح* للجوهري، «وتر»، ٨٤٣/٢.
[4] ع – فيه، صح هـ
[5] ط: منه.
[6] ع – ذلك، صح هـ
[7] ج – الخبر، صح هـ
[8] ط – اللفظ.
[9] ع – يقول، صح هـ
[10] ع – أصل، صح هـ
[11] سورة البقرة، ١٧٠/٢.
[12] *تاريخ المدينة* لابن شبه، ١١٥/٤-١٢٨؛ و*شرح السنة* للبغوي، ١٨٤/١٠.

[وقوله:] {بالملوك الخالية} أي الماضية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أمةٍ إلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾[١] أي مضى. **{النائية}** أي[٢] البعيدة. ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عنه وينأون عنه﴾.[٣]

ثم حصول العلم بالخبر المتواتر ضروري لا إستدلالي ابتداء وانتهاء. فإن العلم كما يحصل به للمستدل. كذلك يحصل به لغير المستدل، كالصبيان غير العقلاء والبالغين الذين لا اهتداء لهم في ترتيب المقدمات التي توصلهم إلى النتيجة الصادقة، بأن يقال: هذا خبر صدر من أشخاص مختلفة في أزمنة مختلفة على وجه لا يتوهم أنهم توافقوا على الكذب، فيجب أن يكون خبرهم صدقا، وأن يكون على ما أخبروا به لأن صدور الخبر بشيء واحد من غير مخالفة بين المخبرين لم يخل من أحد أمرين: إما أن كان المخبَر به في الواقع كما أخبروا، وهو دعاهم إلى اتحاد كلمتهم أو ليس المخبَر به كما أخبروا بل توافقوا فيه على الكذب. فلما انتفى التوافق على الكذب بسبب أنهم لم يجتمعوا في وقت واحد بأن أخبر المخبر بأنه كذا قبل مائة سنة والمخبر الثاني أخبر ذلك على وفق ما أخبر المخبر[٤] الأول بعد مائة سنة. وكذلك المخبر الثالث أخبر أيضا على وفق ما أخبر به[٥] الأولان بعد زمان طويل تعين الأول، وهو أن المخبر به كما أخبروا، وهو دعاهم إلى اتحاد كلمتهم في الخبر. فلذلك لم يتشكك أحد في وجود مكة والمدينة وبغداد، وإن لم يرها، كما لم يتشكك فيما يراه بعينه، ومن أنكر حصول العلم بالخبر فهو سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه،[٦] فقد أشبعنا بيانه في *الكافي*.[٧]

[وقوله:] {والثاني خبر الرسول[٨] المؤيد بالمعجزة وهو موجب للعلم الاستدلالي} فوجه الاستدلال ما ذكره شيخي رحمه الله، في هذا أو قال: يجب أن تعلم ههنا قضيتان مسلمتان عند العقلاء، وهما أن تصديق الكاذب قبيح، وتكذيب الصادق أيضا قبيح.

---

١ سورة فاطر، ٢٤/٣٥

٢ ج - اى

٣ سورة الأنعام، ٢٦/٦.

٤ ع ج - المخبر، صح هـ.

٥ ج: أخبره؛ ع + أخبر به، صح هـ.

٦ ع – ولا أباه، صح هـ.

٧ انظر: *الكافي* للسغناقي، ١٢٤١/٣، ١٦٢٧/٤.

٨ ع – الرسول، صح هـ.

ثم المعجزة: عبارة عن شيء يعجز غير الله عن إظهاره، ولا يقدر على الإتيان به في يد إنسان غير الله. فلما كان كذلك، وقد أتى به الرسول عند دعوى النبوة، وجب أن يكون صادقا في ذلك. إذ لو لم يكن صادقا كان كاذبا لامحالة: وفي إظهار المعجزة في يده مع ذلك تصديق الكاذب، وهو سفه وظلم وإلباس الباطل[١] بالحق. والله تعالى منزه عنها، لأنه تعالى موصوف بالحكمة[٢] والعدل وإظهارِ الحق [١٣و]/ ومحق الباطل. قال الله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الحَقّ ويبطل الباطل ولو كره المجرمون﴾، فيلزم منه ضرورة صدق الرسول[٣] في دعواه النبوة. ثم لما ثبت صدقه في دعواه النبوة بهذا الطريق يلزم منه صدقه فيما أخبر به من الأحكام الشرعية، لما أن المراد من بعثة[٤] الرسالة[٥] تبليغ ما أنزل إليه[٦] من الإيمان بالله واليوم الآخر والأحكام الشرعية. قال الله[٧] تعالى [لرسوله]:[٨] ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾.

[وقوله:] {والثابت به يضاهي العلم[٩] الثابت بالضرورة} أي العلم الثابت بخبر الرسول يشابه العلم[١٠] الثابت بالحواس الخمس والخبر المتواتر.

وقوله: {إن الضروري يثبت بدون الاشتغال باكتسابه} أي بعد مباشرة أسباب العلم في الحواس من فتح عينه إلى جانب المرئيات، وإصغاء أذنه إلى جانب المسموعات وغير هما على ما ذكرنا، فيحصل العلم الضروري لمباشرة تلك الأسباب على وجه لا يمكن دفعه عن نفسه،[١١] بدون الاشتغال بتحصيل شيء يوجب العلم.

---

[١] ط: للباطل.

[٢] انظر لمعنى الحكمة: *الكافي* للسغناقي، ١/١٧١-١٧٢.

[٣] ع – الرسول، صح هـ.

[٤] ج ط: بعثه.

[٥] ط: للرسالة.

[٦] ع – إليه، صح هـ.

[٧] ج: قوله

[٨] ط + بانها الرسول

[٩] العلم ع ج -

[١٠] ع - العلم، صح هـ؛ ج -

[١١] ع ج - عن نفسه، ج: صح هـ

٢.١. [الفرق بين العلم الضروري والعلم الاستدلالي]

فإن قلت: فعلى[١] هذا لا يبقى الفرق بين العلم الضروري والعلم الاستدلالي، إذ في كل منهما لم يحصل العلم للعالم إلا بعد مباشرة الأسباب على ما ذكرت. فكان كل منهما حينئذ اكتسابيا، لِما أنا لانعني بالإكتساب سوى مباشرة الأسباب، فكيف يصح قوله بعد ذلك: **{إن الضروري يثبت بدون الإشتغال باكتسابه؟}** ولا يصح الفرق بينهما أيضا في حق حصول العلم بطريق الضرورة[٢]، لما أن حصول العلم في كل منهما ثابت بطريق الضرورة بعد مباشرة الأسباب.

قلت: لا. بل بقي بينهما فرق من حيث وقوع مباشرة الأسباب بحسب اتفاق الحال وبحسب قصد المباشر إلى مباشرتها. فإن العلم الضروري الذي[٣] يحصل من الحواس الخمس والخبر المتواتر قد يحصل بعد مباشرة الأسباب. وإن لم يكن لمباشرها في المباشرة قصد بأن مر مار مثلا بموضع وسمع من متكلم كلاما من غير قصد منه سماع الكلام، بل قصده المرور بذلك الموضع. وكذلك لو فتح عينه لقصد رؤية شيء ورأى شيئا آخر من غير قصد له[٤] في رؤيته وكذا في غيرهما. وهذا ظاهر في حق حصول العلم بالخبر المتواتر، فإن العلم بوجود البلدان[٥] النائية والملوك الغائبة[٦] يحصل للإنسان عند سماعه من أشخاص مختلفة من غير قصد له في سماعه.

وأما العلم الاستدلالي الذي يحصل بعد ترتيب المقدمات فلن يحصل منه إلا عند القصد إلى ترتيها لتحصل النتيجة الصادقة من تلك المقدمات، كما نقول: العالم متغير وكل متغير[٧] حادث، فكان العالم حادثا. فلما حصل العلم الأول من غير قصد إلى مباشرة الأسباب جُعل كأنه حصل بدون مباشرة الأسباب بخلاف العلم الثاني. فإنه لما لم[٨] يصل فيه إلى النتيجة الصادقة إلا بعد ترتيب مقدمات [١٣ظ]/ قصدا إلى الوصول إلى تلك النتيجة، عُلق وجود ذلك العلم بالاستدلال. فقال: **{والاستدلالي لا يثبت ما لم يوجد الاستدلال}.**

---

[١] ج: على.
[٢] ع ج: الضروري.
[٣] ع ج – الذي ؛ع، صح ه
[٤] ج - له.
[٥] ع ج – البلدان، صح ه
[٦] ع - الغائبة صح ه؛ ج: الخالية
[٧] ج - وكل متغير ، صح ه
[٨] ع ج – لم؛ ع، صح ه

[وقوله:] {واما العقل، فهو سبب للعلم أيضا} قال الإمام اللامشي[١] رحمه الله، في تعريف العقل: "والصحيح أنه جوهر تدرك به[٢] الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة."[٣] ثم من أنكر كون العقل من أسباب العلم، وهم الملاحدة والروافضة[٤] والمشبهة، يتعلقون بكون قضاياه متناقضة. فإن من العقلاء من يقر بحدوث العالم، ومنهم من ينكره، ومنهم من يقر بالرسول، ومنهم من ينكره. فلو كانت قضية العقل صادقة لما تناقضت قضاياه.[٥]

قلنا: قضية العقل، فهي[٦] قضية النظرالصحيح، واحدة وهي صادقة، وما عداها هي[٧] قضية النظر الفاسد وهي كاذبة، وكلامنا في النظر الصحيح، ولأن[٨] العقل حجة من حجج الله تعالى،[٩] والتناقض عن حجج الله تعالى[١٠] منفي. وإنما وقع الاختلاف بين العقلاء لتقصيرهم في مراعاة شرائط النظر.

ثم نقول: فقولكم: "إن قضاياه متناقضة[١١] فلا يكون[١٢] سببا للعلم،" هذا نظر منكم بالعقل، فكيف تنفون النظر بالنظر؟ فإن قالوا: نعارض الفاسد بالفاسد. قلنا: معارضة الفاسد بالفاسد معارضة الشيء بمثله، وإنه مِن باب العقل أيضا، فكيف ما كان ففيه[١٣] إثبات كون العقل من أسباب العلم، وهو معنى[١٤] قوله: **{فكان نافيه مثبتا}.**[١٥] وهذا لأن من نفى كون العقل من أسباب العلم إنما ينفيه بعقله، لأنه ليس له دليل سوى العقل لما ذكرنا أن أسباب العلم منحصرة

---

[١] تقدم ذكره: ورقة ١١و.
[٢] ع ج: يدرك به.
[٣] *أصول الفقه* للامشي، ص ٣٥.
[٤] ج ط: الرافضة.
[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٧/١.
[٦] ع ج: وهو.
[٧] ع ج:وهي.
[٨] ع ج: كون.
[٩] *أصول الفقه* للامشي، ص ٣٥.
[١٠] ط + تعالى.
[١١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٧/١، ٢٠.
[١٢] ع ج: ولا يكون.
[١٣] ع – ففيه، صح هـ.
[١٤] ج – معنى، صح هـ.
[١٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٩/١.

على ثلاثة: وهى الحواس الخمس والخبر الصادق والعقل. وليس[١] في الأولين دليل على أن العقل ليس بسبب للعلم،[٢] فكان نافيه إنما ينفي بعقله، فقد أدى عقله إلى هذا العلم الذي يدعي[٣] أن العقل ليس من أسباب العلم، فقد أثبت كونه سبب العلم في ضمن نفي كونه سبب العلم، فكان نافيه مثبتا ضرورة.

ومن شبهتهم أيضا أن العقل لو كان سببا للعلم لم يخل معرفة كونه سببا للعلم،[٤] إما بالعقل أو بغيره. إن قلتم: بالعقل، فلا يصح. لأن الكلام وقع فيه، وهو عين النزاع، فلا يكون موضع النزاع حجة لأحد الخصمين. وإن قلتم: بغيره فلا يصح أيضا، لأن غيره الحواس الخمس والخبر الصادق وليس فيهما دليل[٥] على أن العقل سبب للعلم.[٦]

قلنا: هذا[٧] معارض بمثله حيث يقال لهم: "قولكم إن العقل ليس من أسباب العلم" لم يخل إما أن عرفتم ذلك بالعقل أو بغيره. إن قلتم بالعقل فلا يصح، لأن الكلام وقع فيه، فلا يكون موضع النزاع حجة لأحد الخصمين على ما ذكرتم. وإن قلتم بغيره فلا يصح أيضا، لأن غيره الحواس الخمس والخبر الصادق فليس فيهما دليل على أن العقل ليس بسبب للعلم، [١٤و]/ بل في الخبر الصادق دليل على أن العقل سبب للعلم، لأن صدق الخبر إنما يعلم بالعقل، لما مر في وجه تقرير كون الخبر المتواتر وخبر الرسول المؤيد بالمعجزة دليلا[٨] على أنهما سببان للعلم، وذلك إنما عرف بالعقل، ولو ادعى منكر كون العقل سببا للعلم[٩] ما ادعاه بالبداية.[١٠]

---

[١] ط: فليس.
[٢] ج: العلم.
[٣] جميع النسخ: يدعيه.
[٤] ع ج: سبب العلم
[٥] ع – دليل، صح هـ
[٦] ج: العلم
[٧] ع ج - هذا، صح هـ
[٨] ط + دليلا
[٩] ط: سبب العلم
[١٠] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٨-١٩.

"يقال لهم:[1] نحن[2] أرباب الحواس السليمة فما بالنا لانعرف؟ فإن قال: إنكم تعرفون ذلك غير أنكم تعاندون، لا ينفصل بهذا ممن يقلب عليه الأمر ونقول[3] له: إنك تعرف صحة قولي وفساد قول نفسك، غير أنك تعاند فلم يبق له إلا النظر."[4]

قال العبد الضعيف غفر الله له:[5] والأولى في الاحتجاج في أن العقل سبب للعلم بأن يقال: لو لم يكن العقل سببا للعلم أدى ذلك القول إلى القول بتعجيز الله تعالى[6] عن إيجاب شيء ما على عباده، وإنه باطل،[7] وكل ما أدى إلى الباطل فهو باطل. فمن[8] ضرورة هذا يجب أن يقال: إن العقل سبب للعلم:

وهذا لأن أول الواجبات على المكلف معرفة الله[9] بأنه واحد[10] قديم منزه عن سمات الحدث،[11] وهو خالق العالم.[12] وذلك إنما يعرف بالنظر في حدوث العالم، وعن هذا قلنا: إن أهل الفترة مؤاخذون بالإيمان بالله تعالى لأداء عقلهم إلى وجوب الإيمان بالله تعالى عند النظر بعقلهم، وعليه دل قوله تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ﴾،[13] وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ﴾،[14] وهذا الذي ذكرته من وجوب الإيمان بالله تعالى بعقله قبل أن يبلغه السمع.

وكذلك وجوب الإيمان بالرسول وبما جاء به إنما يكون بالعقل بعد أن يبلغه السمع، لأن الرسول لمّا جاء في زمان جواز الرسالة لم يجب على أحد تصديقه قبل إقامة المعجزة، لأنه لو وجب

---

[1] ع ج: له

[2] ط: أنا.

[3] ج: يقول.

[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٩/١.

[5] ع هـ: قال مولانا حسام الدين السغناقي ط: الشيخ الامام رضي الله عنه

[6] ع – تعالى، صح هـ

[7] ج - وإنه باطل، صح هـ

[8] ع ج - فمن، ع صح هـ

[9] ط: تعالى

[10] ع ج: واجب

[11] ع ج: الحدوث.

[12] ط: للعالم

[13] سورة يونس، ١٠١/١٠.

[14] سورة الأعراف، ١٨٥/٧.

لارتفعت التفرقة بن النبي والمتنبي. وبعد إقامة المعجزة لم يجب على أحد تصديقه أيضا[١] ما لم يعرف كونه معجزة. وكونه معجزة إنما يعرف بالعقل، إذ بالعقل يميز بين السحر والمعجزة.

فعلم بهذا أن ايجاب الله تعالى على عباده الواجبات قبل ورود الشرع[٢] وبعده إنما يكون بالعقل. فلم يكن بد من ضرورة هذا أن يقال: إن العقل سبب للعلم.

[وقوله: {ثم ما يثبت منه بالبديهة فهو ضروري أيضا}][٣] البديهة اسم لأول ما كان الشيء فيه من أول النظر، وأول الكلام. قال في *الصحاح*: "البداهة أول جري الفَرَس، وتقول:[٤] بدهه أمر يبدهه بدها: فجئه، وبادهه: فاجأه."[٥]

وقوله: {كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه}[٦]

فإن قلت: هذا الكلام في مخرجه فاسد، فكيف يصح ثبوته ببديهة العقل. وهذا لأنا لو نظرنا إلى اسم الكل، وهو اسم لجملة تركبت من أجزاء محصورة وجب[٧] أن يكون الجزء داخلا في الكل، وإلا لا يكون هو صالحا لاسم الكل، بل هو حينئذ كان كثيرا لأجزاء، لا الكل. ولو نظرنا **[١٤ظ]/** إلى **قوله: {أعظم من جزئه}** وجب أن لا يكون الجزء داخلا في اسم[٨] الكل، بل مغايرا له لأن أفعل التفضيل يقتضي ذلك. كما تقول:[٩] "زيد أفضل من عمرو" فيلزم من هذا أن يكون الجزء داخلا في الكل وغير داخل فيه،[١٠] وهو محال.

قلت: فالوجه فيه أن يقال: **{إن كل شيء أعظم من جزئه}** على تقدير أن لا يخرج الكل من

---

[١] ع – ايضا، صح هـ

[٢] ط: السمع

[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٧/١.

[٤] ع ج: ويقال

[٥] *الصحاح* للجوهري، «بده»، ٢٢٢٦/٦.

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٧/١.

[٧] ع ج: فوجب.

[٨] ع – اسم، صح هـ

[٩] ع: يقول

[١٠] ع – فيه، صح هـ

الكلية بأن نقدر الكل مثلا[1] عشرة أجزاء، والجزء منها واحد. فلا شك[2] أن عشرة أجزاء أعظم من جزء واحد من تلك الأجزاء. والدليل على أن المراد منه هذا الذي ذكرته ما ذكره المصنف رحمه الله في هذا المقام من *التبصرة* بقوله:[3] "فإن العلم بأن كل شيء أعظم من جزئه، وأن جزئه أصغر من كله ضروري؛ فإن زيدا بكليته اعظم من يده وحدها، إذ في كله يده والزيادة، ويده أصغر من كله."[4]

ألا يرى أنه كيف جعل اليد والزيادة عليها عبارة عن الكل والجزء والمفرد وإن عظم جثة كان هو[5] أصغر عن الكل الذي فيه هذا الجزء. فكان هذا جوابا عما يوردون على هذا الكلام سؤالا فاسدا ناشئا عن الجهل بمراد المصنف من هذا الكلام[6] بقولهم: "لا يلزم أن يكون الكل أعظم من جزئه، لأنه يحتمل أن يخلق الله يد[7] إنسان مثلا أعظم من كله."

قلنا: هذا السؤال فاسد في[8] أصله لما ذكرنا أن هذا السؤال إنما نشأ بسبب الجهل بمراد[9] المصنف من هذا الكلام لما ذكرنا[10] أن الجزء[11] وإن عظم جثة، فهو داخل في كله، ولا شك أن كله مشتمل على هذا الجزء وعلى غيره، فكان كله الذي هو مشتمل على هذا الجزء وعلى غيره أعظم من جزئه هذا مجردا لا محالة. *والله الموفق*.

[وقوله:] {وما يثبت بالإستدلال فهو اكتسابي} كما نقول: العالم متغير، وكل متغير حادث،[12] فالعالم حادث.

[وقوله:] {فإن من دفع ذلك دفع بالاستدلال العقلي} أي من دفع كون العقل حجة، إنما يدفع ذلك بعقله، لما ذكرنا أنه لا دليل في الحواس الخمس والخبر الصادق على أن العقل ليس

---

[1] ع ج – مثلا، صح هـ

[2] ع ج: ولا شك.

[3] ع - على أن المراد منه هذا الذي ذكرتُه ما ذكره المصنف رحمه الله في هذا المقام من *التبصرة* بقوله، صح هـ

[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٧/١.

[5] ع – هو، صح هـ

[6] ع - سؤالا فاسدًا ناشيًا عن الجهل بمراد المصنف من هذا الكلام، صح هـ

[7] جميع النسخ: يدا.

[8] ع ج: من

[9] جميع النسخ: بمواد.

[10] ج - إن هذا السؤال إنما نشأ بسبب الجهل بمواد المصنف من هذا الكلام لما ذكرنا، صح هـ

[11] ط: جزئه.

[12] ع + فهو حادث

بسبب للعلم، إنما كان معرفتهم ذلك عندهم[١] بعقلهم. يعلم بهذا أن العقل كان سببا للعلم، حتى أدى عقلهم ونظرهم إلى هذا العلم فكان سببا للعلم، لأنا لا نعني بكونه سببا للعلم سوى هذا. وأشار في *اللباب* إلى السؤال والجواب الى هذا[٢] الطريق، فقال: "فإن قيل: بم عرفتم صحة النظر وإفضائه إلى العلم؟ أبالضرورة عرفتم أم[٣] بالنظر؟ إن قلتم: بالضرورة، فقد كابرتم. وإن قلتم: بالنظر، فيقال لكم: بم عرفتم صحة هذا النظر الثاني؟ إن قلتم: بنظر آخر. يتسلسل إلى غير نهاية. قلنا: نحن عرفنا صحة كل النظر بصحة بعضِ النظر، وعرفنا صحة هذا البعض بكونه مفضِيا الى العلم."[٤] وعرفنا[٥] كونه مفضيا إلى العلم عند الاستعمال.[٦] [١٥و]/

ألا يرى أننا[٧] لما رتبنا[٨] المقدمتين الصحيحتين[٩] ظهرت نتيجة صادقة منهما في قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث. فترتيب هاتين المقدمتين نظر منا، وهو أدانا إلى العلم، وهو حدوث العالم، وهو النتيجة الصادقة، علمنا أن نظرا إما صار سببا للعلم، فيجب أن يكون كل نظر سببا للعلم لعدم الفرق بينهما في كونه نظرا. فالاستدلال بصحة البعض على صحة الكل مستقيم عند عدم التفاوت بينهما. فإن صفة الإحراق كما هي ثابتة لبعض النار كذلك ثابتة لكل ا لنار. فإنا لما علمنا جزءا من النار بأنه محرق بالمشاهدة استدللنا على أن[١٠] النار في بغداد أو[١١] في غيرِه أيضا محرقة، وهذا لأنا إذا قلنا: عرفنا صحة كل نظر بصحة نظر واحد ليس فيه تناقض. وأما على قولكم: "عرفنا[١٢] فساد كل نظر بصحة نظر واحد ففيه تناقض" مثال ما قلنا: قول القائل:

---

[١] ج - عندهم، صح هـ
[٢] ع ج: بهذا.
[٣] جميع النسخ: أو.
[٤] انظر: *لباب الكلام* للأسمندي، ٤١.
[٥] ع ج- عرفنا، صح هـ
[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٨-١٩.
[٧] ع – أنا، صح هـ؛ ج ط: أنا.
[٨] ع: رأينا
[٩] ع ج – صحيحتين، صح هـ
[١٠] ط: + أن
[١١] ع ج: و.
[١٢] ع - صحة كل نظر بصحة نظر واحد ليس فيه تناقض. وأمّا على قولكم عرفنا، صح هـ

كل كلامي صدق. فهذا الكلام يدل على أن[1] كون[2] كل كلامه صدقا وعلى كون نفس[3] هذا الخبر صدقا أيضا من غير تناقض لأن هذا[4] من كلامه أيضا[5] فكان صدقا. ومثال ما قلتم قول القائل: "كل كلامي كذب" لا يثبت كون كل كلامه كذبا إلا بصدق هذا الكلام وفيه تناقض، لأنه يلزم أن يكون صادقا وكاذبا في هذا الكلام. لأنا لو نظرنا إلى قوله: "كل كلامي كذب" وجب أن يكون هو في كلامه هذا أيضا كاذبا، لأن هذا من كلامه أيضا. ولو نظرنا إلى أن هذا إخبار صدر عن رجل بالغ عاقل وجب أن يكون صدقا، لأن الأصل في مثل هذا الإخبار الصدق يلزم[6] أن يكون متناقضا لأنه أخبر أن كل كلامه كذب، وهذا من كلامه، وهو صدق فلزم التناقض، وحصل من هذا أن الإخبار بالشيء إذا كان صدقا في نفسه يستقيم ترتيب الحكم على الكل[7] من غير تناقض، وأن الإخبار بالشيء[8] إذا كان[9] كذبا في نفسه لا يستقيم ترتيب الحكم على الكل[10] إلا بالتناقض. مثال الأول أن قائلا لو قال: "كل قول محدث عرض" كان هذا القول إخبارا بأن[11] هذا القول أيضا[12] بنفسه عرض، لأن هذا القول أيضا من جملة القول المحدث فكان عرضا. وكذا لو قال: "كل عرض مفتقِر إلى المحل" أو قال: كل عرض مستحيل البقاء كان هذا القول أيضا مفتقرا إلى المحل ومستحيل[13] البقاء لأنه عرض.[14] ومثال الثاني ما لو قال قائل: كل نظر ليس بسبب للعلم فإن صدق هذا[15] الإخبار لا يظهر إلا عند التناقض، لأن هذا الحكم نظر منه، فقد أدى نظره إلى هذا العلم، وهو أن كل نظر ليس بسبب للعلم فقد تناقض في قوله، فيلزم منه ما ذكر في الكتاب بقوله: **{فإن من دفع ذلك دفع بالاستدلال العقلي، فكان نافيه مثبتا له.}**

---

[1] ط - أن

[2] ع – كون، صح هـ

[3] ط + نفس

[4] ط:هذا أيضا

[5] ط - ايضا

[6] ع: ويلزم.

[7] ط: الكلي.

[8] ج - بالشيء، صح هـ.

[9] ع - صدقًا في نفسه يَستقيمُ ترتيبُ الحُكم على الكُلِّ من غير تناقُض. وأن الإخبار بالشيء إذا كان، صح هـ

[10] ط: الكلي.

[11] ج: أن

[12] ع ج – أيضا، صح هـ

[13] ج – و.

[14] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١١٠/١.

[15] ج – هذا، صح هـ

٣.١. [شرائط النظر]

وقوله: {ولأن [١٥ظ]/ **مَن سلك طريقة النظر**} إلى آخره. دليل على أن النظر سبب للعلم مع تضمن الجواب لقول من أنكر كون النظر سببا للعلم بسبب أن قضايا النظر متناقضة، لما أن من العقلاء من يثبت الصانع، ومنهم من ينفيه، ومنهم من يقر بالرسول، ومنهم من ينكره. فلو كان النظر سببا للعلم لما تناقضت قضاياه كما لا تتناقض الحواس في كونها سببا للعلم. فأجاب عنه بهذا، وقال: إنما وقع من وقع في التناقض في قضايا النظر لترك رعاية شرائط النظر، فإن من شرائط النظر: كمال العقل:

ومنها أن لا يخلط نتيجة الطبع بنتيجة العقل.

ومنها أن يكون في النظر مقدمة أولية أي ضرورية كعدم ثبوت الشيء بلا مثبت لها.[١]

ومنها أن لا يكون له علم بالشيء الذي[٢] تفكر لأجله، لأنه لو كان العلم حاصلا له قبل هذا لكان في نظره هذا تحصيل الحاصل، وهو لا يصح.

ومنها أن لا يقطع قاطع نظره عن إتمامه.

فإذا فقد بعض هذه الشرائط فسد النظر، ولا يفضي إلى العلم. مثاله: أن[٣] الدهري فزع[٤] إلى طبعه ووجده نافرا عن الآلام، فقضى بقبحها، ثم فزع إلى عقله، فقضى عقله بأن العالم[٥] لو كان له صانع لابد أن يكون حكيما، ثم قال إن الحكيم لا يفعل القبيح، فأفضى هذا النظر به[٦] إلى إنكار الصانع.[٧]

---

[١] ع ج: له.

[٢] ع ج – الذي، صح هـ

[٣] ط - أن

[٤] ج هـ: يقال فزعت اليه فأفزعني أى لجائت اليه فأعانني والفزع الإغاثة. *الصحاح* للجوهري، «فزع»، ١٢٥٨/٣.

[٥] جميع النسخ: للعالم.

[٦] ع – النظر به، صح هـ

[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٠/١.

وكذا الثنوي فزع إلى طبعه فوجده نافرا عن الآلام فقضى بقبحها، ثم فزع إلى عقله، فقضى عقله بأن العالم لا بد له من صانع، ثم فزع الى عقله، فقضى عقله[١] بأن[٢] الصانع لا بد أن يكون حكيما، ثم فزع إلى عقله فقضى عقله، بأن الحكيم لا يفعل القبيح، فأفضى هذا النظر به إلى أن[٣] للعالم صانعين، أحدهما يفعل الخير والآخر يفعل الشر. وإنما فسد نظرهم هذا[٤] لانقطاعه بقاطع، وهو الفزع إلى الطبع في بعض المقدمات دون العقل. ولو اعتمدوا على العقل في كل المقدمات لعرفوا[٥] أن خلق الآلام حسن وحكمة، لِما يتعلق بها من العاقبة الحميدة، كخلق الملاذ؛ ولما وقعوا[٦] في هذا الضلال. إلى هذا أشار في *اللباب*.[٧]

ولذلك لا نقول: كل نظر سبب للعلم مطلقا، بل نقول: النظر الخالي عن الآفات موجب للعلم، كما أن الحس الخالي عن الآفات موجب للعلم، فإن الاثنين مع الثلاثة خمسة يقينا، وإن افتقر هذا إلى نوع نظر. وكذلك في[٨] سائر الأعداد إذا اجتمعت يعرف حاصل المجموع قطعا، وإن كان لا يعرف ذلك[٩] إلا بنظر بالغ. ألا يرى أنا إذا عرفنا أن زيدا و عمرا وُلِدا معا في ساعة واحدة، ثم علمنا قطعا أن أحدهما ابن عشرين سنة لزم من هاتين المقدمتين نتيجة صادقة قطعا وهى أن الآخر ابن عشرين سنة أيضا، ويكون هذا علما ضروريا قطعيا ملحقا [١٦و]/ بالمحسوس. إلى هذا أشار في *المصداق*.

وقوله: {أفضى به إلى العلم} أي أفضى النظر بهذا السالك إلى العلم، فكان الضمير المستكن في "أفضى" راجعا إلى النظر، والبارز في "به" إلى "من" في قوله: **{ولأن مَن سلك}** والدليل على صحة هذا التأويل بهذا التقرير ما ذكره[١٠] المصنف رحمه الله بهذا الطريق في *التبصرة* بقوله: "ثم يقال عرفناه بكونه مفضيا إلى العلم، إذ سلكناه فأفضى بنا إليه، كما سلكتم أنتم، فأفضى

---

[١] ع - بأن العالم لا بد له من صانع ثم فزع الى عقله فقضى عقله، صح هـ

[٢] ط + بأن

[٣] ط – أن، صح هـ

[٤] ع - النظرُ به إلى أن للعالم صانعين. أحدهما يفعل الخير والآخر يَفعل الشر. وإنما فسد نظرهم هذا، صح هـ

[٥] جميع النسخ: حتى عرفوا.

[٦] جميع النسخ: لما وقعوا.

[٧] *لباب الكلام* للأسمندي، ص ٤٠-٤١.

[٨] ط - في

[٩] ع ج - ذلك

[١٠] ع ج: ذكر.

بكم إلى العلم في أكثر أمور دنياكم، وأفضى بكم بزعمكم إلى العلم بأنه ليس بثابت."[1] ألا يرى أن المصنف رحمه الله كيف أدخل "الباء" ثلاث مرات في الضمير الراجع إلى السالكين، فكذا في مسألتنا، وبهذا يعرف فساد قول من يرجع الضمير في "به" إلى النظر، وأولى البيان ما هو المأخوذ من بيان المجمل. *والله الموفق*.

[1] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٩.

[الباب الأول]

[مباحث الإلهيات]

[إثبات واجب الوجود]

١. فصل

في إثبات حدوث العالم

لما ذكر أسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود من تلك الأسباب، وهو علم حدوث العالم، إذ علم حدوث العالم[١] هو أصل جميع العلوم الإسلامية وقانون الحجج الإفحامية. أما قولنا[٢] هو أصل جميع العلوم الإسلامية، فهو[٣] أن[٤] إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وإثبات الرسالة وأحكام شرع ذى الجلال إنما يستقيم إذا ثبت حدوث العالم بالدليل على ما ذكرناه[٥] في صدر *الوافي*،[٦] بأن جميع العلوم الإسلامية بأصولها وفروعها محتاج إلى إثبات حدوث العالم بالتقرير *الكافي*.[٧]

---

[١] ع – العالم، صح هـ؛ ط + ما.

[٢] ط - قولنا

[٣] ط - فهو

[٤] ط: فإن

[٥] ع ج: ذكرنا

[٦] أشار السغناقي في صدر كتابه *الوافي*: "إن معلوماتنا موقوفة على إثبات حدث العالم. وعلم حدوث العالم وما يتبعه أصلاً لهذه الأشياء. وعن هذا قيل: أصول الفقه والأحكام فرع لأصول الكلام." انظر: *كتاب الوافي* شرح المنتخب الحسامي، ٩/١.
هذا كتاب *الوافي في أصول الفقه* للسغناقي. هذا شرح على كتاب محمد بن محمد بن عمر الأخسيكتي (ت ٦٤٤هـ/١٢٤٦م)، المسمى *المنتخب في أصول المذهب*" أو *المختصر* لما أنه اختصره من *كتاب أصول فخر الإسلام البزدوي* حققه أحمد محمد حمود اليماني لدرجة دكتوراة في جامعة أم القرى، عام ١٤١٧هـ – ٩٩٧١م.

[٧] انظر: *الكافي* للسغناقي، ١٦٧/١.

وأما قولنا:[1] هو قانون الحجج الإفحامية، فإن إبطال قول المنكرين للصانع وقول الثنوية[2] والمجوس[3] وقول أهل الطبائع وغيرهم من أهل البدع والضالالة وأتباع الغي وأشياع الجهالة إنما يمكننا بالدليل، إذا أقمنا الدليل على حدوث العالم. فكان إثبات حدوث العالم أصل كل أصول العلوم[4] الدينية وقانون كل حجج للحجج اليقينية، فوجب على كل مستدل من المسلمين استحضار تقريره واستحكام تفكيره، إذ هو دائرة كل علوم في الاسلام بالإتقان، وقاعدة كل محكوم في الإيمان، لما أن جميع العلوم الإسلامية بعلمه منوط ونيل السعادات الأبدية بتحقيقه مربوط فأقول *وبالله التوفيق*.[5]

العالم اسم لما سوى الله تعالى.[6] سمي عالما، لأن الله تعالى[7] يعلم به كما يسمى الخاتم خاتما لأنه يختم به.[8] وذكر المصنف رحمه الله، حدود كل أسام من الجوهر والجسم والعرض والقديم والمحدث في هذا الفصل بقدر ما تقع به الكفاية.[9] وإنما علينا البحث فيما وراء ما ذكره من الذي يحتاج **[١٦ظ]**/ إليه في تقرير[10] إثبات حدوث العالم،[11] وفي إظهار فوائد ما كان من لفظ الكتاب فنحتاج في إثبات حدوث العالم إلى خمسة فصول:

الأول في تعريف هذه الأسامي الخمسة التي ذكرنا من الجوهر وغيره.

والثاني في إثبات أن للأعراض وجودا وراء الأعيان.

---

[1] ط - قولنا

[2] هم أثبتوا للعالم أصلين قديمين كانا لم يزالا متباينين فحصل العالم من امتزاجهما، وافترقت هذه الطائفة ثلاث فرق: المانوية و الديصانية، والمرقيونية. انظر: ٢٦ظ. وكذا انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ٣٣٦، ٤٨٥؛ *والفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٢٤٩، ٣٨٤، ٢٨٨، *الفصل* لابن حزم، ٣٥/١-٣٧، *والملل والنحل* للشهرستاني، ٢٤٣/١، ٢٥١-٢٥٢؛ *وتبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٩/١.

[3] هم القائلون أن للعالم صانعين قديمين. انظر: ورقة ٢٦ظ؛ وكذا انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٣/١-٩٨.

[4] ط: للعلوم

[5] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤/١.

[6] انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٢٨٣-٢٨٤؛ *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤/١.

[7] ع ط: تعالى

[8] قال حميد الدين الضرير في كتابه *شرح النافع* (ورقة ٢و): "العالم في الأصل علم فأدخل عليه الألف للأشباع كالخاتم والطابع وأصلهما الختم والطبع"

[9] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤/١-٧٧.

[10] ع – تقرير، صح هـ

[11] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٢/١.

والثالث في إثبات حدوثها.

والرابع في إثبات أن الجواهر والأجسام لم تخل عنها ولم تسبقها.

والخامس في إثبات أن ما لا يخلو من الحادث ولم يسبقه فهو حادث مثله.

وقوله: {ثم إن العالم بجميع أجزائه محدَث} وقوله: **{ثم}** هو لعطف الجملة على[١] الجملة[٢] السابقة على هذا الفصل، وهي إثبات الحقائق وإثبات أسباب العلم لا على الفصل الذي اتصل به بدليل أنه لم يذكر حرف العطف في الفصل الأول، وهو فصل إثبات الحقائق لعدم المعطوف عليه فيما قبله. وكذا لم يذكره فيما إذا لم يكن ما ذكر قبل الفصل مناسبا للفصل الثاني، كما في فصل إثبات رؤية الله تعالى، والدليل القاطع في هذا على ما ادعيته قوله: في فصل استحالة وصف الله تعالى بالصورة وكذلك يستحيل وصف الصانع القديم بالصورة، فلا يمكن لأحد أن يقول إن هذا معطوف على ما يليه من قوله: فصل في استحالة وصف الله تعالى[٣] بالصورة. لأنه حينئذ يلزم[٤]عطف الشيء على نفسه من غير إفادة المعنى،[٥] كما ذكر بعد هذا في الفصول الأخرى[٦] بقوله: فصل في أن العالم له محدث. ثم لما ثبت أن العالم محدث إلى آخره وكذا في غيره، وقيده[٧] بقوله:[٨] **{بجميع أجزائه}** بعد تناول اسم العالم لجميع أجزائه احترازا عن قول قوم يسمون: لم يزلية، فإنهم زعموا أن العالم قديم الطينة والصنعة. وقال بعضهم: العالم[٩] قديم الطينة حديث الصنعة.[١٠] والمراد من الطينة[١١] المادة التي هي غير متصفة بالأعراض في أصلها. ثم حدثت الأعراض، ثم حدث العالم منها.

---

[١] ع – الجملة على، صح هـ

[٢] ج – على الجملة، صح هـ.

[٣] ع – تعالى.

[٤] ج: يلزم حينئذ

[٥] ع ج: لمعنى.

[٦] جميع النسخ: الآخر.

[٧] جميع النسخ: وقيد.

[٨] ع - بقوله

[٩] ط - العالم

[١٠] وقال بعضهم وهم أهل الحق إنه بجميع أقسامه وأجزائه محدث كائن بعد أن لم يكن، فكان حديث الطينة والصنعة." انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٥٦-٥٧.

[١١] ج: بالطينة. انظر: *كتاب التوحيد* للماتريدي، ص ١٤٧.

قلنا: لما قبلت الأعراض صارت محل الحوادث، وهو دليل حدوث تلك الطينة أيضا. واحترازا عن قول أصحاب الهيولى[١] من الفلاسفة فإنهم يقولون: العالم محدث، ولكن من أصل قديم يسمى عندهم الهيولى.[٢] يعنون بذلك الهيئة الأولى. قلنا: لما تغير عن الهيئة الأولى دل على[٣] أن[٤] تلك الهيئة لم تكن قديمة، إذ القديم لا يقبل العدم، واحترازا عن قول المعتزلة[٥] أيضا. فإن عندهم شيئية العالم لا تعلق لها بقدرة أحد، فإنها ثابتة لا بفعل أحد فكانت قديمة على مايجيئ بيانه في آخر مسألة خلق أفعال العباد إن شاء الله تعالى.

قوله:[٦] **{إذ هو في القسمة الأولى}** قيد بقوله: **{في**[٧] **القسمة الأولى}** احترازا عن القسمة الثانية. فإن الأنواع فيها على ثلاثة: وهي الجوهر والجسم والعرض. [١٧و]/ وأشار إليه بقوله: **{وهو**[٨] **إما متركب، وهو الجسم، وإما غير متركب، وهو الجزء الذي لا يتجزأ.}**[٩]

وأما في **{القسمة الأولى}** أي في أول ما يقسم العالم عقلا، فإنما يقسم على نوعين لا غير. لأنه إما أن كان له قيام بذاته، وهو العين، أو[١٠] لم يكن له قيام بذاته، وهو العرض.[١١]

---

[١] هم قائلون المادة الأولى ويسمون لها الهيولى، وليست لها شكل وصورة معيمة، وكانت فى الازل جوهرًا خاليًا من الاعراض ثم حدثت الاعراض فيها وهى لا تخلو منها فى المستقبل، والهيولى عندهم أصل العالم وطينته، ولا يثبتون جسما بالفعل. انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ١٩١، ٢٨٥؛ و*الفصل* لابن حزم، ٣٥/١، ٤٤/٥، ٤٦؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٨/٢، ٦٣، ٦٥، ٧٣، ٨٧، ١١٨.

[٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٩/١.

[٣] ج ط – على، ج، صح هـ.

[٤] ع – أن، صح هـ

[٥] هم أصحاب واصل بن عطاء، ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية، ويقولون بخلق القرآن، ويفرقون بين الذات والصفات، فيقولون: إن الذات قديمة، وأما الصفات فليس كذلك، وأن الله لا يخلق الشر والظلم، وأن مرتكب الكبيرة يخلد في النار، والعاصي بين المنزلتين لا هو مؤمن ولا هو كافر، ويكذبون بعذاب القبر والشفاعة والحوض، ويزعمون أن أعمال العباد ليست في اللوح المحفوظ، ولا يرون الصلاة خلف أحد من أهل القبلة ولا الجمعة إلا من وراء من كان على أهوائهم. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ٢٣٥/١-٢٤٩؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٤٣/١؛ و*اعتقادات فرق المسلمين* لفخر الدين الرازي، ٢٧-٢٨.

[٦] ع ط - قوله

[٧] ع ج - في

[٨] ج- وهو، صح هـ

[٩] جميع النسخ: لا يتجزى.

[١٠] ط: أم

[١١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩/١.

فإن قيل: هذه القسمة أيضا[1] داخلة تحت قسمة أخرى، وتلك القسمة قبل هذه القسمة بأن يقال: الموجود إما أن يكون[2] واجب الوجود أو ممكن الوجود. ثم الذي هو[3] ممكن الوجود على نوعين: أعيان وأعراض. فلا يكون حينئذ ما ذكره أول الأقسام؟

قلنا:[4] هذا السؤال إنما نشأ من الغفلة عن النظر في لفظ الكتاب، لأنه ذكر في الكتاب بعد ذكر العالم بقوله: **{إذ هو[5] في القسمة الأولى}** وقوله لفظ[6] هو راجع إلى العالم، أي العالم في القسمة الأولى ينقسم إلى قسمين. فكانت القسمة في الممكن، وهو العالم لا في واجب الوجود، وهو ذات الله تعالى. لما أن العالم هو ما سوى الله تعالى. وكلامنا فيه وأول الأقسام في حق العالم ما ذكره في الكتاب بقوله: **{إذ هو في القسمة الأولى}** فلا يرد ذلك السؤال أصلا.

ثم عامة المتكلمين اختاروا القسمة الثانية، فقالوا: إن العالم على أقسام ثلاثة؛ جواهر وأجسام وأعراض.[7]

"والشيخ الامام أبو المنصور[8] رحمه الله، لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل، فإن الأجسام هي جواهر لأنها مركبة منها. فاختار القسمة الأولى وقال العالم قسمان: أعيان وأعراض."[9] ثم الأعيان على نوعين: متركب وغير متركب.[10]

وكان شيخي رحمه الله يقول في هذا الموضع: هذا كما قاله عامة العلماء بأن الكلام على أربعة أقسام: خبر واستخبار وأمر ونهي، بل المختار فيه أن يقال: الكلام على ثلاثة أقسام: خبر

---

[1] ط + ايضا

[2] ع ج - أن يكون، صح هـ

[3] ع – هو، صح هـ

[4] ط: قلت

[5] ط – هو، صح هـ

[6] ج - لفظ، صح هـ ؛ ط: -

[7] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤/١.

[8] هو أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، (ت ٣٣٣هـ/٩٤٤م). من مصنفاته: *تأويلات القرآن*، *كتاب التوحيد* رجع: *الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٣٦٠/٣-٣٦١؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٢٤٩-٢٥٠؛ *والأعلام* للزركلي، ١٩/٧؛ *ومعجم المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ٣٠٠/١١؛

[9] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤/١.

[10] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٥/١.

واستخبار و طلب. ثم الطلب إن كان في الوجود فهو أمر، وإن كان في العدم فهو نهي لما في القسمة الأولى من عيب[١] التداخل.

وقوله: {ونعني بالأعيان ما له قيام بذاته} قال المصنف رحمه الله: "ونعني بقولنا: ما يقوم بنفسه أنه يصح وجوده من غير محل يقوم به، لا ما سبق إلى وهم الأشعري أن القيام بنفسه ما يستغني في وجوده عن غيره ولهذا[٢] أنكر كون الجواهر قائمة بنفسها. وقال: لا قائم بالنفس[٣] إلا الله تعالى، وإذا كان مرادنا من هذه اللفظة ما ذكرنا فلا معنى لإنكاره، لأن[٤] كل جوهر متركبا كان أو غير متركب يصح وجوده في غير محل يقوم به، ولهذا[٥] قام جميع العالم لا في محل."[٦]

ثم المعنى من القيام بالذات هنا هو[٧] تصور السامع حين سمع وجود العين من غير أن يقع في قلبه محل ذلك العين. ومن الذي لا قيام له بذاته هو عدم تصور وجود ذلك الشيء في قلب السامع من غير تصور محل[٨] ذلك الشيء. ألا يرى[٩] **[١٧ظ]**/ أنه لو قال لك[١٠] رجل: رأيت حجرا يقع في قلبك أنه رأى شيئا أرضيا له صلابة حصلت له من غير صنع العباد ولا يقع في قلبك محله بأن كان[١١] هو في الأعلى أو في الأسفل أو رآه حين يسقط من الأعلى إلى الأسفل. وأما إذا قال: "رأيتُ البياض أو السواد أو الحركة أو السكون" يقع في قلبك محال هذه الأشياء من الأعيان حين سمعت هذه الأشياء، لما أنه لا تصور لوجود البياض بدون الأبيض ولا السواد[١٢] بدون الاسود ولا الحركة[١٣] بدون المتحرك ولا السكون[١٤] بدون الساكن. وأما الذي ترى[١٥] من الأعيان في محلها فتلك المحال لها

---

[١] ع - عيب، صح هـ
[٢] ع ج - ولهذا، صح هـ
[٣] ع ج: بنفسه.
[٤] ع: ولأن
[٥] ع: وبهذا
[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٤٤-٤٥.
[٧] ج - هو، صح هـ
[٨] ط: محل
[٩] ج- يري، صح هـ
[١٠] ع – لك، صح هـ.
[١١] ع – كان، صح هـ
[١٢] ط: للسواد
[١٣] ط: للحركة
[١٤] ط: للسكون
[١٥] ع ج - نرى، صح هـ

من القرائن الاتفاقية لا من القرائن اللازمة، فإن كل العالم موجود لا في محل، لأنه لو كان له محل. وذلك المحل لا يخلو إما أن كان ذات الله تعالى أو غيره. وكل ذلك باطل لأنه لو كان ذات الله تعالى[١] لكان ذاته محل الحوادث، وذلك باطل،[٢] لما يجئ. ولو كان غيره لكان هو عالما أيضا لما أن ما سوى الله تعالى عالم. والكلام في كل العالم فكان هو داخلا في كل العالم، فلا يكون الشيء الواحد محلا لنفسه. ولأنا لو قلنا ذلك أدى إلى التسلسل، وما توقف وجوده إلى التسلسل فهو لا يوجد،[٣] والعالم موجود مشاهد[٤] علم بهذا أنه لم يتوقف وجوده إلى شيء يوجب التسلسل. فحصل من هذا المجموع أن العين باعتبار أنه عين[٥] لا يفتقر في وجوده إلى المحل.

وقوله: {وهو[٦] الجزء الذي لا يتجزأ.[٧] وهو الجوهر} وخالفنا في ذلك بعض المعتزلة وجميع الفلاسفة وكثيرا من الأوائل والحساب، فإنهم أنكروا وجود الجزء الذي لا يتجزأ.[٨] "وقالوا: ما من جزء إلا ويتصور تجزئته فعلا أو عقلا إلى ما لا نهاية له، وهذا فاسد. فإنه يشعر أن لا تكون الخردلة أصغر من الجبل، ولا الجبل أكبر من الخردلة، إذ أجزاء كل منهما لا تتناهى، وما لا يتناهى كيف يكون أصغر مما لا يتناهى أو أكبر منه؟" كذا في *الكفاية*.[٩]

فإن قلت: الاشتراك في الأوصاف السلبية لا يوجب الاشتراك في وصف آخر سواها، كما يقول: الحجر ليس بعرض، وكذلك الشجر ليس بعرض،[١٠] لم يلزم من ذلك أن يكون الحجر شجرا أو على العكس أو أن يشتركا في وصف خاص لهما. وكذلك نقول:[١١] صفات الله تعالى ليست بعرض،

---

[١] ع + تعالى
[٢] ج – باطل، صح هـ
[٣] ع ج: لا يدخل في الوجود
[٤] جميع النسخ: مشاهدة.
[٥] ع ج - باعتبار أنه عين، صح هـ
[٦] ج: هو
[٧] جميع النسخ: لا يتجزى.
[٨] جميع النسخ: لا يتجزى.
[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٠/١؛ و*الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٦٦-٦٧.
[١٠] ع – عرض، صح هـ
[١١] ع – نقول، صح هـ

والعين ليس بعرض لم يلزم منه أن تكون صفة الله عينا أو[1] أن تكون العين صفة الله تعالى أو أن يشتركا في وصف خاص لهما.

قلت: ليس هذا نظير ذلك، لأن هناك شيئا آخر سوى الاشتراك في الأوصاف السلبية، فبذلك الشيء يختلفان ولا يشتركان في الأوصاف الأخر. فإن الحجر لم يسم حجرا باعتبار أنه غير العرض ولا باعتبار أنه عين، بل باعتبار أنه عين مخصوص بوصف خاص، وهو ما ذكرناه، فسماه الواضع حجرا ليقع له الامتياز [١٨و]/ بذلك الاسم عن سائر الأعيان. وكذلك الشجر إنما سمى شجرا باعتبار وصف خاص له، وهو أنه[2] عين نابت من الأرض، وله ساق فسماه شجرا ليقع له[3] الامتياز بذلك الاسم. وكذلك صفات الله تعالى والعين. وأما عظم الجبل عن الخردلة لم يكن[4] إلا أن الأجزاء المجتمعة في الجبل أكثر من الأجزاء المجتمعة في الخردلة، فالأكثر والأقل إنما يظهر عند التناهي. وأما إذا لم[5] يتناه لا يعلم الأكثر و لا الأقل.[6]

فإن قيل: " [إن] معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته لما أن ذاته معلوم له،[7] وليس بمقدور له، وإن كان لانهاية لمعلوماته ولا لمقدوراته. فثبت بهذا جواز كون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له."[8]

قلنا: ليس[9] كذلك، فإن الذي وجد من معلومات الله تعالى ومقدوراته محصور ومعلوماته أكثر. فأما ما لم يوجد من معلوماته ومقدوراته، فلا نهاية لهما، فلا يقال فيهما إن إحداهما أكثر من الأخرى، كذا في *التبصرة*.[10] وهذا لأن القلة والكثرة صفتان وجوديتان فكان اتصاف المعدوم بهما

---

[1] ع ج: و

[2] ع – أنه، صح هـ

[3] ع ط: له

[4] ج + ذاته

[5] ع - لم

[6] ج: الأقل

[7] ط - له

[8] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٥٠.

[9] ط: لا

[10] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٥٠.

محالا والذي أثبتنا فيه التزايد والكثرة من الجبل والخردلة فهما موجودان، فكانا محصورين متناهيين، إذ ما[١] لا تناهي فيه لا تثبت فيه الكثرة والقلة.[٢]

ثم نقول: الاجتماع في أجزاء الجسم ثبت لذاته، أم بخلق الله تعالى فيه؟[٣]

إن قال: لذاته، لا يتصور افتراقه، مع قيام ذاته الموجب للاجتماع. وإن قال: بخلق الله تعالى الاجتماع فيه. قلنا: هل يقدر الله تعالى على أن يخلق بدل الاجتماع الافتراق أم لا؟[٤] إن قلت: لا يقدر، فقد وصفته بالعجز. وإن قلت: يقدر ثبت الجزء الذي لا يتجزأ.[٥] والذي تخايل عندهم أن المخلص من هذا الإلزام أن يقولوا: إن ما لا يتصور وجوده فانتفاء القدرة عنه لا يوجب ثبوت العجز، بل كان ذلك لنبوة المحل ولا يوصف بالقدرة عليه لكونه مستحيلا، كالجمع بين الحركة والسكون وخلق الافتراق والاجتماع[٦] في[٧] جميع أجزاء الجسم من هذا القبيل.

فنقول: كيف تقول إن الافتراق في الجزء الذي تنازعنا فيه جائز عندك أم محال؟

إن قلت: جائز، فلا بد من أن تصف الله تعالى بالقدرة عليه وإلا يلزم العجز. وإن قلت: محال، صح ما ادعينا أنه الجزء الذي لا يتجزأ.[٨] إذ لا نعني بقولنا: لا يتجزأ[٩] إلا أن يستحيل تجزئته. فإن قيل: إذا وضع جوهر بين جوهرين[١٠] كان الوجه الذي يلاقي اليمين[١١] غير الوجه الذي يلاقي اليسار، فيكون الجوهر المتوسط منقسما بينهما باليمين واليسار، وإن صغر ذلك الجوهر فيتجزأ.[١٢] قلنا: ذلك الوجهان عرضان قائمان به لا يتجزأ[١٣] به[١٤] ذلك الجوهر، فإن اجتماع هذين

---

[١] ط: ما

[٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٠/١.

[٣] ع – تعالى فيه، صح هـ. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥١/١.

[٤] ع ج - أم لا؛ ع، صح هـ

[٥] جميع النسخ: لا يتجزى.

[٦] ط - والاجتماع

[٧] ج - في

[٨] جميع النسخ: لا يتجزى.

[٩] جميع النسخ: لا يتجزى.

[١٠] ع – جوهرين، صح هـ

[١١] ع – يلاقي اليمين، صح هـ

[١٢] جميع النسخ: فيتجزى.

[١٣] جميع النسخ: لا يتجزى.

[١٤] ع – به، صح هـ

الوجهين هناك بالنسبة إلى ذينك الجوهرين المكتنفين من يمينه ويساره. فاجتماع الأعراض المتغايرة في الجوهر الفرد جائز بأن يكون مثلا ساكنا أبيض،[١] [١٨ظ]/ باردا كما في[٢] أجزاء الثلج.

فإن قيل: أين تظهر فائدة الخلاف؟

قلنا: في وصف الله تعالى بالقدرة على خلق الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ[٣] وعدم وصفه بها، فعند الخصم لا يوصف بها لكونها محالا عنده، وعندنا يوصف بها لإمكانها عندنا. وقيل: تظهر فائدة الخلاف فيما إذا وقعت النجاسة في الحوض الكبير ينجس الحوض عند الخصم،[٤] وإن قلت النجاسة، لأنه لا تتناهى تجزئتها فكان في كل قطرات الماء نجاسة فيتنجس، وعندنا لا يتنجس،[٥] هكذا ذكره الإمام المحقق مولانا حميد الدين[٦] رحمه الله.

قال العبد الضعيف غفر الله له:[٧] والأولى فيه أن يقال: إن القول بعدم تناهي[٨] التجزئة يؤدي[٩] إلى القول بقدم العالم. وهذا لأنه لما لم يتناه تجزئته كان العالم مشاركا لأحد وصفي القديم، وهو عدم الانتهاء كما أن العالم شارك القديم في حق الابتداء عند الخصم، لما أن العالم في حق الشيئية[١٠] غير داخل في قدرة أحد.

---

[١] ط: ابيض ساكنا

[٢] ع – في، صح هـ

[٣] جميع النسخ: لا يتجزى. ج هـ: مسئلة: فائدة وجود جزء الذي لا يتجزأ.

[٤] ج: عنده

[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥١/١.

[٦] هو علي بن محمد بن علي، نجم العلماء، الإمام حميد الدين الضرير الرامشي البخاري الحنفي، (ت ٦٦٦هـ/١٢٦٨م). أديب نحوي فقيه أصولي. من مصنفاته: *شرح على أصول فخر الإسلام البزدوي في أصول الفقه، حاشيه على الهدايه المسماة بالفوائد، شرح المنظومة النسفية ، شرح الجامع الكبير* انظر: *الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٣٦٩/٢، *وتاج التراجم* لقطلوبغا، ص ٢١٥؛ *والأعلام* للزركلي، ٣٣٣/٤؛ و*معجم المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ١٧٦/٧.

[٧] ط: قال رضي الله عنه

[٨] ع ج - تناهي.

[٩] ط: ينزع

[١٠] ع ط: شيئيته.

وذكر المصنف رحمه الله، في آخر أفعال العباد من الكتاب بقوله: **{وهم يقولون بعين ما يقوله الخصم في المتنازع فيه مع القول بما يؤدي فيه[1] إلى القول بقدم العالم وتعطيل الصانع}**[2] وكان هذا من المعتزلة ميلا إلى القول بقدم العالم في الابتداء والانتهاء.

فإن قلت: إن القول بعدم تناهي الشيء لا يوجب مشاركة القديم في أحد وصفيه، وهو عدم التناهي. ألا يرى أن المسلمين كلهم مطبقون على عدم[3] تناهي أنفاس أهل الجنة وأهل النار وعدم تناهي بقائهم. ولم يقل أحد إن أهل الجنة وأهل النار[4] مشاركون القديم في وصف عدم[5] التناهي.

قلت: الفرق بينهما ظاهر لما أن بقاء أهل الجنة وأهل النار بغير انتهاء بسبب إبقاء الله تعالى إياهم[6] على ذلك الوصف لا لذاتهم. وأما عدم انتهاء الجوهر في تجزئته عند الخصم باعتبار ذات الجوهر، لا لمعنى آخر فيلزم منه مشاركة القديم في وصف عدم التناهي بذاته لا محالة. وكان من حق القديم أن لا يشبه شيئا من العالم، ولا[7] يشبه شيء من العالم[8] إياه، بدليل قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾،[9] حيث أوقع النكرة في موضع النفي، فكان هو نافيا بجميع المشابهات.

فإن قلت: قد ذكرت أولا أن الاشتراك في الأمور السلبية بين الشيئين لا يوجب الاشتراك بينهما على العموم، فحينئذ كان عدم التناهي في الذي وقع النزاع فيه[10] لا يوجب الشركة في صفة الله تعالى.

قلت: لا، بل الاشتراك في الصفات الخاصة لله تعالى يوجب الشركة فيها على العموم، وإن كان هو في الأمور السلبية. ألا يرى بأنك لو قدرت شيئا فيما سوى الله تعالى أنه ليس بجوهر ولا جسم [١٩و]/ ولا عرض، كنت قائلا إنه شريك لله تعالى، لاشتراكه في الصفة الخاصة. ثم ههنا لما لم

---

[1] ع – فيه، صح هـ
[2] انظر: *التسديد* للسغناقي، ورقة ١٢٥ظ-١٢٦و.
[3] ع – عدم، صح هـ
[4] ج - وعدم تناهي بقائهم ولم يقل أحد إن أهل الجنة وأهل النار، صح هـ
[5] ع ج – عدم، صح هـ
[6] ع – إياهم، صح هـ
[7] ع ج + أن
[8] ج - ولا أن يشبه شيء من العالم، صح هـ
[9] سورة الشورى، ١١/٤٢.
[10] ع ج - فيه، صح هـ

يتناه الجزء الذي لا يتجزأ في الآخر، ولم تُخلق شيئيته في الأول على زعمهم، كان هو شريكا لله تعالى في الصفة الخاصة له في الأول والآخر،[١] فكان شريكا له في الألوهية، لا محالة. ألا يرى أن المصنف رحمه الله، كيف جعلهم قائلين بقدم العالم بقولهم إن شيئيته غير مخلوقة لأحد وإن كان غير المخلوقية أمرا سلبيا بخلاف قولك أنه ليس بعرض، فإنه ليس بصفة خاصة لله تعالى لأن الأعيان كلها ليست بأعراض، فلذلك لا يوجب ذلك شركة في صفة الله تعالى.[٢]

وقوله: {[وهو الجوهر] في عرف أهل الكلام} إنما قيد به لأن الجوهر في اللغة عبارة عن الأصل، حيث يقال[٣] لمن اشتهر بالإحسان من أبناء[٤] الشرف: فلان يجري في الإحسان على شاكلة جوهره الشريف أي أصله.[٥]

[وقوله:] {ونعني بالأعراض ما لا قيام له بذاته} أي لا وجود له بذاته. أراد بالقيام الوجود، لا القيام الذي هو ضد القعود، لأن ذلك القيام وصف زائد على نفس الماهية ولا يوصف العرض بذلك، لأنه حينئذ يلزم قيام الصفة بالصفة، بل يوصف هو بالأوصاف الذاتية. فيقال: العرض مستحيل البقاء والعرض[٦] لا يبقى زمانين. العرض هو الذي كان وجوده بالجوهر، هكذا كان يقرر شيخي رحمه الله.

وقوله: {وتحدث في الأجسام والجواهر} وبهذا يقع الاحتراز عن صفات الله تعالى، لأن صفات الله تعالى أيضا مما لا قيام له بذاته ويكون هذا أيضا جوابا عن السؤال الذي يرد على قول من اكتفى في حد العرض بالوصف الأول بصفات الله تعالى. فيجاب عنه بهذا ويقال: العرض هو

---

[١] ج - لنفي الأول والأخر

[٢] ط - فإن قلت: قد ذكرت أولا أن الإشتراك في الأمور السلبية بين الشيئين لا يوجب الإشتراك بينهما على العموم فحينئذ كان عدم التناهِي في الذي وقع النزاع فيه لا يوجب الشركة في صفة الله تعالى. قُلْتُ لا بل الإشتراكُ في الصفات الخاصة لله تعالى يُوجبُ الشركةَ فيها على العموم وإن كان هو في الأمور السلبية ألا يرى بأنك لو قدرت شيئًا فيما سوى الله تعالى أنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض كنت قائلاً إنه شريك لله تعالى لاشتراكه في الصفة الخاصة. ثم ههنا لما لم يتناه الجزء الذي لا يتجزئ في الآخِرِ ولم تخلق شيئيته في الأول على زعمهم كان هو شريكًا لله تعالى في الصفة الخاصة له في الأول والآخر[٢] فكان شريكا له في الألوهية لامحالة. ألا يرى أن المصنف رحمه الله كيف جَعَلهم قائلين بقدم العالم بقولهم إن شيئيتَه غير مخلوقة لأحد وإن كان غير المخلوقية أمرًا سلبيا بِخلاف قولك أنه ليس بعرض فإنه ليس بصفة خاصة لله تعالى لأن اللأعيان كلها ليست بأعراض، فلذلك لا يوجبُ ذلك شركة في صفة الله تعالى.

[٣] "يقال: لفلان جوهر شريف." *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦/١.

[٤] ج: أنباء.

[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦/١.

[٦] ع ط: والعرض

الذي لا قيام له بذاته، ويحدث في الأجسام والجواهر بخلاف صفات الله تعالى، فإنه لا قيام لها بذاتها، بل قيامها بذات الله تعالى والله تعالى منزه عن الجسمية والجوهرية.

وقال بعضهم الحد الصحيح في العرض أن يقال: "هو اسم للصفات الثابتة في المحدثات الزائدة على الذوات."[١] لما أن ذكر القيام في حده وإرادة الوجود نوع مجاز، فلا يجوز استعمال الألفاظ المجازية في التعريفات. قلنا: إن لفظ المجاز لما كان فاشيا استعماله بين الناس كان هو أحق باستعماله في مقام التعريف، إذ المقصود من التعريف: سرعة حصول المعرفة للسامع الذي[٢] عرفه، وهو في استعماله اللفظ المستعمل فيه سواء كان ذلك اللفظ[٣] حقيقة أو مجازا.

ألا يرى أن الإمام اللامشي رحمه الله، **[١٩ظ]/** ذكر في حد الكلام، وقال: "والصحيح أن الكلام معنى قائم بالمتكلم ينافي [صفة] السكوت والآفات،"[٤] ولم يرده أحد. ولأن ذكر القيام مستلزم للوجود لا محالة، بل في هذا الذي ذكره من الحد[٥] مؤاخذات، لأنه فسر المفرد بالجمع، حيث قال: "العرض اسم للصفات الثابتة"،[٦] وكان[٧] من حقه أن يقول الأعراض. ثم قال: "الثابتة في المحدثات"[٨] والمحدثات بإطلاقها يتناول الأعيان والأعراض، فلو كان ثبوتها في الأعراض يلزم أن يقوم العرض بالعرض، وهو باطل. وكذلك قوله: "الزائدة على الذوات"[٩] لا يصح لأن الذوات كما يطلق على ذوات الأعيان كذلك يطلق على ذوات الأعراض، فحينئذ كان الشيء زائدا على نفسه إذا أريد بالذوات ذوات الأعراض والأبقى مبهما، وذلك أيضا لا يصح، فيجب على العاقل أن يجتنب عن الاعتراض على ما قاله السلف الصالحون والعلماء الناصحون خصوصا ما إذا كان القائل به مثل المصنف[١٠] فإن

---

[١] "كالألوان والأكوان والطعوم والروائح وأشباه ذلك." انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩/١.

[٢] ط: بالذي

[٣] ج - اللفظ

[٤] ط: والآفة *أصول الفقه* للامشي، ص ٣٧.

[٥] ط – من الحد

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩/١.

[٧] ع ج: فكان.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩/١.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩/١.

[١٠] ط + رحمه الله

المصنف رحمه الله،[١] تعلم كيفية بلوغ مهارته في أنواع العلوم الدينية وتغلغله[٢] في دقائق الكلمات اليقينية وإلزام الخصوم بدلائل تبقيهم[٣] حيارى في الخسار وبحجج تفحمهم[٤] صَرْعى في الدمار.

قوله[٥]: {كالألوان}[٦] مثل البياض والسواد[٧] والحمرة والصفرة.

[وقوله:] {والأكوان} مثل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

[وقوله:] {والطعوم} من الحلاوة والمرارة والعفوصة والملوحة.[٨]

[وقوله:] {والروائح} من الرائحة الطيبة كريح المسك، والرائحة المنتنة، كريح النجاسة، والرائحة المميزة بين المدركة وغير المدركة من البطاطيخ وغيرها.[٩]

[وقوله:] {ودليل ثبوت الأعراض} ثم شرع في بيان الفصل الثاني الذي ذكرنا من الفصول الخمسة.[١٠] إذ بثبوتها يتوصل إلى إثبات حدث العالم. وخالفنا في ذلك الدهرية والثنوية وبعض المعتزلة وهم أبو بكر الاصم،[١١] فإنهم أنكروا أن تكون الأعراض معاني وراء الجواهر، بل هي عين الجوهر عندهم.[١٢]

---

[١] ط – رحمه الله

[٢] ع: تغلغه

[٣] ع – تبقهم، صح هـ؛ ج: تبهم

[٤] ج: تفحم

[٥] ط – وقوله.

[٦] ج – الاكوان فالالوان، صح هـ.

[٧] ط: السواد والبياض

[٨] ع ج – والعفوصة والملوحة، صح هـ

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٢/١.

[١٠] انظر: ورقة ١٦ظ.

[١١] ج - وهم أبو بكر الاصم؛ ع: وهو ابو بكر الاصم.
هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، (ت ٢٠٠هـ/٨١٦م). فقيه ومفسر ومتكلم المعتزلة البصرية. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ٢٢٣، ٢٧٠، ٣٣١، ٤٥١؛ *والفصل* لابن خزم، ١٤/٣، ٣٨/٤، ٥٠، ٥٨، ٦٦، ١٣٢، ٥٢/٥، ٤٧-٤٨، *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤٠٢/٩.

[١٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٢/١.

وقوله: {إن الجوهر قد يكون ساكنا ثم يتحرك} فالمراد من الجوهر هنا الجسم لتكون رؤيته متفقا عليها، لما أن عند أوائل المعتزلة ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرؤية، على ما يجئ في فصل إثبات رؤية الله تعالى إن شاء الله.[١]

وحاصل هذا أن المصنف[٢] يثبت بهذا أن الأعراض معان وراء الأعيان. فنقول: إنا نرى الجوهر ساكنا ثم يتحرك والجوهر من حيث الجوهرية في الحالين شيء واحد لم يتغير **[٢٠و]/** في جوهريته المعينة إلى جوهر آخر. ولم يتغير من الوجود إلى العدم. فلو كان سكونه لِمعنى راجع إلى ذاته، أي لو كان الموجب لوجود ذلك السكون وجود ذلك الجوهر لما انعدم السكون عند وجود الحركة. لأن العلة الموجبة للسكون، وهي وجود ذلك الجوهر قائم، فمحال أن يتخلف الموجب عند قيام الموجِب، فيتخلفه. فعُلم[٣] أنه لم يكن موجبا له، **{وكذا على القلب}** بأن يكون الجوهر متحركا ثم يسكن، يعني لو كان الموجب للحركة ذات ذلك الجوهر لما انعدمت الحركة عند وجود السكون، لأن العلة الموجبة للحركة، وهي وجود ذلك الجوهر، قائم هذا على طريق الإنفراد، وأما على طريق الاجتماع فمحال أيضا من وجه آخر. فإنه لو كان الموجب لوجود السكون والحركة ذات ذلك[٤] الجوهر لكان الجوهر ساكنا متحركا دائما، فحينئذ يلزم اجتماع الضدين في محل واحد في الأحوال كلها، فبهذا يعلم أن السكون والحركة معنيان وراء ذات الجوهر.

وقوله: {**ولما اختص كل صفة بحالة على حدة**} يعني **{لو لم يكن الحركة والسكون[٥] معنيين وراء[٦] ذات الجوهر بل}** كان الموجب لكليهما ذات الجوهر لِما وجب التعاقب بينهما في الوجود بالاحتصاص بحالة على حدة، لأن الموجب لوجود[٧] كليهما[٨] معا موجود، وهو ذات الجوهر وهذا هو الذي ذكره في الكتاب في بيان أن للأعراض وجودا وراء الأجسام، وذكر في غير هذا الكتاب دلالة أنها

---

[١] ع - إن شاء الله

[٢] ط: رحمه الله

[٣] ط: يعلم

[٤] ط – ذلك.

[٥] ط: السكون والحركة.

[٦] ع ج – وراء، صح هـ

[٧] ع ج - لوجود

[٨] ع ج: لكليهما

معان وراء الذات فقيل إنا إذا[١] رأينا شعرا أسود ثم رأيناه أبيض ثم[٢] لم يمتنع أحد أن يقول: هذا الشعر عين[٣] ذلك الشعر. ولكن هذا اللون غير ذلك اللون، فإثبات المغايرة بين السواد والبياض مع اتحاد عين[٤] الشعر في الحالين دليل[٥] على أن اللون غير الشعر، ولو ذكرنا هذا بطريق الترديد نقول:[٦] سواد هذا الشعر في الحالة الأولى إما أن يكون لذاته أو لمعنى. إن قلت لذاته يستحيل زوال السواد مع قيام ذاته الموجب للسواد فثبت أنه كان أسود لمعنى وراء الذات، وهو السواد. فإذا تبدل السواد بالبياض، والذات في الحالين واحد، ثبت أن اللون غير الشعر، وهو المطلوب.

ثم رجع إلى الفصل الثالث **فقال: {ثم الأعرض كلها حادثة عرف حدوث بعضها بالحس والمشاهدة}** لأنه صار موجودا بعد أن لم يكن موجودا، فرأينا ابتداء وجوده بالحس والمشاهدة، **[٢٠ظ]**/ فحكمنا بحدوثه.

[وقوله:] {وحدوث أضدادها المنعدمة[٧] عند حدوثها بالدليل} أي وعرف حدوث أضدادها بالدليل،[٨] وهو قبولها الانعدام، لأن القديم لا ينعدم. ثم إنما أضاف معرفة حدوث الأعراض المنعدمة إلى الدليل الذي هو قبولها الانعدام دون الحسّ والمشاهدة، كما أضاف معرفة حدوث بعض[٩] الأعراض التي وجدت بعد أن لم تكن[١٠] إلى الحس والمشاهدة، لأن تلك الأعراض وجدت بعد أن لم تكن، والموجود مرئي مشاهد، فصح إضافة معرفة حدوثها إلى الحس والمشاهدة، وهذه الأعراض انعدمت عند حدوث أضدادها والمعدوم غير مرئي فلم يصح إضافة معرفة حدوثها إلى الحس والمشاهدة.[١١] فلذلك لم تضف معرفة حدوثها إليها في حق الإنعدام. بيان ذلك أن الجوهر إذا كان ساكنا ثم تحرك، كان معرفة حدوث الحركة بالحس والمشاهدة، لأنهما لم يكونا[١٢] فكانت،

---

[١] ع ج ط – إذا، ط، صح هـ.
[٢] ط - ثم
[٣] ع – عين، صح هـ
[٤] ع ط: عين
[٥] ج – دليل، صح هـ
[٦] ع ج – نقول، صح هـ
[٧] ع: للمنعدمة.
[٨] ج هـ: أي وعرف حدوث اضدادها بالدليل.
[٩] ط – بعض، صح هـ
[١٠] ج: لم يكن
[١١] ع - والمعدوم غير مرئيّ فلم يصحّ إضافة معرفة حدوثها إلى الحس والمشاهدة، صح هـ
[١٢] جميع النسخ: لم يكون.

فكان[١] لوجودها ابتداء والمحدث هو الذي كان لوجوده ابتداء ثم علمنا حدوث السكون بالدليل، وهو قبوله الانعدام لأنه كان موجودا فانعدم، والقديم لا ينعدم، فلما انعدم علمنا[٢] أنه لم يكن قديما.

"فإن قيل: هذا إنما يستقيم أن لو ثبت عدم السكون وحدوث الحركة، وهذا ممنوع.

قلنا: لو لم ينعدم السكون وقد وجدت الحركة، لكان[٣] الجسم ساكنا متحركا. وكذلك لو كانت الحركة موجودة قبل هذا لكان[٤] الجسم ساكنا متحركا، وهو محال."[٥] لأنه[٦] يلزم اجتماع السكون والحركة في محل واحد، وهو محال.[٧]

فإن قيل: لم تنكرون قول من يقول: إن السكون لم ينعدم، بل انتقل إلى محل آخر وأن الحركة لم تحدث، بل انتقلت إلى هذا الجسم من محل آخر؟[٨]

قلنا: هذا محال، لأن الانتقال من محل إلى محل يكون حركة، فحينئذ يلزم أن تقوم الحركة بالحركة، وهو محال. وكذا قيام الحركة بالسكون محال، فلا يجوز انتقال الحركة ولانتقال السكون من محل إلى محل آخر، مع أن هذا لا ينفعكم مع استحالته لأنكم أقررتم حينئذ بحدوث شيء من الأعراض من الانتقال والإنعدام.[٩]

فإن قيل: لم تنكرون قول من يقول إن السكون كان ظاهر الجسم[١٠] فكمن فيه، والحركة كانت كامنة، فظهرت؟[١١]

---

[١] ج: وكان

[٢] ع ج: علم.

[٣] جميع النسخ: كان.

[٤] ط – لكان، صح هـ

[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣/١.

[٦] ع ج - لأنه، صح هـ

[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣/١.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣/١.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣/١.

[١٠] ط - الجسم

[١١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣/١.

قلنا: إن كان الكمون والظهور بالانتقال من بعض أجزاء الجسم إلى بعض الأجزاء لزمكم جميع ما ألزمناكم في جواب السؤال الأول من قيام الحركة بالحركة، **[٢١و]/** وهو محال، وإن لم يكن بالانتقال كان محل السكون والحركة واحدا، فكان فيه جمع بين الحركة والسكون، وهو محال أيضا، مع أن هذا لا ينفعكم لأنه لما كان السكون ظاهرا، ثم كمن قد انعدم فيه الظهور، وحدث[١] فيه الكمون، فكان كل واحد منهما حادثا، ولزِمَكم أيضا القول بقيام الكمون والظهور بالحركة والسكون وقيام[٢] العرض بالعرض محال.[٣]

[وقوله: {وعدمه في حيز الجواز}] والحيز في أصل اللغة هو ما انضم إلى الدار من مرافقها، وكل ناحية حيز. وأصله من الواو من الحوز بمعنى الجمع، فكان أصله حَيْوِزا، فلما سبق الساكن عند اجتماع الياء والواو انقلبت الواو ياء، فأدغمت إحداهما في الأخرى، فصار حيزا، كميت، والحيز تخفيف الحيز مثل هين وهين. فكان هو عبارة هنا عن المكان.[٤]

ثم قوله: {إذ المحدث هو الذي[٥] يكون وجوده[٦] وعدمه في حيز الجواز} أي في مكان الجواز في الزمان الثاني. يجوز أن يستمر ويدوم وجود الموجود إلى الزمان الثاني، أو ينعدم فيه. وكذلك المعدوم الذي هو جائز الوجود، يجوز أن يستمر ويدوم على عدمه إلى الزمان الثاني، أو يوجد. فكان قوله: **إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز** بالنسبة إلى الزمان الثاني بالنسبة إلى حال[٧] زمان الوجود والعدم، لأن الموجود في حال وجوده واجب وجوده ومستحيل عدمه، لأنه لو جاز[٨] عدمه في حال وجوده[٩] وتحققه[١٠] كان الشيء الواحد في زمان واحد موجودا ومعدوما،[١١] وهو

---

[١] ج: ووجد
[٢] ط: فكان.
[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٤/١.
[٤] انظر: *الصحاح* للجوهري، «حوز»، ٨٧٦/٣.
[٥] ط – الذي، صح هـ
[٦] ع – وجوده، صح هـ
[٧] ع – حال، صح هـ
[٨] ع: لو كان
[٩] ط: الوجود
[١٠] جميع النسخ: تحقق.
[١١] ع ج - و

مستحيل بمرة. وكذلك المعدوم الذي هو جائز الوجود يستحيل[1] وجوده حال[2] عدمه، بل إنما يجوز وجوده في الزمان الثاني، لئلا يؤدي إلى القول بجواز اجتماع الوجود والعدم في حالة واحدة.

وقوله: {**فأما القديم فهو واجب الوجود لذاته**}[3] أي ثبوت[4] وجوده لأجل ذاته فكان موجب وجوده [هو] ذاته أي أن[5] وجوده ليس بمستفاد من الغير كما استفيد وجود المخلوق من الله تعالى، إنما قيد بقوله: {**فهو واجب الوجود لذاته**} احترازا عن واجب الوجود لغيره.

إعلم أن المذكورات منقسمة على ثلاثة أقسام: واجب الوجود وممتنع الوجود وجائز الوجود. فواجب الوجود مذكور يلزم من فرض عدمه محال، وممتنع الوجود مذكور يلزم من فرض وجوده محال، وجائز الوجد مذكور لا يلزم محال، لا[6] من فرض وجوده ولا من فرض عدمه.

ثم واجب الوجود على نوعين: واجب الوجود لذاته، **[٢١ظ]**/ وواجب الوجود لغيره.

وكذلك ممتنع الوجود على نوعين: ممتنع الوجود لذاته وممتنع الوجود لغيره.

وجائز الوجود على ثلاثة أنواع: متساوي الوجود وأندري الوجود وأكثري الوجود.

وقال الإمام مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله بالفارسية: واجب الوجود لذاته: *مذكور است كه نظر بذات وى أزلا وأبدا وى موجود باشد وفرض عدم وي محال باشد وموجب وجود وى ذات وى*[7] *باشد وآن خداى است عز وجل*[8] *وصفات وى.*[9] *وواجب الوجود لغيره*: *مذكور است كه وجوب وجود وي از غير آمده باشد،*[10] كالمتحرك مع قيام الحركة وكذلك سائر العلل العقلية مع معلولاتها

---

[1] ع: مستحيل

[2] ع ج: عند.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦١/١.

[4] ط: ثبت.

[5] ع ج – أن؛ ع صح هـ

[6] ع ج – لا؛ ع صح هـ

[7] ع ج – او؛ ع صح هـ

[8] ع ج – عز وجل

[9] أي: على ما ذكر، هو ما كان قائما بذاته أزلا وأبدا ولا يتصور عدمه وهو ما كان وجوب وجوده لذاته وهو الله عز وجل وصفاته.

[10] أي: على ما ذكر، هو ما كان وجوب وجوده بغيره.

فرض عدم متحرك عند وجود الحركة *محال است لكن آن متحرك*[1] *وي را*[2] *از وجود حركت آمده*[3] *است نه*[4] *از ذات متحرك*[5] لأن ذات المتحرك، كان موجودا قبل وجود الحركة به، ولم يكن متحركا. وكذلك من دخل البيت كان قيام الدخول به[6] علة لصيرورته داخلا لا ذاته،[7] لما أن ذات الداخل قبل هذا كان موجودا ولم يكن داخلا. وأما ممتنع الوجود لذاته: *مذكور است كه إمتناع وجود وى از ذات وى باشد يعني نظر بذات وى كي ذات وى آن إقتضا كند كه ازلا وأبداً وى نبود*[8] *وفرض وجود وى محال باشد*[9] كالصاحبة والشريك لله تعالى. وأما ممتنع الوجود لغيره: *مذكور است كه امتناع وجود وى*[10] *از غير آمده*[11] *باشد نه*[12] *از ذات وى*[13] كوجود المعلول عند عدم العلة، كما في وجود[14] الأسود عند عدم السواد. فلو كان امتناع كونه أسود باعتبار ذاته لما صار أسود عند قيام السواد به،[15] وكذلك وجود المتحرك عند عدم الحركة.

وأما أقسام جائز الوجود، فنظير متساوي الوجود؛ منها دخولك غدا في بيت صديقك أو دخول صديقك في بيتك، ونظير أندري الوجود؛ حصول ألف دينار لك[16] بالهبة في هذا اليوم، وهو

---

[1] ط: متحركي.
[2] ط: ويرا.
[3] ط: امده
[4] ط: ني
[5] أي فرض عدم المتحرك مع وجود الحركة محال، ولكن محركها قائم بقيام الحركة لا بقيام ذات المحرك.
[6] ع ج – به؛ ع صح هـ
[7] ط – لا ذاته
[8] ط: ني بود.
[9] أي: على ما ذكر هو ما كان ممتنع الوجود بذاته أزلا وأبدا وما لا يتصور وجوده
[10] ج: آن
[11] ج: امد
[12] ط: ني
[13] أي: على ما ذكر هو ما كان ممتنع الوجود بغيره لا بذاته
[14] ط – وجود، صح هـ
[15] ع ج - به
[16] ع ج + وألف درهم

أندري الوجود، فبعد الهبة قبولك ذلك الألف أكثري الوجود، وعدم قبولك أندري الوجود، فمجيئك إلى السبق في أول الأسبوع أكثري الوجود.

ثم قيل في لفظ الكتاب، وهو قوله: **{وأما القديم، فهو واجب الوجود لذاته}** صفات الله تعالى ترد شبهة، فإنها قديمة ومع ذلك لا توصف هي بأنها واجبة الوجود لذاتها، لأن المعنى من واجب الوجود لذاته هو ثبوت[١] **[٢٢و]**/ بقاء وجوده[٢] لذاته.[٣] وقدماء أصحابنا يمتنعون عن[٤] إطلاق لفظ البقاء على صفات الله تعالى، لأنا لو قلنا بذلك[٥] في صفة[٦] الله تعالى يلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال. لأن صفة[٧] الله تعالى معنى، والبقاء أيضا معنى، فكان فيه القول بقيام المعنى بالمعنى.

فالجواب عنه أن المحققين من أصحابنا رحمهم الله، قالوا: كل صفة من صفات الله[٨] باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة. وذلك أن الدليل دلنا على ثبوت هذه الصفات وعلى استحالة عدمها. وقام الدليل أيضا على أن الباقي بلا بقاء محال، وقام الدليل أيضا على استحالة قيام المعنى بالمعنى فحصل بمجموع هذه المقدمات الثلاث قطعا أن كل واحدة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة لا غيرها. إلى هذا أشار في *الكفاية*.[٩]

وإنما قلنا: إن القديم واجب الوجود لذاته، لأنه لو لم يكن واجب الوجود لذاته لم يخل بعد ذلك إما إن كان ممتنع الوجود أوجائز الوجود، لانحصار المذكورات على هذه الأقسام الثلاثة على ما ذكرنا. ثم بطل كون القديم ممتنع الوجود، لأن وجوده قد تحقق ومحال تحقق وجود ما هو ممتنع الوجود لما فيه من اجتماع الوجوب والامتناع. وليس بجائز أيضا أن يقال إنه جائز الوجود،

---

[١] ط: ثابت

[٢] ج: الوجود.

[٣] ج هـ :لأن المعني من واحب الوجود لذاته هوثبات بقاء الوجود لذاته

[٤] ع ج: من

[٥] ع ج: ذلك.

[٦] ع ج: صفات.

[٧] ع ج: صفات.

[٨] ط ج: تعالى

[٩] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٧٥-٧٦.

لأنه لو كان جائز الوجود لكان جائز العدم، وما كان جائز الوجود والعدم كان محتاجا في وجوده إلى مخصص يخصصه بالوجود، وما كان وجوده بتخصيص[1] مخصص كان محدثا، إذ المحدث هو الذي يتعلق[2] وجوده بإيجاد غيره.[3]

فإن قيل: هذه الدعوى، وهي دعوى الانحصار على الاقسام الثلاثة، إنما تصح إذا لم يكن فيها قسم رابع، بل فيها قسم رابع، وهو واجب الوجود لمعنى، وهو المعنى بقولنا[4] واجب الوجود لغيره. وإذا[5] كان واجب الوجود لمعنى، ثم يبطل ذلك المعنى فيخرج بعد ذلك من أن يكون واجب الوجود فيجوز حينئذ عليه العدم.[6]

قلنا: "لا يجوز أن يكون القديم واجب الوجود لمعنى، لأنه لو كان كذلك لكان ذلك المعنى منقسما إلى الواجب الوجود وجائز الوجود، فلو كان واجب الوجود لم يخل إما أن كان واجب الوجود لذاته، وإما أن كان واجب الوجود لمعنى. ثم إن[7] كان ذلك لمعنى فالكلام في المعنى الثالث كذلك إلى أن يتسلسل إلى غير نهاية، وذلك[8] باطل. وإن كان ذلك المعنى واجب الوجود لذاته كان جعل الذات واجب الوجود لذاته أولى. وإن كان ذلك المعنى[9] جائز الوجود كان جائز العدم، وكان محدثا، فكان القديم قبل حدوث ذلك **[٢٢ظ]**/ المعنى إما[10] جائز الوجود وإما واجب[11] الوجود لذاته. فمحال أن يكون جائز الوجود فلزم أن يكون واجب الوجود ولزم أن يكون واجب الوجود لذاته، لا لمعنى لما مر في المعنى الأول."[12] *والله الموفق*. إلى هذا أشار في *التبصرة*.

---

[1] ع – بتخصيص، صح هـ

[2] ع ج: تعلق.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦١/١-٦٢.

[4] ط: بقولك

[5] ج: إذا.

[6] ع: للعدم. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٢/١.

[7] ج – إن، صح هـ.

[8] ط: وذا.

[9] ع - واجبَ الوجودِ لذاته كان جعلُ الذات واجبَ الوجود لذاته أولى وإن كان ذلك المعنى، صح هـ.

[10] ج + أن يكون.

[11] ع – واجب، صح هـ.

[12] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٢/١.

وقوله: {[فيكون] مستحيل العدم} بالنصب، على خبر كان، أي فيكون القديم مستحيل العدم.

قوله: {[فيكون] جواز العدم وتحققه [دليل الحدوث]} كلاهما بالرفع على اسم كان والضمير في **{تحققه}** راجع إلى **{العدم}**، أي فيكون جواز عدم ما كان جائزا عدمه، وتحقق عدمه، أي ثبوته كلاهما **دليل الحدوث**.

[وقوله:] {وإذا كانت الأعراض كلها محدَثة} هذا هو القسم الرابع مما ذكرنا من الأقسام.

وقوله: {إذ وجود جوهرين} للتعليل، بمعنى "لأن وجود جوهرين." وذكر في *الكشاف* في سورة الأحقاف في قوله تعالى: ﴿إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللهِ﴾[١] أن "إذ" إنما[٢] تجري مجرى التعليل "لاستواء مؤدي التعليل والظرف في قولك:[٣] ضربته لإساءته وضربته إذ أساء، لأنك إذا ضربته في وقت إساءته، فإنما ضربته فيه لوجود إساءته فيه، إلا أن إذ وحيث غلبتا في ذلك دون سائر الظروف."[٤]

ثم اعلم "أن[٥] الاجتماع عبارة عن تماس الجوهرين حتى لا يكون بينهما مكان، والافتراق عبارة عن تباين الجوهرين حتى يكون لثالث بينهما[٦] مكان."[٧] "والحركة هي الانتقال من مكان إلى مكان. والسكون هو القرار في مكان زمانين فصاعدا."[٨]

وقيل: الحركة كونان في مكانين، والسكون كونان في مكان واحد والمراد من الكونين: كون حالة الوجود وكون حالة البقاء. وإذا عرف حدود هذه الأشياء فاعلم أن وجود جوهرين لا يخلو إما أن يكون بينهما مكان أو لا يكون، لأنه لا واسطة بين هاتين الحالتين، فعلم بهذا أن الجوهرين لم

---

[١] سورة الأحقاف، ٢٦/٤٦.

[٢] ج – إنما، صح هـ.

[٣] جميع النسخ: في قوله. والتصحيح من *الكشاف* للزمخشري، ٣٠٩/٤.

[٤] *الكشاف* للزمخشري، ٣٠٩/٤.

[٥] ع ج: بأن.

[٦] ج – بينهما، صح هـ.

[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٥/١.

[٨] ج – زمانين فصاعدا. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٥/١.

يخلو عن إحدى هاتين الحالتين، وهاتان الحالتان عرضان عُلم أنهما لم[١] يخلو عن أحد هذين العرضين.

وقوله: {وتوهم جسم واحد[٢] في مكان واحد في حالة البقاء}[٣] قيد بحالة البقاء ليتحقق معنى الانتقال والقرار الذي[٤] ذكرنا في تعريف الحركة والسكون، لأن الجوهر إنما يتصف بالحركة أو بالسكون في حال البقاء، وهي الكون الثاني لا في حال[٥] الوجود، وهي الكون الأول. لأن المتمكن في مكان إما أن ينتقل عنه في الزمان الثاني فيكون متحركا، وإما أن يستقر فيه فيكون ساكنا ولا واسطة بينهما، فإذا كان خلو الجواهر عنهما جميعا محال.[٦]

فإن قيل: أليس أن الجوهر في أول أحوال وجوده يكون خاليا عن الحركة والسكون؟ لأنه عند حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن؟ فلما جاز خلوه عنهما في الجملة جاز أن يكون الجوهر في الأزل **[٢٣و]**/ خاليا عنهما.[٧]

قلنا: عرف ببديهة العقل أن الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون على ما ذكرنا. فأما في أول أحوال وجوده فتلك حالة واحدة لم تتصل بها حالة أخرى ليكون فيها في المكان الأول فيكون ساكنا أو في مكان آخر فيكون متحركا، وما كان في الأول[٨] يبقى فكان قولنا هذا في حق الجوهر هناك واردا أيضا فلا يبقى حينئذ أزليا لاستحالة خلوه عن العرض، ولأنكم لما سلمتم للجوهر [٩] حالة الحدوث قد أقررتم بحدوث الجواهر فوقعت لنا الغنية عن إثباته بالدليل. وإن لم تسلموا ذلك فلن يتصور عندكم خلو الجواهر عن الحركة والسكون. على أن الجوهر[١٠] عندنا إن

---

[١] ع – لم، صح هـ.

[٢] ط – واحد.

[٣] ع - فيحالة البقاء، صح هـ.

[٤] ع ج: والذي.

[٥] ع ج: حالة.

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٥/١. جميع النسخ: محالا.

[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٥/١.

[٨] ج هـ: اي في الازل.

[٩] ع: الجوهر.

[١٠] ع ج: والجواهر.

كان خلا عن الحركة والسكون في أول أحوال الوجود لن يخلو[١] عن الكون، وهو عرض أيضا، فصح قولنا: أن الجواهر[٢] يستحيل خلوها عن الأعراض.[٣]

"فإن قيل: لو أوجد الله تعالى أول ما أوجد جوهرا واحدا لكان خاليا عن الحركة والسكون لانعدام المكان، وكذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام ما يكون بجنبه أو لا يكون[٤] بجنبه."[٥]

قلنا: لما سلمتم بقولكم لو أوجد الله تعالى أول ما أوجد جوهرا، لكان خاليا عن الحركة والسكون بأنه موجد بإيجاد الله تعالى، كان هو حادثا بإقراركم، ووقعت لنا الغنية عن إثبات حدث العالم بواسطة إثبات استحالة تعريها عن الأعراض. وإنما "هذا الإلزام منا على من أنكر حدوث الأجسام والجواهر وادعى قدم جميع أجزاء العالم."[٦]

"فقلنا: إن وجود الجوهرين لا يخلو من الاجتماع أو الافتراق، وكذا وجود المكان والمتمكن في[٧] زمانين لا يخلو عن الحركة والسكون لنلزم الدهري استحالة خلو أجرام العالم وأجسامه عن الأعراض."[٨]

ثم نقول لهم: لو كانت هذه الأجسام خالية عن الاجتماع والافتراق ثم حدثا فيها، أي العرضين أسبق إليها الاجتماع أم الافتراق؟ فأي العرضين عينوا، فقد ادعوا محالا، لأنه[٩] اجتمع ما كان موجودا من الجوهرين ولم يكن متفرقا أو افترق[١٠] ما كان موجودا منها[١١] ولم يكن مجتمعا محال. وبهذا يبطل قول أصحاب الهيولى: إنها في الأزل شيء واحد غير موصوف بالاجتماع والافتراق. فإنا نقول لهم: أي العرضين أسبق إلى الهيولى الاجتماع أم الافترق؟ فأي الجوابين أجابوا، كان

---

[١] ج: لم يخل.
[٢] ط: الجوهر.
[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٦٥-٦٦.
[٤] ط: يكون.
[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٦٦.
[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٦٦.
[٧] ط – في.
[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٦٦-٦٧.
[٩] جميع النسخ: لأن.
[١٠] جميع النسخ: افتراق.
[١١] ع – منها، صح هـ.

محالا."[1] وكذلك في الحركة والسكون، فإن الجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون، فإذاً كان علم استحالة خلو الأعراض عن الجوهر من العلوم الضرورية.

وقوله: {وإذا استحال خلو الجوهر عنها استحال سبق الجواهر عليها} والضميران في **{عنها}** و**{عليها}** **[٢٣ظ]**/ راجعان إلى الأعراض. وهذا هو القسم الخامس[2] الذي يتم به بيان دليل حدوث العالم، وهذا لأن استحالة خلو[3] الجواهر عن الأعراض لما ثبتت، ثبتت[4] استحالة تقدم الجواهر على الأعراض لما أن في تقدمها على الأعراض خلوها عنها. فإذا لم تسبقها الجواهر، كانت الجواهر[5] حادثة كالأعراض لأن ما لا[6] يسبق الحادث حادث، لأن الحادث هو ما كان لوجوده ابتداء، وما لم يسبق ما لوجوده ابتداء كان لوجوده أيضا ابتداء لضرورة عدم سبق أحدهما[7] على الآخر،[8] وهو معنى **قوله: {لمشاركته المحدث فيما كان لأجله محدَثا}.**

وهذا أيضا جواب عن سؤال من سأل بأن قال: لا يلزم من عدم سبق الجوهر على العرض كونه حادثا كما لا يلزم من ذلك كون الجوهر عرضا. وهذا لأن العرض له أوصاف ذاتية وهي العرضية والحدوث واستحالة البقاء فلما لم يشارك الجوهر العرض في الوصفين، وهما العرضية واستحالة البقاء مع اشتراكهما في عدم سبق أحدهما على الآخر وجب أن لا يشارك العرض أيضا في وصف الحدوث.

فأجاب عنه بهذا[9] وقال: عدم سبق أحدهما على الآخر[10] هو علة اشتراكهما في صفة الحدوث لا علة اشتراكهما في وصف العرضية ووصف استحالة البقاء، لأنه لما لم يسبق الجوهر العرض كان الجوهر حادثا أيضا، لأن حدوث العرض قد ثبت بالدليل بأن لوجوده ابتداء، فلما

---

[1] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٧/١.
[2] انظر: ورقة ١٦ظ.
[3] ج – خلو، صح هـ.
[4] ع ج: ثبت.
[5] ع ج - كانت الجواهر، ج، صح هـ.
[6] ج – لا، صح هـ.
[7] ع: أحدها.
[8] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩/١.
[9] ج: هذا.
[10] ع ج – على الآخر؛ ع صح هـ.

شركه الجوهر في عدم سبق أحدهما على الآخر كان لوجود الجوهر أيضا إبتداء[1] لامحالة. وإلا يلزم سبق الجوهر على العرض في الوجود، وهو منتف بالدليل الذي ذكرنا، فيثبت حدوث الجوهر ضرورة. لأن المعنى من المحدَث[2] هو أن يكون لوجوده ابتداء، وقد اشتركا[3] في[4] الجوهر والعرض في ذلك، فيثبت حدوثهما معا ضرورة. لأن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم. فلما اشتركا في علة الحدوث، اشتركا في الحدوث أيضا. أما الجوهر فلا يشارك العرض[5] في علة العرضية، وهي كونه مستحيل البقاء، أو كونه مفتقرا في وجوده إلى المحل، فلم يصر الجوهر عرضا لعدم اشتراكهما في علة العرضية. وكذلك لما لم يشارك العرض الجوهر في علة الجوهرية، وهي كونه أصلا للمتركبات لم يصر العرض جوهرا، لعدم اشتراكهما في علة الجوهرية، بخلاف ما نحن فيه: فإنهما لَمَّا اشتركا في علة الحدوث وهي أن لوجوده ابتداء فيشتركان في حكمها، وهو الحدوث.[6] وضرب المصنف رحمه الله، لهذا مثلا فقال:

"مثاله أنا لو[7] علمنا[8] أن ولادة زيد كانت مقترنة بولادة عمرو، ثم ثبت أن زيدا ابن عشرين سنة أوجب ذلك أن يكون [٢٤و]/ عمرو ابن عشرين سنة فلم يوجب أن يكون زيد [هو] عمرو،[9] ولا أن ولادة زيد ولادة عمرو."[10]

فإن قيل: هذا مسلم في العرض المعين، فإن ما لا يتقدم حادثا واحدا بعينه يكون حادثا ضرورة. وأما ما لا[11] يتقدم حوادث لا نهاية لها، لا يجب أن يكون حادثا، والجواهر لم تخل عن حوادث لانهاية لها واحدة قبل واحدة إلى غير نهاية. فإن حركات الفلك لا نهاية لها فما من حركة إلا

---

[1] ع ج - فلما شركه الجوهر في عدم سبق أحدهما على الآخر كان لوجود الجوهر أيضا إبتداء؛ ع، صح هـ.

[2] ع ج: الحدث؛ ع هـ: الحدوث.

[3] جميع النسخ: اشتراكا.

[4] ع ج: أي؛ ط: الى.

[5] ج – العرض، صح هـ.

[6] ع ج - وهو الحدوث ، صح هـ. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩/١.

[7] ع ج – لو؛ ع، صح هـ.

[8] ع ج + لما علمنا.

[9] جميع النسخ: عمروا.

[10] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩/١-٧٠.

[11] ج – لا، صح هـ.

وقبلها أخرى إلى ما لا نهاية لها كما قلتم في أنفاس أهل الجنة والنار. فإنها تحدث واحدا بعد واحد إلى غير نهاية.

قلنا: الحوادث التى لم تسبقها الجواهر لها نهاية، وحركات الفلك يستحيل أن تكون بغير نهاية. ويستحيل حدوث حادث قبل حادث[١] إلى غير نهاية لأن الحوادث التى قبل هذه الواحدة إذا كانت غير متناهية يتعلق[٢] وجود هذه الواحدة بسبق ما لا يتناهى، فلا يتصور[٣] وجود هذه الواحدة، لأن ما تعلق وجوده بسبق ما لا يتناهى من الحوادث، لا يتصور وجوده.[٤] مثاله قول القائل لغيره: لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم[٥] آخر.[٦] لا يتصور إعطاء درهم كذا هنا، بخلاف حادث بعد حادث إلى ما لا يتناهى حيث يصح، لأنه لم يتعلق وجود هذا الواحد بوجود ما لا يتناهى. مثاله قول القائل: لا أعطيك درهما إلا وبعده درهم آخر.[٧] لم يمتنع إعطاء الدرهم في الحال.

"ونظيره[٨] أيضا أمر تضاعف الحساب، فإنه إذا لم يجعل له[٩]ابتداء منه[١٠] يبدأ لا يجوز وجود شيء منه[١١] البتة. وإذا حصلت البداية يجوز أن يبقى فيه فيزيد ثم يزيد دائما، وكذا من قال لغيره: لا تأكل لُقمة إلا وتأكل قبلها لقمة أخرى، لا يتمكن من الأكل البتة فإن كل لقمة يريد أن يأكلها كان من شرط أكلها أن يأكل قبلها أخرى، فيبقى غير آكل أبدا وبمثله لو قال له: لا تأكل لقمة إلا وتأكل بعدها لقمة أخرى يتمكن من الأكل، ثم[١٢] يبقى أبد[١٣] الدهر آكلا."[١٤]

---

[١] ع: حادثة قبل حدثة.

[٢] ع ج: تعلق.

[٣] ج: لا يتصور.

[٤] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠-٧١.

[٥] جميع النسخ: درهما.

[٦] ع ج – آخر؛ ع صح ه.

[٧] ع ج – آخر.

[٨] جميع النسخ: ونظير هما. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١/١.

[٩] ج – له، صح ه.

[١٠] ع ج – منه؛ ع، صح ه.

[١١] ع ج: ما.

[١٢] ع ج – ثم.

[١٣] جميع النسخ: أبدا.

[١٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١/١.

وقوله:[١] **{دخل تحت هذه الجملة جميع أجزاء**[٢] **العالم}** يعني لما ثبت وجود الأعراض وثبت حدوثها أيضا وثبت عدم خلو الجواهر عن الأعراض وثبت عدم سبق الجواهر على الأعراض، ثبت حدوث الجواهر لضرورة ثبوت حدوث[٣] الأعراض التى لا تخلو الجواهر عنها، فيثبت حينئذ حدوث جميع العالم، إذ جميع العالم ليس إلا الأعيان والأعراض، فكان جميع العالم بجميع أجزائها حادثا. *والله الموفق.*

وقوله: {من السموات والأفلاك والنجوم السيارة، وغيرها} إلى آخره.[٤]

فإن قلت: لم خص **[٢٤ظ]**/ هذه الأشياء بالذكر من بين أجزاء العالم.

قلت: أما **{السموات}** فلأن العرب تجعل ذكر السموات[٥] والأرض كناية عن التأبيد والدوام بلا إنقطاع. وعلى ذلك ورد قوله تعالى: ﴿فأمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّموَاتُ وَالْأَرْضُ﴾،[٦] وقوله: ﴿وأمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَادَامَتِ السَّموَاتِ وَالأَرْضِ﴾[٧] مع أن الكافرين خالدون في النار والمؤمنين خالدون في الجنة أبدا من غير توقيت، فكان فيه[٨] شبهة قدم السموات والأرض، وخص بذكر حدوثها ليزول الإشتباه.

وأما **الأفلاك** فإن الأفلاكيين لعنهم الله، يزعمون أن الآلهة سبعة: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة والعطارد والقمر. وصرح بها لإبطال زعمهم. وكذلك ذكر سائر النجوم مقيدا بالسير وغير مقيد به، فإن بعض العرب يعين بعضا من النجوم، فيعبده حتى إن خزاعة[٩] تعبد

---

[١] ع – وقوله ولو، صح ه؛ ج + ولو .

[٢] ج – اجزاء، صح ه.

[٣] ع ج – حدوث.

[٤] {والأرضين وما فيها من البحار والجبال والنبات والجماد وغير ذلك.} انظر: حبيب الله: ص ١٢٦-١٢٧؛ عبد الحي: ص ٥.

[٥] ج - فلأن العرب يجعل ذكر السموات، صح ه.

[٦] سورة هود، ١١/١٠٦-١٠٧.

[٧] سورة هود، ١١/١٠٨.

[٨] ج – فيه، صح ه.

[٩] بنو خزاعة: قبيلة من قبائل العرب ونسبت الى قهطان أو عدنان. وهي من أمهات القبائل في الجزيرة العربية. انظر: *ديوان المبتدأ والخبر* لابن خلدون، ٢/٣٠، ٤٦، ٢٤٢، ٣١٥؛ *والبداية والنهاية* لابن كثير، ٢/١٨٨، ١٩٤، ١٩٦، ٢٣٣؛ *والمفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام* لجواد علي، ٢/١١-١٢.

الشعرى،[١] وعلى ذلك نزل قوله تعالى[٢] ردا لاعتقادهم، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى. وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى﴾.[٣]

وأما تخصيص **{الأرضين}** فلما ذكرنا في تخصيص السموات فإن الدليل يشملهما، ولأن عند بعضهم أصل العالم التراب، وهو قديم عندهم. وكذلك ذكر **{البحار}** لأن عند بعضهم أصل العالم الماء.

وأما ذكر **{الجبال}** فإن عبدة الأصنام ينحتون أصنامهم من الأحجار.

وأما **{النبات}** فيحتمل أن يكون المراد منه الأشجار وينحتون الأصنام من الحشب.

وأما ذكر **{الجماد}**،[٤] فهو للتعميم بعد ما ذكر بعض ما شاهده الإنسان،
فهو[٥] من أجزاء العالم بطريق التخصيص، فهو متناول للعرش والكرسي وما فوقهما وما تحت الثّرى، ثم ذكر ماهو أعم منه بقوله: **{وغير ذلك}** فإن ذلك شامل لمجموع غير المذكور من الأناسي والملائكة والجن وسائر الحيوانات. *والله الموفق*.

ثم من شبهة القائلين بقدم العالم أن العقل يحيل وجود شيء لا عن شيء ولا يصح حصول المحدث إلا من مادة قديمة، وهذا معلوم بالرجوع إلى الشاهد. وإنا لم نر شيئا إلا عن شيء، وهو مردود عليهم بالمشاهدة وتجويز العقل إياه. ألا يرى أن العرض من الأقوال والأفعال شيء، وهو يوجد من غير مادة وأصل له، فإن كلامنا وسائر أفعالنا [٢٥و]/ تحدث لا عن شيء فإن الفاعل ما[٦] يفعله يفعله ابتداء من غير مادة لفعله، والأعيان ليست من جنسِ الأعراض حتى تكون الأعيان مادة لها،[٧] ولأن العين حين[٨] يوجد[٩] يوجد ومعه العرض، وهو الكون وما كان مادة لشيء يقتضي السبق

---

[١] ج ه: اسم نجم. والشِعْرى: الكوكب الذي يطلع بعد الجوزاء، وطلوعه في شدة الحر. وهما الشِعْرَيان: الشِعْرى العَبورُ التي في الجوزاء، والشعْرى الغُمَيْصاء التي في الذراع. تزعم العرب أنهما أختا سهيل. انظر: *الصحاح* للجوهري، «شعر»، ٢/٦٩٩.

[٢] ج – تعالى.

[٣] سورة النجم، ٥٣/٤٨-٤٩.

[٤] ط – الحشبِ وأما ذكر الجماد، صح ه.

[٥] ع ج – فهو.

[٦] ع – ما، صح ه.

[٧] ط: له.

[٨] ط – حين، صح ه.

[٩] ج – يوجد.

عن ذلك الشيء وليس كذلك بل هما يقترنان في الوجود فعلم بهذا أن العين لا تصلح مادة للعرض فكان وجود العرض لا عن مادة له، وهو شيء. ألا يرى أن الباني للدار إنما يفعل التأليف والتركيب وليس لذلك التأليف أصل يحدث منه ذلك التأليف.

ومن شبهتهم أيضا أن الفاعل إذا كان قادرا لم يزل، وقد وجد الداعي إلى فعل العالم، وهو العلم بحسنه ولا مانع منه لم يكن بد من وجود الفعل فيما لم يزل.

والجواب عنه أن قولهم هذا يناقض بعضه بعضا. لأنهم لما أقروا بوجود العالم بفعل الفاعل القادر على فعله كانوا مقرين بحدوث العالم. لأن القديم هو الذي يستغني في وجوده عن غيره مع أن ما ذكروه لا يلزمنا، لأن القادر المختار على الإطلاق إنما يفعل ما يفعل بطريق الصحة لا بطريق الوجوب، فجاز أن يفعل في وقت ولا يفعل في وقت؛ وكذا الداعي، وهو العلم بحسنه، لا يقتضى وجود الفعل لا محالة، بل يفعله في زمان يختاره، كالواحد منا يتصدق على المسكين اليومَ وإن كان علم بحسن الصدقة سابقا على اليوم فكذا البارى تعالى جاز أن يفعل العالم في وقت دون وقت، مع علمه بحسنه على ما تقتضيه حكمته، كما في سائر المخلوقات من خلقه طويلا وقصيرا وأبيض وأسود وغيرها من الاختلافات، مع تجويز العقل أن يوجد الموصوف بصفة معينة على خلاف تلك الصفة المعينة. *والله الموفق.* إلى هذا أشار في *اللباب.*[1] وذكر حدوث العالم بوجه آخر،[2] لكن هو في الحقيقة راجع إلى ما قلنا.

فقيل: الأجسام لو كانت أزلية لكانت[3] في الأزل إما أن تكون[4] متحركة أو ساكنة والقسمان باطلان، فالقول بكونها أزلية باطل. وإنما قلنا ذلك لأن الجسم إما أن كان باقيا في حيز واحد أو لا يكون كذلك، بل يكون منتقلا من حيز إلى حيز. والأول هو الساكن والثاني هو المتحرك، فثبت أن الجسم لو كان أزليا لكان في الأزل إما متحركا وإما ساكنا. والسكون والحركة عرضان ووجود شيء في الأزل يقتضي القدم [٢٥ظ]/ ووجود العرض يقتضى الحدوث، فكان القول به قولا بالجمع بين المتنافيين، وهو باطل.[5] *والله الموفق.*

---

[1] انظر: *لباب الكلام* للأسمندي، ص ٦١.

[2] انظر: *لباب الكلام* للأسمندي، ص ٦٢.

[3] ع – لكانت، صح هـ.

[4] ج - إما أن يكون، صح هـ.

[5] ع ج – وهو باطل؛ ع صح هـ.

وإنما أطنبنا[1] الكلام فيه،[2] لأن إثبات حدوث العالم أصل دين الاسلام من حيث الوسيلة إلى ما هو المقصود من الكلام، وهو إثبات وجود الصانع ووحدانيته على التمام. فكان هو أجدر بزيادة التقرير في تحقيق المرام على وجه يشام منه رائحة البشام،[3] وينجينا الله تعالى ببركته من نَكال الغرام، ويوصلنا بفضله إلى دار السلام.

---

[1] ج ه: أى طولنا.

[2] ع ج – فيه، صح ه.

[3] ج ه: البشام شجر طيب الريح، نقلا من *صحاح*. والبشام: شجر طيب الريح يستاك به. انظر: *الصحاح* للجوهري، «بشم»، ١٨٧٣/٥.

٢. فصل

في أن العالم له محدث

ذكر هذا الفصل عقيب إثبات حدوث العالم، إذ المقصود من ذكر حدوث العالم ذكر وجود المحدث، وهو الله تعالى.[١] فكان تعليم الوسيلة إلى المقصود مقدما على تعليم المقصود، ليمكن الوصول إلى المقصود كتقديم ذكر كتاب الطهارات على ذكر كتاب الصلاة.

وقوله: {وما كان جائز الوجود كان جائز العدم} لأنه لو لم يكن جائز العدم لكان واجب العدم أو ممتنع العدم، وهو واجب الوجود. لأن قضايا العقل في هذا ثلاث: وهي واجب الوجود وممتنع الوجود وجائز الوجود. فلو انتفى الجواز عن العالم يلزم أن يكون هو[٢] ممتنع الوجود أو واجب الوجود. فوجوده بالحس والمشاهدة يبطل امتناع وجوده، وانعدام بعض أجزائه بالدليل القطعي يبطل وجوب وجوده ولو كان واجبا وجوده لاستحال عدمه في وقت. وقد أثبتنا بالدليل حدوث العالم. والحادث هو الذي سبقه العدم. وما سبقه العدم كان جائز الوجود في ذاته.[٣]

---

[١] ع – تعالى، صح هـ.

[٢] ع – هو، صح هـ.

[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦١/١-٦٣؛ ٧٨.

[وقوله:] {وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته} أي من موجبات ذاته ومعلولاته، بل يكون وجوده[1] متعلقا[2] بغيره. لأنه لما استوى طرفا الوجود والعدم في الجواز لم يكن بد من مخصص ومرجح يرجح[3] أحد الجائزين على الآخر، وإلا فهو باق على العدم إبقاء له على ما كان.

ثم ذلك المخصص لا بد أن يكون هو واجب الوجود لذاته، إذ لو كان جائز الوجود لاحتاج[4] هو أيضا[5] إلى مخصص آخر[6] يخصصه بالوجود وذلك إلى آخر، إلى أن يتسلسل[7] إلى غير نهاية أو ينتهي وجوده إلى من هو واجب الوجود. فالأول باطل، لأن العالم موجود، وكونه موجودا معلوم[8] بالحس والمشاهدة، وما كان متوقفا وجوده إلى شيء لا ينتهي في وجوده من المحدثات، لا يوجد هو أصلا على ما ذكرنا من مثال من قال لغيره: لا تأكل لقمة إلا وتأكل[9] قبلها لقمة[10] أخرى.[11] لا يوجد الأكل من المخاطب أصلا بتلك الشريطة [٢٦و]/ لتوقفه إلى غير نهاية من المحدثات فتعين الثاني، وهو انتهاؤه في وجوده إلى من هو واجب الوجود في ذاته. لأنه لو كان وجوب وجوده لمعنى يتوجه التقسيم في ذلك المعنى أنه جائز الوجود أو واجب الوجود. فلو كان هو جائز الوجود،[12] كيف يجعل الذات هو واجب الوجود، وهو في نفسه جائز الوجودِ؟ وهو محال. ولو كان واجب الوجود، نقول: هو واجب الوجود لذاته أو لمعنى؟ فإن قال: لمعنى. يعود السؤال ويتسلسل. وإن قال: لذاته. فهو الذي قلنا به أولا، فثبت بهذا أن العالم حدث بإحداث صانع واجب الوجود لذاته.

---

[1] ط – وجوده، صح هـ.

[2] ع ج – متعلقا.

[3] ع – يرجح، صح هـ.

[4] ع ج: يحتاج.

[5] ع ج – ايضا.

[6] جميع النسخ: أخرى.

[7] ج - يتسلسل، صح هـ.

[8] ج – معلوم.

[9] ج – تاكل، صح هـ.

[10] ع – لقمة.

[11] انظر: ورقة ٢٤و.

[12] ج - أو واجب الوجود فلو كان هو جائز الوجود، صح هـ.

وقوله: {خصوصا بعدما كان عدما} احتراز عن موجود مخلوق ليس له قدرة تغيير ما خلقه الله تعالى من دمامة وجهه وسواده،[١] ولا قدرة تغيير نفسه من قصره إلى الطول[٢] أو عكسه، وإن كان هو أكيس المخلوقات كالآدمي. مع أنه[٣] موجود كيس قادر دراك بحيله اللطيفة[٤] لما لا يقدر عليه سائر المخلوقات. ألا يرى أنه كيف[٥] يستسخر الفيلة العظام والأسود الضار ية والحيات الناهشة، فيستعملها في حوائجه كيف شاء، وأراد[٦] يستخرج ما في قعور البحار من الحيوانات المائية ومن الجواهر والحُلَى. فلما لم يقدر على تخصيص بعض الجائزات بالتغيير من هذه الأشياء مع أنه موجود مختار في نفسه فلأن لا يخصص المعدوم نفسه حال عدمه بالوجود أولى. فوجه الأولوية ظاهر، لأن كون المخلوق[٧] آدميا نهاية في كمال القوة وزيادة التدبير وكونه معدوما نهاية في العجز والضعف.[٨] فإن العرض الموجود أقوى من العدم، لاتصال الوجود به، وكونه جوهرا أقوى من العرض، وكونه ناميا كالنبات أقوى من الجماد، وكونه حيوانا أقوى من النبات، وكونه حيوانا ناطقا أقوى من العجماء فالآدمي مع بلوغه إلى نهاية في القوة والتدبير ليس له قدرة تغيير ما ذكرنا من الصفات، فلأنه[٩] لا يتأتى إيجاد العالم من معدوم كان أولى، فكانت الأولوية من وجوه:

أحدها: أن ما ذكرنا تغيير، لا إيجاد.

والثاني: أن[١٠] ما ذكرنا في الصفة لا في ذات[١١] الموصوف. ولو أوجد المعدوم العالم[١٢] كان ذلك في إيجاد ذات[١٣] الموصوف.

---

[١] ع ج: من دمامته وسواد وجهه.
[٢] ج: الطويل.
[٣] ج + هو.
[٤] ع ط: الطيفة.
[٥] ع – كيف.
[٦] ج + أنه.
[٧] ع: المخلوقات.
[٨] ط: الضعف والعجز. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٧٨-٧٩.
[٩] جميع النسخ: فلأن.
[١٠] ع ج – إن.
[١١] ع ج – ذات.
[١٢] ع ج – العالم.
[١٣] ع – ذات، صح هـ.

والثالث: أن تغيير الدمامة لو صدر من الآدمي كان الفعل الضعيف صادرا من موجود ذات[1] متناه في القوة، وهناك لو صدر الفعل من معدوم، كان الفعل القوي صادرا من ضعيف متناه في الضعف، فلما لم يتأت الفعل من معدوم[2] فيما قلنا مع وجود وجوه القوة، فلأن لا يوجد من المعدوم مع وجود **[٢٦ظ]**/ وجوه الضعف أولى.

وقوله: {ولهذا لا يثبت البناء بدون الباني} فإن البناء لما كان جائزا في وجوده لم يحصل إلا بتخصيص مخصص،[3] وكذا في جميع الجائزات. وذكر في بيان[4] *أصول الدين* لأبي سلمة[5] رحمه الله في هذا، فقال: "ولأنا نرى الشيء لم يكن ثم كان،"[6] كالولد يولد مثلا، وذلك لا يخلو إما "أن كان بنفسه أو بغيره، أو لا بنفسه ولا بغيره. ثم لم يجز أن يكون بنفسه، لأنه لو كان بنفسه لم يكن وقت أولى به من وقت، فيجب أن يكون قديما، وقد ظهر حدوثه"[7] حيث شاهدناه أنه لم يكن فكان.[8] "فبطل هذا المعنى. ولئن جاز أن يكون بنفسه لكانت[9] نفسه محدثة إياه، ولا يجوز أن تكون نفسه محدثة اياه،[10] لأن المعدوم ليس بشىء، فلا يجوز أن يحدث شيئا. ولا يجوز أن يكون لا به ولا بغيره،[11] لأن ذلك يوجب نفيه،"[12] يعني يوجب أن لا يكون. "فلما بطل أن يكون بنفسه أو لا بنفسه ولا بغيره ثبت أن حدوثه بغيره،"[13] وهو الله تعالى.

---

[1] ط ج – ذات.

[2] ع ط ج - من معدوم؛ ع، صح هـ.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٨/١.

[4] ع ج – بيان، صح هـ.

[5] ع ج: سليمان. إذا أطلق "أبو سلمة" في كتب الفقهاء والخلاف فإنه ينصرف في الغالب لأبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف (ت ٩٤ هـ/٧١٢م) أحد الفقهاء السبعة. ولكن لفقهاء الحنفية بالخصوص اصطلاحا خاصا بهم فإنه يعنون بإطلاق كنية أبي سلمة (*البحر الرائق* لابن نجيم، ٣٦٣/٨؛ *حاشية ابن عابدين*، ٧١٣/٦) هو أبو سلمة الفقيه، محمد بن محمد أبا سلمة السمرقندي (ت قبل ٣٤٠هـ/٩٥١م). من مصنفاته: كتاب *جمل أصول الدين*. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٢٠/٧: *تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٢٧٤؛ و*الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٣٢٦/٣-٣٢٧.

[6] *جمل أصول الدين* لأبي سلمة، ص ١٢.

[7] *جمل أصول الدين* لأبي سلمة، ص ١٢.

[8] ع ج – فكان، صح هـ.

[9] جميع النسخ: لكان.

[10] ع - ولا يجوز أن تكون نفسه محدثة اياه؛ ط - إياه.

[11] ج - ولا يجوز أن تكون نفسه محدثه اياه لأن المعدوم ليس بشىء فلا يجوز أن يحدث شيئا ولا يجوز أن يكون لا به ولا بعيره، صح هـ.

[12] *جمل أصول الدين* لأبي سلمة، ص ١٢.

[13] *جمل أصول الدين* لأبي سلمة، ص ١٢.

وبهذا الذي ذكرنا كله[1] من عدم تصور الفعل من المعدوم يبطل قول ثمامة بن الأشرس،[2] أحد رؤساء المعتزلة، فإنه يزعم أن المتولدات أفعال لا فاعل لها، فإنه أبطل بقوله هذا دلالة إثبات الصانع، لأن المتولدات لا شك أنها حادثة كائنة بعد أن لم تكن. فلما جاز حدوث كائن ما بلا صانع أحدثه، جاز في جميع العالم.[3]

وكذا يبطل بما ذكرنا قول أبي الهذيل العلاف[4] وبشر بن المعتمر[5] وابن الراوندي[6] والكرامية،[7] حيث "يزعمون: أن التكوين حادث حدث لا بإحداث أحد."[8]

وكذا يبطل قول الجبائي[9] وابنه،[10] فإنهما يزعمان أن إرادة الله حادثة لا في محل،

....

---

[1] ط – كله، صح هـ.

[2] هو أبو معن، ثمامة بن أشرس النميري البصري البغدادي المعتزلة البصريين، (ت ٢١٣هـ/٨٢٦م). انظر: *الأنساب* للسمعاني، ٥١٤/١؛ *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ١٧٧/٦؛ *وسير اعلام النبلاء* للذهبي، ٢٠/١٠؛ *ولسان الميزان* لابن حجر، ٣٩٨/٢.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٠/١.

[4] هو أبو الهذيل، محمد بن الهذيل بن عبد الله العلاف العبدي البصري، (ت ٢٣٥هـ/٨٤٩م). كان شيخ البصريّين في الاعتزال. انظر: *الأنساب* للسمعاني، ٦٣٢/٥؛ *وتاريخ بغداد* للخطيب البغدادي، ٥٨٢/٤؛ *وطبقات المعتزلة* لابن المرتضى، ص ٤٤-٤٩؛ *وسير اعلام النبلاء* للذهبي، ٥٤٢/١٠.

[5] هو أبو سهل، بشر بن المعتمر الحلالي المعتزلي البغدادي، (ت ٢١٠هـ/٨٢٥م). هو موجد نظريية التولد، ومنشئ المعتزلة البغدادية، وإليه تنسب الطائفة "البشرية." انظر: *الفصل* لابن حزم، ١٤٥/٢، ١٤/٣، ٣٢، ٩٣؛ ١٤٩/٤، ١٥٣-١٥٤؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ٢٠/١، ٦٣. *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٠٣/١٠.

[6] جميع النسخ: الروندي.
هو أبو الحسين، أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الراوندي، (ت ٣٠١هـ/٩١٣-٩١٤م). من مصنفاته: *كتاب التاج*، *كتاب الزمرد*، *كتاب الدامغ*، *كتاب قضيب الذهب*. انظر: ورقة ٩٢و. وكذا انظر: *مروج الذهب* للمسعودي، ٨٧/٤؛ *والفهرست* لابن النديم، ص ٢١٦-٢١٧؛ *وتاريخ الإسلام* للذهبي، ٨٦/٢٢-٨٧؛ *والوافي بالوفيات* للصفدي، ١٥١/٨-١٥٥؛ *والبداية والنهاية* لابن كثير، ١٢٧/١١-١٢٨.

[7] هم أصحاب محمد بن كرام السجستاني (ت ٢٥٥ هـ/٨٦٩م). فرقة من فرق المرجئة، يثبتون الصفات وينتهون بها إلى التشبيه والتجسيم، ويزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله كانوا مؤمنين على الحقيقة وهم فرق عدة. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ٢٢٣/١؛ *والفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ٢٠٢؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ١٠٨/١؛ ؛ *واعتقادات فرق المسلمين* لفخر الدين الرازي، ٦٧.

[8] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٠/١.

[9] هو أبو علي، محمد بن عبد الوهاب بن سلاّم الجبائي المعتزلي البصري، (ت ٣٠٣هـ/٩١٦م). من مصنفاته: تفسير القرآن، متشابه القرآن، من يكفر ملا يكفر. انظر: *والملل والنحل* للشهرستاني، ٢٠/١، ٧٧؛ *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٢٦٧/٤-٢٦٩؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٨٣/١٤-١٨٤.

[10] هو أبو هاشم، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي البصري، (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م). ابن أبو علي الجبائي. انظر: *والفصل* لابن حزم، ١٥٢/٤؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ٧٧/١؛ *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ١٨٣/٣؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٦٣/١٥.

ولا[1] بإحداث أحد وإيجاده. فهؤلاء كلهم عجزوا أنفسهم عن إثبات الصانع، عصمنا الله تعالى عن قول يهدم قواعد الدين، والتمسك بما يفضي بنا قياده إلى مذهب الملحدين.[2]

[1] جميع النسخ: لا.

[2] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٨٠.

[الصفات السلبية]

١. فصل

في إثبات وحدانية الصانع

أي في إثبات دلائل وحدانية الصانع، أي في إظهار دلائلها وتبيينها، لما أن وحدانيته ودلائل وحدانيته ثابتة قبل هذا. ولكننا[1] نظهر[2] تلك الدلائل في هذا الفصل ردا على من ادعى الاثنين: كالثنوية[3] والمجوس.[4] فإنهم قالوا إن الصانع اثنان وهما النور والظلمة، ويسمون النور يزدان، وهو خالق الخيرات، والظلمة. أهرمن، وهو خالق الشرور والقبائح.[5] ويزعمون أن النور أقدم، فحدثت منه الظلمة.[6] وقالوا: لو كان الصانع واحدا يلزم [٢٧و]/ منه تسفيه الحكيم، وهو لا يجوز. وذلك لأن الشر قبيح وفاعله سفيه، فلا يليق أن يضاف إلى الحكيم ما هو صفته مثل هذا، فإذا لا بد له من محدث آخر، ولأنه يجب أن يكون المعلول موافقا للعلة، فلا يجوز أن يضاف إلى النور ما ليس بملائم له. فنقول لهم: هل رأيتم رجلا فاسقا تاب من فسقه، ورجلا صالحا فسق، فلا بد من أن يقولوا: بلى. فنقول لهم: أليس أن التوبة فعل ليس بموافق للفاسق ومع هذا وجد منه، وكذا الفسق

---

[1] ط: ولكن؛ ع ج: ولكنا.

[2] ط: انظهر.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/ ٩٩-١٠٨.

[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٩٣-٩٨.

[5] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٩٣.

[6] انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٢٨٨؛ و*تبصرة الأدل* للنسفي، ١/٩٣؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٥.

فعل قبيح وجد من فاعل ليس بملائم له، ولأن الظلمة حدثت من النور عندهم والظلمة شيء ليس بملائم له، أي للنور، وكفانًا حجة قولهم هذا: أن صانع العالم النور والظلمة، لأن النور يلزم على قولهم أن يكون محل الحادث، ومحل الحادث حادث، وكذا الظلمة حادثة منه، فبين الحادث والقديم تناف وتضاد.[١]

والثلاثة، كالنصارى،[٢] أعني أنهم يزعمون أن الله تعالى جوهر، وهو ثلاثة أقانيم.[٣] والأقنوم عندهم الصفة، فيكون معناه أنه جوهر واحد ثلاث صفات، ويفسرون ذلك أنه ذات وعلم وحياة. ويسمون الذات أبا، والعلم ابنا، والحياة زوجا. وهذه جهالة متفاحشة، حيث يجعلون الواحد ثلاثة، بقولهم: إنه ثلاثة أقانيم، والثلاثة واحدا، بقولهم جوهر، ويجعلون الذات صفة ويعدونه في الصفات. وكذا يجعلون الذات أبا وهو الله، والصفة ابنا وهو عيسى، والحياة زوجة، وهي مريم. مع ما فيه من إثبات الحاجة والتجزئة لله تعالى، وذلك من أمارات الحدث.[٤] ثم يجعلون الأب والابن قديمين مع أنه لا بد من تقدم الأب على الابن وهذه خرافات[٥] تغنى حكايتها عن الإطناب في ردها.[٦]

والأربعة، كالطبائعيين،[٧] أعني أنهم قالوا: إن الصانع أربعة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فنقول ردا عليهم: إن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أعراض لا قيام لها بذاتها ولا

---

[١] ط - فإنهم قالوا إن الصانع اثنان وهما: النور، والظلمة. ويسمون النور يزدان، وهو خالق الخيرات والظلمة أهرمن، وهو خالق الشرور والقبايح. ويزعمون أن النور أقدم فحدثت منه الظلمة وقالوا لو كان الصانع واحدا يلزم منه تسفيهُ الحكيم، وهو لا يجوز وذلك لأن الشر قبيح وفاعله سفيه فلا يليقُ أن يُضاف إلى الحكيم ما هو صفتُه مثلُ هذا فإذا لا بد له من محدث آخر ولأنه يجب أن يكون المعلول موافقا للعلة فلا يجوز أن يضاف إلى النور ما ليس بملائم له فنقول لهم: هل رأيتم رجلا فاسقا تاب من فسقه ورجلا صالحا فسق فلا بد من أن يقولوا بلى فنقول لهم: أليس أن التوبة فعل ليس بموافق للفاسق ومع هذا وجد منه وكذا الفسق فعل قبيحٌ وُجد من فاعل ليس بملائم له ولأن الظلمة حدثت من النور عندهم والظلمة شيء ليس بملائم له أي للنور وكَفانًا حُجةً قولهُم هذا أن صانع العالم النور والظلمة لأن النور يلزم على قولهم أن يكون محلَّ الحادث ومحل الحادث حادث وكذلك الظلمة حادثةٌ منه فبين الحادث والقديم تَناف وتَضادّ

[٢] هم أمة المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته عليه السلام. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٢١٩/١.

[٣] انظر: *الفصل* لابن حزم، ٤٧/١-٤٨؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٢١٩/١.

[٤] ع - مع ما فيه من إثبات الحاجة والتجزئة لله تعالى وذلك من أمارات الحدث، صح هـ.

[٥] ج: جزافات.

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١١٧/١-١١٨؛ و*الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٨٤-٨٦.

[٧] قد أراد الشارح هنا بالطبائعين من قال إن الصانع أربعة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. هم يعتقدون بقدم الطبائع المذكورة.

بقاء لها في نفسها، وهي تحدث ساعة فساعة، ومحالها محال الحوادث، فتكون أيضا حادثة، ولا بد له من محدث.[١]

والسبعة، كالأفلاكيين، أعني أنهم[٢] قالوا: إن الصانع سبعة: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر. فنقول ردا عليهم: إن هذه الكواكب دائرة سائرة منتقلة من برج إلى برج، متحولة من حال إلى حال عندكم، من سعد ونَحْس وخسوف وكسوف واحتراق وأوج، وهو أعلى **[٢٧ظ]/** مراكز الكواكب، وهبوط. وكل ذلك أمارة كونها مسخرة مقهورة، والصانع هو الله الواحد القهار.[٣]

ثم وجه المناسبة بين الفصل الأول وبين هذا الفصل أنه لما[٤] أثبت في الفصل الأول وجود الصانع وثبوته خلافا للدهرية[٥] لعنهم الله، ثم[٦] اشتغل بما هو الأسبق ذكرا في صفات الله تعالى والأوجب على العباد اعتقادا،[٧] وهو توحيد الصانع. أما الأسبق فبدليل قوله تعالى ﴿اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾[٨] الآية. وقوله تعالى: ﴿وَإِلَـهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾،[٩] وقوله تعالى:[١٠] ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾،[١١] الآيات.

ألا يرى كيف قدمت[١٢] صفة التوحيد في هذه الآي على سائر الصفات. وأما الأوجب فإن الاعتقاد بخلافه يوجب الكفر على القطع والبتات. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ

---

[١] ط - أعني أنهم قالوا إن الصانع أربعة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فنقول ردّا عليهم إن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أعراض لا قيام لها بذاتها ولا بقاء لها في نفسها وهي تحدث ساعة فساعة ومحالها محال الحوادث فيكون أيضا حادثة ولا بد له من محدِث. انظر للرد على الطبائعيين: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٨٦-٨٧.

[٢] ع: أنهم.

[٣] ط - أعني أنهم قالوا إن الصانع سبعة: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزُّهرة وعُطارد والقمر. فنقول ردا عليهم إن هذه الكواكب دايرة سايرة منتقلة من برج إلى برج متحولة من حال إلى حال عندكم من سَعْد ونَحْس وخسوف وكسوف واحتراق وأوج، وهو أعلى مراكز الكواكب وهبوط وكل ذلك أمارةُ كونها مسخرة مقهورة والصانعُ هو الله الواحد القهار. انظر للرد على الأفلاكيين: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٨٧-٨٨.

[٤] ع ج – لما.

[٥] هم القائلون بقدم العالم. انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٣٠٥.

[٦] ط – ثم.

[٧] ط: اعتقاده.

[٨] سورة البقرة، ٢/٢٥٥.

[٩] سورة البقرة، ٢/١٦٣.

[١٠] ط – تعالى.

[١١] سورة الإخلاص، ١١٢/١-٢.

[١٢] جميع النسخ: قدم.

وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءِ﴾[1] والكافر ليس بأهل للمغفرة بخلاف أهل الأهواء والبدع. فإنهم لا ينسبون إلى الكفر ما لم يغلوا في هواهم حتى قبلت شهادتهم على المسلمين وليس للكافر شهادة على المسلمين لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾،[2] وجرى التوارث بيننا وبينهم بخلاف الكافر.[3]

وقوله: {وإذا ثبت أن للعالم محدثا أحدثه وصانعا صنعه كان الصانع واحدا} ضرورة. وكان شيخي رحمه الله، يذكر في توحيد الصانع نكتة وجيزة ويقول: لو فرضنا أن للعالم صانعين لكان الأمر لا يخلو إما أن كان كل واحد منهما[4] مستغنيا عن الآخر أو لا. فإن كان مستغنيا[5] لم يكن الآخر محتاجا إليه فلم يكن إلها، لأن الإله هو من كان غيره محتاجا إليه. وإليه أشار بقوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾[6] وإن لم يكن مستغنيا عن الآخر [7] فظاهر[8] أنه لا يكون إلها، لأنه كان عاجزا حينئذ، والعاجز لا يصلح أن يكون إلها.

[وقوله:] {وذلك دليل حدوثهما} أي على تقدير أن يمنع كل واحد منهما الآخر مما أراده على وجه لم يحصل مرادهما، كان ذلك دليل حدوثهما، لأنه ثبت عجزهما، والعاجز لا يكون إلها. فلما لم يكن إلها كان حادثا، لأن غير الإله حادث.

[وقوله:]{ أو حدوث أحدهما} أي على تقدير نفاذ إرادة أحدهما دون الآخر، لأنه حينئذ يظهر[9] عجز الآخر وحدوثه، لما ذكرنا.

ويعبر هذا بعبارة أخرى، وهي أن يقال: إن كل واحد منهما لو قدر على منع صاحبه لم يكن خلق البتة، لأن ما يحدثه هذا يمنعه هذا، والعالم موجود علم أنه ليس كذلك. ولو لم يقدر على

---

[1] سورة النساء، ٤/٤٨، ١١٦.

[2] ط - وليس للكافر شهادة على المسلمين لقوله تعالى ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾. (سورة النساء، ٤/١٤١).

[3] ع ج + بخلاف الكافر.

[4] ع – صح ه.

[5] ع - عن الآخر أو لا. فإن كان مستغنيا، صح ه.

[6] سورة الإخلاص، ١١٢/٢.

[7] ط + فهو.

[8] جميع النسخ: ظاهر.

[9] ع ج: ظهر.

منع صاحبه كان عاجزا فكان الخالق هو الآخر، وهو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]

[٢٨و]/ فإن قيل: إن[2] فرض التمانع[3] إنما يلزم عند مخالفة كل واحد منهما الآخر فيما أراده، وعند فرضنا إلهين لا يريد كل واحد منهما إلا ما يريده الآخر لأنهما حكيمان، وقضية الحكمة هي أن يتوافقا، لا أن يتخالفا. ولأن فرض كل واحد منهما إلها يوجب أن يعلم كل واحد منهما ما يريده الآخر، لأن الإله هو الذي يعلم المعدوم قبل وجوده كيف يوجد، فعند ذلك لا تكون المخالفة بينهما لأنه إذا علم أحدهما وجود الحياة في شخص لا يريد الآخر موته، لأن الإرادة تلازم العلم عندكم[4] فلا يتحقق الخلاف.

قلنا: لما كان كل واحد منهما إلها كان كل واحد[5] منهما قادرا على ما يريده. لأن القادر من يجوز منه الفعل، فلما جاز إرادة كل واحد منهما لكل واحد[6] من المقدورين أدى إلى تصور ما ذكرنا من التمانع. وكان شيخي رحمه الله يقول: الأصل في كل واحد من الموصوفين بكمال القدرة، وكمال الرأي أن يستبد برأي نفسه، لا أن يتابع غيره، فتنشأ منه المخالفة. والقديم[7] هو أن لا يتصور في حقه من التصورات الممكنة التي توجب الحدوث، فكان تصور إمكان المخالفة فيه كافيا لإثبات التمانع خصوصا ما، إذا كان الأصل هو الاستبداد بالرأي على ما ذكرنا، فيلزم منه حينئذ ما ذكر في الكتاب بقوله: **{إما أن حصل مرادهما}**[8] إلى آخره. أو نقول كما قاله الإمام نور الدين الصابوني رحمه الله: وهو أن الموافقة بينهما لو ثبتت كانت الموافقة بينهما[9] ضرورية أو اختيارية. فإن كانت ضرورية ثبت عجزهما واضطرارهما في الموافقة. وإن كانت اختيارية يمكن تقدير الخلاف بينهما، فيتحقق الإلزام.[10] وهو معنى ما قال بعضهم: لو توافقا. فإما أن كان موافقتهما مع العجز عن الممانعة،

---

[1] سورة الأنبياء، ٢٢/٢١.

[2] ع + إن.

[3] انظر للتمانع: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٤/١؛ *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٧٩-٨٣.

[4] ط – عندكم.

[5] ط – واحد.

[6] ع ج – لكل واحد؛ ع صه هـ.

[7] ج: والقدرة.

[8] ع ج: مراده.

[9] ع ج: منهما.

[10] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٨٢.

وحينئذ يلزم عجز كل واحد منهما أو مع القدرة على الممانعة، فحينئذ صار كل منهما مقدور الآخر، والمقدور لا يصلح إلها فهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.[١]

وأما ما قالوا: إن الإرادة تلازم العلم عندكم.[٢] قلنا: لا نسلم، بل هي تلازم الفعل، إذ ليس من ضرورة كون الشيء معلوما أن يكون مرادا. فإن ذات الله تعالى وصفاته معلومة له، ولم يصح أن تكون مرادة له. وكذا المعدوم معلوم له،[٣] وهو يعلم أنه لو[٤] وجد كيف يوجد كما قال الله تعالى: ﴿ولو رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ ومع ذلك ليس بمراد له.[٥]

وقوله: {وإما أن تعطلت إرادتهما [ولم تنفذ]، ولم يحصل في المحل لا هذا ولا ذاك وهو تعجيزهما} والعاجز لا يكون إلها.

فإن قلت: لو قال قائل إن تعطل إرادتهما إنما كان باعتبار الاستحالة **[٢٨ظ]**/ لا باعتبار العجز، لأن شيئا من الأشياء أن يكون ساكنا ومتحركا أو حيّا وميتا في حالة واحدة محال. والله تعالى لا يوصف بالقدرة على المستحيلات، فإن ذلك كان من نبوة[٦] المحل لا باعتبار العجز، كما لو[٧] أوجد الصانع الواحد أحد الضدين[٨] لم يوصف[٩] هو[١٠] بالقدرة على إيجاد ضده الآخرِ حال قيام الضد الأول، وكذا لا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والكذب والسفه، ومع ذلك لم تبطل ألوهيته لما أن هذه الأشياء مستحيلة على الله تعالى، فكذا فيما نحن فيه لو تعطلت إرادتهما إنما كان ذلك باعتبار الاستحالة، وهو لا يبطل ألوهيتهما، ما جوابنا عنه؟

---

[١] ع ج + وهو معنى ما قال بعضُهم لو توافقا فإما إن كان موافقتهما مع العجز عن الممانعة وحينئذ يلزم عجز كل واحد منهما أو مع القدرة على الممانعة فحينئذ صار كل منهما مقدور الآخر والمقدورُ لا يصلح إلهًا فهذا معنى قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلا اللهُ لفسدتا﴾؛ (سورة الأنبياء، ٢٢/٢١).

[٢] ع ج – عندكم صح هـ.

[٣] ع ج – له؛ ع، صح هـ.

[٤] ع ج – لو، صح هـ.

[٥] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٨٢.

[٦] ع ج: نفور.

[٧] ع – لو، صح هـ.

[٨] ع ج + ثم.

[٩] ع ج – لم يوصف، ع، صح هـ.

[١٠] ع ج – هو.

قلت: جوابنا عنه أمتن الأجوبة وأدفع الأسئلة وأفضح لعوار قائله وأهتك لستر صائله، وهو[١] أن تشبيه هذا باستحالة ثبوت القدرة على الظلم أو الكذب أو السفه من غاية الغباوة[٢] والجهالة، لأنا صورنا ثبوت قدرة كل واحد منهما على ما لا يستحيل ثبوت القدرة عليه، لو لا منع صاحبه إياه. فإن الحركة والحياة أو السواد داخلة تحت القدرة، لو لا تحصيل صاحبه أضدادها والذي لم يقدر إنما لم يقدر لمنع صاحبه إياه عن تنفيذ[٣] مراده، فكان هذا من صاحبه تعجيزا له فأما وجود الكذب من الباري جل وعلا ففي حيز المستحيلات في نفسه، لِما أن صدقه تعالى أزلي ممتنع العدم ولا وجه لوجود كذبه مع وجود صدقه لاستحالة إجماعهما ولا وجه إلى القول بانعدام الصدق ليثبت الكذب لاستحالة العدم على الأزلي وانتفاء القدرة عما يستحيل دخوله تحت القدرة لا يكون عن عجز، بل لخروج المحل عن أن يكون قابلا للقدرة. فأما انتفاء القدرة عما هو مقدور في نفسه فلن يكون لامتناع المحل قبوله، بل كان لثبوت ما يضادها، وهو العجز الذي هو من أمارات[٤] الحدث، فمن قاس خروج الحركة وغيرها عن القدرة، مع أنه ليس في نفسها ما يمتنع بخروج الكذب عن قبول القدرة، مع أنه في نفسه ما يوجب امتناعه فهو جاهل بالفرق بين الممكن والمحال، وجاهل بشرائط القياس. وكذا الكلام في الظلم والسفه. وأما قياس هذا بما لو أوجد الصانع الواحد أحد الضدين إلى آخره، فهو أيضا من أمارات الجهل بشرائط القياس، لأن ذلك ليس بنظير ما نحن فيه، بل هو ضده. فإن إيجاد ما كان قادرا على إيجاده تنفيذ القدرة منه، وتنفيذ القدرة لا يكون عجزا ولا تعطيلا. وأما تعطيل[٥] القدرة بسبب تنفيذ صاحبه قدرته فكان هو من[٦] أمارة عجز من تعطلت قدرته وإرادته وكونه مقهور الغير. وهو المراد من قوله تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَحْمَة **[٢٩و]**/ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ﴾.[٧]

---

[١] ط: هو.

[٢] ج هـ: اى خماقة.

[٣] ع ج: تحصيل.

[٤] ع ج: امارة.

[٥] ط: تعطل.

[٦] ط – من.

[٧] سورة فاطر، ٢/٣٥.

وعلى أصل المعتزلة لا يمكن إثبات التوحيد بطريق التمانع الذي هو[1] مستخرج من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[3] وقوله: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ﴾[4] الآية.[5] فإن حركة[6] ما يصنعها الحيوان باختياره كان الله تعالى[7] قبل وجودها عالما بها قادرا على إيجادها، فإذا صنعها الحيوان على أصولهم الفاسدة زالت قدرة الله تعالى عنه. وكذا في السكون، ومع ذلك لم تزل ألوهيته بتعجيز غيره إياه. فكذا إذا كانا اثنين. وعجز أحدهما صاحبه عن شيء لم تزل ألوهيته،[8] وإنما يستقيم ذلك على أصولنا. وكذا قولهم في الإرادة، فإنهم يقولون: إن الله تعالى أراد من كل كافر الإيمان وأراد الكافر من نفسه الكفر، فنفذت إرادة الكافر وتعطلت إرادة الله تعالى، ولم تبطل مع هذا ربوبيته. ولما لم يكن إجراء هذه الآيات في إثبات التوحيد بطريق التمانع على أصولهم الفاسدة تحيرت المعتزلة في إثبات التوحيد. فزعم رئيسهم أبو هاشم لعنه الله أن لا دلالة في العقل[9] على وحدانية الصانع، وإنما عرفنا وحدانيته بالسمع دون العقل، ولو خلينا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان، وعلى قود هذا القول[10] وجب أن يكون أهل الجاهلية غير مخاطبين بالإيمان، لأنه لم يبلغهم السمع، وهو خلاف كتاب الله تعالى بقوله: ﴿وكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾.[11] فكان هو بقوله الباطل هذا منكرا لكتاب الله تعالى أيضا.[12] *والله*[13] *الموفق*.

---

[1] ع ج – هو؛ ع: صح هـ.
[2] سورة الأنبياء، ٢٢/٢١.
[3] سورة المؤمنون، ٩١/٢٣.
[4] سورة يونس، ١٠٧/١٠.
[5] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٤/١.
[6] ج – حركة، صح هـ.
[7] الله تعالى ج -.
[8] ط - بتعجيز غيره إياه فكذا إذا كانا اثنين وعجَّز أحدهما صاحبه عن شيء لم تزل ألوهيته، صح هـ.
[9] ع ج: للعقل.
[10] ط: كلام هذا الملعون؛ ط – هذا القول.
[11] سورة آل عمران، ١٠٣/٣.
[12] ع – أيضا.
[13] ع: هو.

واعترضوا على ما ذكرنا من دلالة التمانع المستخرج من قوله تعالى:[1] ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾.[2] بتلك الشبهة التي ذكرنا من أن[3] ذلك التمانع من المستحيلات، والله تعالى لا يوصف بالقدرة على المستحيلات، كما لا يوصف بالقدرة على الكذب، وذلك لا يدل على العجز، على ما ذكرنا من الشبهة[4] والجواب. وآخر من الجواب، وهو الأصح، أن في اعتراضهم على التمانع المستخرج من تلك[5] الآي المتلوة تخطئة الله تعالى في تعليم رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد مع الله إلها آخر، فكان ما أثبته الله تعالى في القرآن وعلم رسوله عليه السلام من دلالة التمانع في إثبات التوحيد وإبطال ألوهية من سواه على الوجه الذي ذكرنا[6] ليحاج به من أعرض عنه وعانده فاسدا. ومن جوز على الله تعالى هذا، فقد نسبه إلى الجهل أو السفه، لأنه تعالى إن لم يعلم بفساد[7] هذا الدليل فهو جاهل وإن علم بفساده،[8] ومع ذلك علمه رسوله عليه السلام ليحاج به من خالفه وعانده[9] في التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه، ومن وصف الله تعالى بالجهل أو السفه فهو كافر على القطع والبتات، نعوذ بالله من ذلك.[10]

[وقوله:] {وفيه تعجيز من لم تنفذ إرادته} يعني إذا نفذت إرادة أحدهما ولم تنفذ إرادة الآخر كان الذي لم تنفذ إرادته عاجزا.

فإن قيل: عدم نفاذ الإرادة لا يدل **[٢٩ظ]/** على عدم الإرادة، فكيف يدل على عدم القدرة، والعاجز هو الذي لا قدرة له، لأن العجز ضد القدرة، والجبر ضد الإرادة، فبضدها تتبين الأشياء، فكيف يستدل بعدم نفاذ الإرادة على العجز؟

---

[1] ع – وهو الموفق واعترضوا على ما ذكرنا من دلالة التمانع المستخرج من قوله تعالى، صح هـ.
[2] سورة المؤمنون، ٩١/٢٣.
[3] ع ج ط – أن؛ ع ط: صح هـ.
[4] ج: التشبيه.
[5] ج – تلك.
[6] ع ج - عليه السلام من دلالة التمانع في إثبات التوحيد وإبطال الوهية من سواه على الوجه الذي ذكرنا؛ ع: صح هـ.
[7] ج: فساد.
[8] ج: فساده.
[9] ط – عانده.
[10] ط – من ذلك.

قلنا: العجز يثبت تارة بمنع القادر غيره بأن منعه عن التصرف، ويثبت تارة بإخراج المحل عن كونه محلا للفعل الذي أراده[1] الآخر أن يفعله، كما يثبت عزل الوكيل بأحد هذين الوجهين. *والله الموفق*.

[1] ع ج: اراد.

٢. فصل

في إثبات قدم الصانع

وقوله: {ثم إن صانع العالم[١] **قديم}** عطف المصنف رحمه الله هذه الجملة بكلمة "ثم" على الجملة الأولى التي قبل ذكر الفصل، فصار كأنه قال: لما ثبتت وحدانية الصانع بالدليل القطعي الذي ذكرنا بعد ذلك وجب علينا أن نثبت قدم ذلك الصانع الواحد، فنقول: إن صانع العالم قديم، لأن كلمة "ثم" للتراخي، فوجب إثبات المعنى على وفق ذلك. ثم وجه وصل هذا الفصل بما تقدم ظاهر، هو أنه لما أثبت حدوث العالم ومحدثه ووحدانيته وجب عليه[٢] أن يثبت أن صانع[٣] العالم[٤] الذي ثبتت وحدانيته أن لا يكون حادثا، لأنه[٥] حينئذ يكون هو أيضا[٦] من جنس العالم في

[١] ط – العالم، صح هـ.
[٢] ج: علينا أيضا.
[٣] جميع النسخ: العالم.
[٤] ع ج – العالم.
[٥] ج – لأنه، صح هـ.
[٦] ج – أيضا، صح هـ.

الحدوث فكان له صانع آخر محدثه. فمن ضرورة ذلك وجب أن يكون هو موصوفا بالقدم، وهذا الفصل في بيان ذلك.[١]

ثم اعلم أن للقديم معنى لغويا ومعنى اصطلاحيا:

فالمعنى اللغوي: هو مأخوذ من قوله:[٢] قَدُمَ الشيء، بالضم، قدما فهو قديم،[٣] إذا مضى عليه طويل من الزمان. وذكر في *الكشاف* في قوله تعالى: ﴿حَتَّى عَادَ كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ﴾،[٤] القديم[٥] هو المحول، فإن أقل مدة الموصوف بالقدم الحول. فلو أن رجلا قال: كل مملوك لي قديم فهو حر أو كتب ذلك[٦] في وصيته عتق منهم من مضى له حول أو أكثر.[٧]

وأما الاصطلاحي فهو عبارة عما لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء لبقائه.

فإن قلت: ذكر المصنف رحمه الله،[٨] في فصل أن صانع العالم ليس بجسم، نحن **{ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع}**،[٩] ولا نطلق الاسم عليه ما لم يرد السمع الثابت قطعا، بجواز[١٠] إطلاقه عليه، وإن كان معناه ثابتا في حقه. ألا يرى أنا لا نسميه صحيحا وإن كانت الآفات والأسقام عنه منتفية، ولا طبيبا إلى آخره،[١١] لعدم[١٢] ورود السمع[١٣] الثابت قطعا بهما. ثم ههنا لم يرد السمع الذي كان ثبوته قطعيا باسم القديم، وواجب الوجود والموجود فكيف صح إطلاق هذه[١٤] الأسامي عليه من غير ورود السمع بها؟

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٠٩.

[٢] ط: قولهم.

[٣] *الصحاح* للجوهري، «قدم»، ٥/٢٠٠٦.

[٤] سورة يس، ٣٦/٣٩.

[٥] ع ج – القديم، ع، صح هـ.

[٦] ج – ذلك.

[٧] انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٤/١٧.

[٨] ج – رحمه الله.

[٩] *التسديد* للسغناقي، ورقة: ٣٤ظ.   انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٣٨.

[١٠] ع ج: لجواز.

[١١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٣٨.

[١٢] ع – لعدم، صح هـ.

[١٣] ج - لعدم ورود السمع، صح هـ .

[١٤] ع ج – هذه، صح هـ .

قلت: أما واجب الوجود والقديم فهما اسمان مترادفان من كل وجه، فكان جواز الإطلاق في أحدهما جوازا في الآخر، [٣٠و]/ فكان بمنزلة اختلاف اللغات في اسم الله تعالى[١] بالعربية والفارسية والتركية وغيرها بقولهم: الله[٢] وخدى وتنكري، ولا منع ورد عن[٣] أحد عن[٤] إطلاق اسم خدى وتنكري عليه مع أنه لم يرد بهما السمع، لكون هذه الأسماء كلها من الأسماء المترادفة، فكذا في واجب الوجود مع القديم.

وأما اسم الموجود فهو من لوازم اسم القديم، لأن القديم اسم الموجود لذاته، أي غير مستفاد وجوده من الغير . ثم ذكر المصنف رحمه الله انعقاد الإجماع في *التبصرة* في ذلك الفصل على جواز إطلاق اسم القديم والموجود عليه.[٥]

وكان الإجماع منعقدا أيضا على جواز إطلاق[٦] اسم واجب الوجود عليه لما ذكرنا أنهما من جملة الأسماء المترادفة فحصل من هذا أن جواز[٧] إطلاق الاسم عليه موقوف على ورود السمع أو الإجماع عند عدم ورود السمع. وأما عند عدمهما فلا، كما في عدم جواز إطلاق اسم الطبيب عليه، مع أن السمع القطعي ورد بمعنى القديم أيضا، وإن لم يرد بلفظ القديم. وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾[٨] لأن الأول من كل وجه على الإطلاق هو الأول الذي لا ابتداء لوجوده، كذلك الآخر من كل وجه على الإطلاق، هو الآخر الذي لا انتهاءَ لبقائه، وهو معنى القديم.

فإن قلت: في إطلاق اسم الموجود على الله تعالى[٩] شبهة أخرى، وهي أن الموجود اسم جنس، إذ هو اسم لشيء قام به الوجود، سواء كان ذلك قديما أو حادثا. فحينئذ كان في إطلاق اسم الموجود عليه إدخال له في اسم الجنس، والداخل في اسم الجنس هو ما كان من ذي جنس، والله تعالى ليس بذي جنس، فكيف يكون هو داخلا في اسم الجنس؟

---

[١] ط – تعالى.

[٢] ج – الله، صح هـ.

[٣] ع ج: من.

[٤] ع ج: من.

[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٣٩/١.

[٦] ع + اطلاق.

[٧] ط - اطلاق اسم واجب الوجود عليه لما ذكرنا أنها من جملة الأسماء المترادفة فحصل من هذا أن جواز.

[٨] سورة الحديد، ٣/٥٧.

[٩] ط – تعالى.

قلت: إطلاقه على الله تعالى ليس باعتبار معنى الجنسية لما أن وجود الله تعالى مخالف لوجود سائر الموجودات من كل وجه، وليس بينهما مشابهة بوجه من الوجوه فليس بينهما جنسية. إذ إطلاق اسم الجنس على أنواعه إنما يستقيم إذا كانت أنواعه متساوية في أوصاف ذلك الاسم، كالبشر والرجل والمرأة والمسلم والكافر. فلما كان وجود الله تعالى مخالفا لوجود سائر الموجودات من كل وجه لم يكن إطلاق اسم الموجود على القديم والمحدَث من قبيل الجنس، بل من قبيل اسم المشترك للمخالفة الكلية بين القديم والمحدث. ألا يرى أن الإمامين العالمين العَلمَين[١] في التحقيق المبالغين في التدقيق شمس الأئمة السرخسي[٢] وفخر الإسلام البزدوي[٣] رحمهما الله كيف جعلا الحكم المدرج في قوله عليه السلام: «رفع الخطأ عن أمتي»[٤] أي حكم الخطأ من قبيل الاسم المشترك بين حكم الدنيا وحكم الآخرة مع اتحاد ذينك الحكمين في الحدوث والعرضية لمخالفتهما في غيرهما، فكان اسم[٥] الموجود[٦] لله تعالى ولغيره أولى أن يكون اسما مشتركا لوجود المخالفة بينهما من كل وجه.

[٣٠ظ]/ قوله: {إذ لو لم يكن قديما لكان حادثا} اعلم أن أنواع التلازم أربعة:

[الأول] فإن التلازم[٧] يجري بين النفيين صورة، كما تقول: لو لم تكن الحركة قائمة في هذا المحل لما وجد[٨] التحرك فيه.[٩]

---

[١] ع – العلمين، صح هـ.

[٢] هو أبو بكر، شمس الأئمة، محمد بن أبي سهل أحمد السرخسي. (ت ٤٨٣ هـ/١٠٩٠م). من مصنفاته: *المبسوط*، و*تمهيد الفصول*، المعروف بأصول السرخسي، و*شرح الجامع الكبير* لمحمد الشيباني، و*شرح السير الكبير*، و*النكت*، و*شرح لزيادات للشيباني*، و*شرح مختصر الطحاوي*. انظر: *تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٢٣٤؛ و*الأعلام* للزركلي، ٣١٥/٥؛ و*الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٧٨/٣.

[٣] ع: البزدي. هو أبو الحسن، أبو العسر، فخر الإسلام، علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي الحنفي، (ت ٤٨٢هـ/١٠٨٩م). من مصنفاته: *شرح الجامع الصغير*، و*شرح زيادات الزيادات*،و *الميسر في الكلام*، و*شرح الفقه الأكبر*. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٦٠٢/١٨؛ و*الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٥٩٤/٢-٥٩٥؛ و*تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٤١٠-٤١١.

[٤] هذا الكلام قد اسند الى النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الكتب بلا سند، ولم أجد الكلام بهذا الألفاظ بين متون الحديث متنا وسندا. ولكن ورد الحديث بمتقارب المعنى في سنن ابن ماجه (الطلاق ١٦) باللفظ الآتي « إن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». وكذا ورد الحديث بمتقارب المعنى في *السنن الصغرى* للبيهقي (١٠٦/٤) باللفظ الآتي: «إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسْيان وما استكرهوا عليه».

[٥] ج – اسم.

[٦] ط: الوجود.

[٧] ج - اربعة فإن التلازم، صح هـ.

[٨] ط: لكان.

[٩] ط: موجودا فيه.

[الثاني] وبين الإثباتين صورة، كما تقول: لو كانت الحركة قائمة في هذا المحل لكان التحرك موجودا فيه.[1]

[الثالث] وبين النفي والإثبات صورة، كما تقول: لو لم تكن الحركة قائمة في هذا المحل[2] لسكن هذا[3] المحل.

[الرابع] وبين الإثبات والنفي صورة، كما تقول: لو كانت الحركة قائمة[4] في هذا المحل لما سكن هذا المحل.

وإنما قيدنا بقولنا صورة في جميع ما ذكرنا من الأنواع، لأن كلمة "لو" أينما دخلت، كان المراد من النفي الإثبات، ومن الإثبات النفي. فكان النفي في المنفي، والإثبات في المثبت، صوريا لا معنويا. فإن معنى قولك: لو لم تكن الحركة موجدة[5] في هذا المحل لما وجد التحرك فيه، أي الحركة موجودة فيه، فلذلك وجد التحرك فيه. وكذلك في صورة الإثبات، لو كانت الحركة قائمة في هذا المحل، لكان التحرك موجودا، أي الحركة غير قائمة فيه، فلذلك لم يوجد التحرك فيه، فعلى هذا الطريق يخرج غيرهما. ثم ذكر ههنا التلازم بين النفي والإثبات صورة، فقال: **{إذ[6] لو لم يكن قديما لكان حادثا}** فكان[7] المراد من النفي الإثبات، ومن الإثبات النفي، على ما ذكرنا من الأصل،[8] أي قدم صانع العالم ثابت، فلذلك لم يثبت حدوثه، وأنواع هذا التلازم إنما يجري في الشيئين اللذين لا واسطة بينهما؛ إما في وجودهما كالعلل العقلية كوجود[9] الحركة مع التحرك والكسر مع الانكسار والقطع مع الانقطاع أو وجود الشيئين المتلازمين اللذين يجريان مجرى العلل، كوجود النهار مع طلوع الشمس والأبوة مع البنوة أو وجود أحدهما مع عدم الآخر، كما في المتضادات كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقدم والحدوث.

---

[1] ط - وبين الإثباتين صورة كما تقول لو كانت الحركة قائمة في هذا المحل لكان التحرك موجودا فيه.

[2] ع ج – في هذا المحل؛ ع صح هـ.

[3] ط – هذا، صح هـ.

[4] ع ج – قائمة، صح هـ.

[5] ع ج – موجودة؛ ع صح هـ.

[6] ج – إذ.

[7] جميع النسخ: فيكون.

[8] ع – من الأصل، صح هـ.

[9] ع: لوجود.

وقوله: {لما أنه لا[1] واسطة بينهما} دليل على ما قلنا من أن التلازم إنما يتحقق فيما لا واسطة بينهما لكن هو من قبيل المتضادات، لا من قبيل العلل العقلية، فلذلك كانت الملازمة بينهما عند وجود أحدهما مع عدم الآخر كما في سائر المتضادات،

[وقوله:] {ولا واسطة بين السلب والإيجاب} أي بين النفي والإثبات.

[1] ع – لا، صح هـ.

٣. فصل

في أن صانع العالم ليس بعرض

لما أثبت بالدليل القطعي أن صانع العالم موجود وهو[١] موصوف بالوحدانية والقدم، شرع في بيان ما لا يليق به من الصفات كالعرضية والجوهرية والجسمية. وإنما قدم العرض على غيره لكونه أعرف وأثبت في نفي الألوهية. ولهذا[٢] لم يقل أحد بألوهية العرض.

فإن قلت: لا نسلم أنه لم يقل به أحد. فإن طائفة من الثنوية[٣] قالوا بألوهية النور والظلمة. وهما عرضان، والطبائعين قالوا بألوهية الطبائع الأربع[٤] وهي كلها أعراض.

قلت: القائلون بألوهية النور والظلمة[٥] قالوا[٦] بأن النور والظلمة جميعا حيان سميعان بصيران، على ما ذكر في *التبصرة*.[٧] فلم يكونا حينئذ من الأعراض، لأن جميع العقلاء مجمعون على

---

[١] ع ج – هو.

[٢] ط: ولذلك.

[٣] ع – من، صح هـ. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٩/١.

[٤] هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٢٠/٢، ٧٧؛ *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٩/١.

[٥] ع ج- وهما عرضان والطبائعين قالوا بألوهية الطبايع الأربع وهي كلها أعراض. قلت القائلون بألوهية النور والظلمة، صح هـ.

[٦] ج – قالوا، صح هـ.

[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٩/١.

فساد [٣١و]/ قول من يقول بتجويز كون العرض سميعا بصيرا. ويحتمل أن يكون القائلون بألوهية الطبائع الأربع كذلك، فإنهم لو قالوا مع كون هذه الطبائع أعراضا هي آلهة صانعة كان عقولهم رادة عليهم قولهم قبل أن يرد عليهم غيرهم. ذلك لما أن العرض لا قيام له بذاته، فكيف يتصور منه إيجاد العالم الذي نشاهده، وهو[١] مصنوع بغاية الإحكام والإتقان؟ بل دل الدليل والبرهان[٢] على أنه مصنوع الملك الديانِ الموصوفِ بصفات الكمال والبر الإحسان. أو نقول: إن الطبائعيين إن كانوا قالوا بألوهية الطبائع الأربع لم يقولوا بأنها أعراض، ولم يقولوا بأن الإله عرض، كما قالت النصارى بأن الإله جوهر والمجسمة[٣] بأن الإله جسم، فصح قولنا "لم يقل أحد بألوهية العرض." أو قدم ذكر العرض على ذكر الجوهر والجسم، لأن[٤] بين العرض والقديم مناسبة التضاد[٥] من كل وجه، لما أن القديم واجب البقاء، والعرض مستحيل البقاء. فلما فرغ من بيان هذا الضد الذي هو قديم شرع في بيان ضده الآخر الذي هو عرض، فلذلك وقع ذكر العرض مقدما على غيره. ولأن العرض في وجوده محتاج إلى المحل، والقديم مستغن عن المحل. وكانت المضادة بينهما ثابتة بطريق الخصوص من بين سائر المحدثات، فكانت مناسبة التضاد بينهما على طريق الخصوص مستدعية لذكر[٦] العرض متصلا بذكر القديم.

وقوله: {لما أن العرض مستحيل بقاؤه}[٧] إنما فسر بهذا، ولم يفسر بقوله: "هو ما لا قيام له بذاته،" كما فسر بذلك في فصل إثبات حدوث العالم حيث قال: **{ونعني بالأعراض ما لا قيام له بذاته}**،[٨] لأن دلالة اللغة فيه على الذي يستحيل بقاؤه أكثر من الذي يقال فيه هو ما لا قيام له بذاته حيث يقال: عرض لفلان أمر،[٩] أي معنى لا قرار له.[١٠] وذكر في *التبصرة* بعدما ذكر هذا: "ثم هو ما كان عرضا لكونه غير قائم بذاته، إذ ليس فيه ما ينبئ عن معنى كونه عرضا في اللغة، بل كان

---

[١] جميع النسخ: هو.

[٢] ع – و، صح هـ.

[٣] هم يثبتون الجسم لله أو يقولون إن الله جسم. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ٢٠٧-٢٠٨، ٢١٢، ٢١٧؛ و*الملل والنحل* للشخرستاني، ١٠٨/١؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ١١٩/١-١٢٠.

[٤] ج: لأنه.

[٥] ع ج: للتضاد.

[٦] ج: لذلك.

[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١١٠/١.

[٨] انظر: ورقة ١٩و.

[٩] ع ج – أمر؛ ج صح هـ.

[١٠] انظر: تبصرة الأدلة للنسفي، ١١٠/١.

عرضا لاستحالة بقائه. وظنت المعتزلة والكرامية، - حيث رأوا كل عرض غير قائم بذاته في الشاهد - أنه كان عرضا لهذا الوصف. ثم تفرع لهما عن[١] هذا الإتفان المبني على الخيال مذهبان باطلان، إذ الباطل لا ينتج إلا الباطل. أما المعتزلة فإنهم زعموا[٢] أن الله تعالى لو كانت له صفات أزلية كالعلم والقدرة والحياة لكانت أعراضا لاستحالة قيام هذه[٣] الصفات بأنفسها، وقيام العرض بذات الله تعالى محال. وكذا[٤] وجود الأعراض في الأزل ممتنع. فإذًا لا صفة لله تعالى، إذ لو كانت لكانت عرضًا.

وأما الكرامية فإنهم لما عرفوا ثبوت هذه الصفات لله تعالى بالدليل الضروري وعلموا أنها لا تقوم بذاتها، بل تقوم بذاته تعالى، سمتها أعراضا لوجود **[٣١ظ]**/ ما كان العرض لأجله عرضا في الشاهد.

وكلا المذهبين فاسد، فإن العرض في الشاهد كان عرضا لاستحالة بقائه، لأنه هو المعنى الذي ينبئ عن المعنى اللغوي، لا لاستحالة قيامه بذاته، إذ لا دلالة في اللغة تدل على أن ما لا قيام له بذاته يسمي[٥] عرضا. وإذا ثبت أن الأمر على ما بينا لم تكن صفات الله تعالى أعراضا، ولم يلزمنا بإثبات الصفات لله تعالى إثبات العرض في الأزل، ولا القول بقيام الأعراض بذات الله تعالى."[٦]

والله الموفق.

---

[١] ج: على.

[٢] ع ج: قالوا.

[٣] ع ج – هذه.

[٤] ط: وكذلك.

[٥] ع ج: سمي.

[٦] ع - إثبات العرض في الأزل ولا القولُ بقيام الأعراض بذات الله تعالى، صح هـ.. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١١٠-١١١.

٤. فصل

في أن صانع العالم ليس بجوهر

لما فرغ من بيان ما لا قيام له بذاته أنه لا يصلح[١] صفة لله تعالى شرع في بيان ما له قيام بذاته من المحدثات أنه لا يصلح[٢] هو أيضا صفة لله تعالى، ثم قدم الجوهر على الجسم في ذلك لأن الجوهر يجري مجرى الأصل على ما ذكر، والأصل مقدم على الفرع.

وقوله: {وكذا صانع العالم} معطوف على ما ذكر قبل الفصل، فصار كأنه قال: إن صانع العالم ليس بعرض، وكذا **{هو ليس بجوهر خلافا لما يقوله النصارى}** فإنهم زعموا أن الله تعالى جوهر.[٣] ثم الخلاف بيننا وبينهم تارة يكون في اللفظ والمعنى بأن أطلقوا على الله اسم الجوهر وعنوا به التركب، وتارة يكون في اللفظ دون المعنى، وهو فيما إذا[٤] أطلقوا عليه اسم الجوهر وعنوا به القائم بالذات. وتعلقت النصارى ومن تابعهم بأن الله تعالى موجود، والموجود إما أن يكون عرضا

---

[١] ع - لا يصلح، صح هـ.

[٢] ع ج: لا يصح.

[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١١٢/١.

[٤] ع ج - إذا.

وإما أن يكون جوهرا، أجمعنا على[١] أنه ليس بعرض، فكان جوهرا. إذ لو لم يكن جوهرا، مع أنه ليس بعرض لما كان موجودا، لأن الموجود لا يخلو عن أحد[٢] هذين الوجهين.

قلنا: إن الجوهر في الشاهد ما كان جوهرا، لأنه ليس بعرض، بل كان جوهرا، لأنه أصل يتركب منه الجسم، والله تعالى[٣] يستحيل عليه[٤] كونه أصلا يتركب منه الجسم، فلم يكن جوهرا وليس من ضرورة كونه موجودا كونه جوهرا لأن العرض[٥] موجود وليس بجوهر. وكذا العرض لم يكن عرضا لأنه موجود، لأن الجوهر موجود وليس بعرض، بل كان عرضا لاستحالة دوامه والله تعالى لا يستحيل عليه الدوام، بل هو واجب البقاء، فلم يكن عرضا لكون البسائط التي تتركب[٦] منها المتركبات،[٧] أي لكون الجواهر التي تتركب[٨] منها المتركبات.[٩]

وقوله: {وإن كانت الأفراد حادثة لا عن أصل} وإن هذه للوصل. هذا جواب لشبهة ترد على ما ذكر من قوله: **{لكون البسائط التي تتركب منها المتركبات جارية مجرى الأصول لها}** بأن يقال: لو كانت البسائط جارية مجرى الأصول للمتركبات وتقيم فيما أبيتم، لأن ذلك القول حينئذ هو عين ما يقول القائلون بقدم الطينة وما يقوله أصحاب الهيولى. لأن البسائط لما كانت أصولا للمتركبات، كانت المتركبات متفرعة عنها، فحينئذ كانت المتركبات حادثة، والبسائط قديمة. فرد ذلك الوهم بقوله: **{وإن كانت الأفراد حادثة [٣٢و]/ لا عن أصل}** وأما كون جريانها مجرى الأصول، فمن حيث تصور البسائط بدون التركب واستحالة المتركبات بدون البسائط، لا من حيث أن البسائط قديمة والمتركبات هي الحادثة لا غير، بل البسائط والمتركبات كلها حادثة، وقد ذكرنا بطلان قولهم فيما سبق.

---

[١] ع ج – على.
[٢] ع – أحد، صح هـ.
[٣] ع ج – تعالى.
[٤] ع ج - عليه، صح هـ.
[٥] ج + عرض.
[٦] ج: تركب.
[٧] ع: المركبات.
[٨] ع: يتركب.
[٩] ع هـ: مركبات.

وقوله: {والمتركبات حاصلة} أي وإن كانت المتركبات حاصلة على وصف التركب في ابتداء أحوال وجودها. هذا أيضا جواب شبهة ترد على قوله: **{لكون[1] البسائط التي تتركب منها المتركبات}** إلى قوله: **{واستحالة المتركبات بدون الأفراد}** بأن يقال لو كان حصول المتركبات مستحيلا بدون الأفراد، لما حصلت المتركبات في صورة من الصور بدون سابقة الأفراد، وليس كذلك. فإن الله تعالى يخلق المتركبات في ابتداء وجودها،[2] وهي متركبة. فإنا نرى ونشاهد من وجود الكمأة وغيرها من النباتات تظهر بخلق الله تعالى مجتمعة حين تظهر على وجه الأرض من غير أن يوجد الجوهر الفرد في أول أحوال وجودها، ثم يتلاحق بها أجزاؤها الأخر ومن غير أن تكون لها مادة تصلح مادة لها، علم بهذا أن معنى قوله: **{لكون البسائط}** جارية مجرى الأصول للمتركبات في حق التصور الوهمي، لا في حق الوجود، فإن المتركبات توجد بخلق الله تعالى من غير سابقة الأفراد لها أولا.

وقوله:[3] **{ولا يقال بأنه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرًا لما أنه ليس في لفظ الجوهر ما ينبي عن القيام بالذات}** إلى آخره.

فإن قلت: لو قال قائل بل[4] تحديد الجوهر بأنه القائم بالذات أولى من تحديده بأنه الأصل للمتركبات. بيان هذا أن القيام بالذات يجري مجرى التحديد للجوهر أو يجري مجرى العلة له، وكل منهما يقتضي عدم الانفكاك عن صاحبه. أي الحد لا ينفك عن المحدود وكذا العلة لا تنفك عن المعلول. ثم أجمعنا واتفقنا على أن الله تعالى قائم بالذات وجب أن يكون جوهرا لوجود الاطراد والانعكاس بينهما لأن كل جوهر في الشاهد قائم بالذات. وكل قائم بالذات جوهر، وهذا هو معنى التحديد. أو نقول: إن كونه جوهرا لكونه قائما بالذات فكان كونه قائما بالذات علة لاتصافه بكونه جوهرا، إذ بوصف الدوران[5] يمتاز وصف العلة عن الوصف الاتفاقي. ألا يرى أن كونه جسما، لِمَا انفك عن كونه فاعلا لما أن الأجسام الجمادية لا يوجد منها الفعل لم يكن كونه فاعلا علة لكونه جسما. ولما لم ينفك كون الجسم متحركا عن قيام الحركة به كان قيام الحركة به علة لكونه

---

[1] ج: لكن.

[2] ج هـ مسئلة: المتركبات في ابتداء وجودها.

[3] ع ج - قوله، صح هـ.

[4] ع ج – بل.

[5] جميع النسخ: الدواران.

متحركا. وإذا ثبت أن الله تعالى قائم بالذات ثبت ضرورة أنه جوهر. هذا كما أنكم تثبتون له علما [٣٢ظ]/ لضرورة اتصافه بكونه عالما، وكذا في جميع الصفات بهذا الطريق فما جوابنا عنه؟

قلت: الدوران[١] إنما يصلح أن[٢] يكون علامة للحد أو للعلة،[٣] إذا لم يعارضه شيء أقوى منه مع الدوران اقتضى أن يكون حدا له أو علة. وهذا لأن الجوهرية كما تدور مع القيام بالذات طردا وعكسا كذلك تدور مع كونها أصلا تتركب[٤] منه الأجسام. ثم كون الجوهر أصلا للمتركبات حدا له أو علة أقوى من كون القيام بالذات حدا له أو علة لما أنه ليس في لفظ الجوهر ما ينبئ عن القيام بالذات، وفيه ما ينبئ عن كونه أصلا، فكان جعله جوهرا لكونه أصلا أولى من جعله جوهرا لكونه قائما بالذات، إذ إطلاق اسم معنوي على محل وجد فيه ذلك المعنى لن يكون إلا لذلك المعنى.[٥]

ألا يرى أن من[٦] قامت به الحركة يسمى متحركا لقيام الحركة به. وكذا[٧] الأسود والأبيض والمجتمع والمفترق لقيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بتلك المحال، ولو كان مجرد دوران الشيء بالشيء حدا له لوجب أن يكون كون الجوهر قابلا للعرض حدا له للدوران، لأن كل جوهر قابل للعرض، وكل ما هو قابل للعرض جوهر وهم لم ينفصلوا عن قول من يقول: إن الله تعالى ليس بجوهر. لأن الجوهر قابل للعرض، ويستدل على صحة حده بالطرد والعكس، فإن قبلوا ذلك تركوا مذهبهم، وإن لم يقبلوا أبطلوا دليلهم. وهذا لأن الدوران كما يثبت بالحد مع المحدود والعلة مع المعلول، كذلك يثبت بالشرط مع المشروط كدوران المالية مع المبيع في صحة البيع.[٨] علم بهذا أن مجرد الدوران لم ينتهض دليلا على أنه حد أو علة، وقد أشبعنا بيان هذا في *الكافي* في رد قول أهل الطرد بالاكتفاء بالإطراد في التعليل.[٩] ثم إنما جعلنا دوران قيام الحركة بمحل علة لتحرك ذلك المحل، لأن إضافة كونه متحركا يستحيل إلى معنى آخر سوى قيام الحركة، وفيما نحن فيه لا

---

[١] جميع النسخ: الدواران.
[٢] ع ج – يصلح أن؛ ع صح هـ.
[٣] ع ج: والعلة.
[٤] ع ج: تركب.
[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١١٥/١.
[٦] ط: ما.
[٧] ج: وكذلك.
[٨] ط - كدوران المالية مع المبيع في صحة البيع.
[٩] *الكافي* للسغناقي، ١٩٤١/٤.

يستحيل إضافة كونه جوهرا إلى معنى آخر سوى القيام بالذات، وهو كونه أصلا، بل وجبت الإضافة إليه، لما مر من الدلالة اللغوية على ذلك وعدم دلالتها على كونه قائما بالذات.

ثم اعلم أن جعل كون الجوهر أصلا للمتركبات حدا له دون القيام بالذات، مع وجود الدوران في كل منهما مع الجوهر[١] نظير جعل الرأس سببا لوجوب صدقة الفطر، دون الفطر مع وجود الإضافة إلى كل منهما، حيث يقال: زكاة الرأس، وصدقة الفطر لرجحان جانب الرأس للسببية بسبب المؤنة، لما أن المؤنة في الرأس[٢] دون الفطر. وجعل صاحب الشرع سبب صدقة الفطر ما كان هو موصوفا بوجوب المؤنة على من وجب عليه صدقة الفطر بقوله عليه السلام:[٣] «أدوا ممن تمونون»[٤] **[٣٣و]/** لما عرف، فقلنا: هناك أن جعل الرأس سببا أولى من جعل الفطر لما قلنا[٥] فكذا هنا.

وقوله: {وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة} أي وتحديد لفظ الجوهر بأنه اسم للقائم بالذات مع أن اللغة لا ينبئ عنه. وإخراج ما ينبئ عنه[٦] لغة عن[٧] كونه حدا له،[٨] وهو كونه أصلا للمتركبات مع أبناء اللغة عنه جهل فاحش.

وقوله: {جهل فاحش} خبر للمبتدأ، وهو قوله: **{وتحديد}** وما عطف عليه. فعن الأولى صلة **{ينبئ}**. وعن الثانية صلة **{إخراج}**، وإنما وصف[٩] الجهل بالفحش. لأن الجهل في الموضعين فكان جهلا مركبا مع وضوح المعنى في أن الصواب في ضده.

---

[١] ط - مع الجوهر، صح هـ.

[٢] ج - صدقة الفطر لرجحان جانب الرأس للسببية بسبب المؤنة لما أن المؤنة في الرأس.

[٣] ع ج – عليه السلام.

[٤] هذه الرواية يذكر في مسألة صدقة الفطر أو زكاة الفطر في متون الحديث بلفظة مختلفة ومنها: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطْر صاعا من تمر، أو صاعا من شعير على كل حر، أو عبد ذكر، أو أنثى من المسلمين.» انظر: *صحيح البخاري*، صدقة الفطر ٢؛ و*صحيح المسلم*، الزكاة ٥؛ و*سنن أبي داود*، الزكاة ٢٠؛ و*سنن الترمذي*، الزكاة ٣٥؛ و*سنن النسائي*، الزكاة ٣٣.

[٥] ج : قدمنا.

[٦] ع ج - واخراج ما ينبي عنه، صح هـ.

[٧] ج: من.

[٨] ط – له.

[٩] ع ج: يوصف.

٥. فصل

في أن صانع العالم ليس بجسم

مناسبة ذكر الجسم بعد ذكر الجوهر ظاهرة، لأنهما في الوجود كذلك، لأن المتركب إنما يكون بعد وجود الفردين ووجود الفردين إنما يكون بعد الفرد، إذ الاثنان بعد الواحد، فعلى هذا كان أول ما نقول في إبطال القول بالجسم أن نقول: إن الجسم هو المتركب من الجواهر، فإذا بطل كونه جوهرا بطل كونه جسما ضرورة. ولأنه لو كان جسما لا يخلو عن الأعراض كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وقد بينا أن كل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، وقد بينا أيضا قدم الصانع فيثبت بمجموع هاتين القضيتين عدم كونه جسما. *والله الموفق*.

وقوله: {كالجواربية} وهم أتباع داود الجواربي.[١]

[وقوله:] {والجوالقية} وهم أتباع هشام بن سالم الجوالقي.[٢]

---

[١] هو داود الجواربي، (بداية قرن ٣ه/بداية قرن ٩م). انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ١٥٣، ٢٠٩؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١٨٦/١.

[٢] هو أبو محمد، هشام بن سالم الجواليقي الجزجاني الكوفي، (ت نهاية قرن ٨م). انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ٣٤، ٤١، ٤٣؛ ٢٠٩؛ و*الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٦٨-٦٩؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١٨٣/١.

[وقوله:] {والهشامية}[١] وهم أتباع هشام بن الحكم،[٢] فكان هشام بن الحكم لعنه الله، من متكلمي الشيعة، وجرت بينه وبين أبي الهذيل[٣] مناظرات[٤] في علم الكلام، وهذياناته مذكورة في *التبصرة*[٥] وكتاب *الملل والنحل*.[٦]

[وقوله:] {لأن كل جزء إما إن كان موصوفا بصفات الكمال} كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة.

[وقوله:] {فيكون كل جزء حيّا عالما قادرا}[٧] إلى قوله: **{فيكون فيه[٨] القول بآلهة كثيرة}**

فإن قيل: لو قال قائل يحتمل أن يكون الجزء الواحد متصفا بجميع صفات الكمال، ومن ضرورة اتصاف ذلك[٩] الجزء الواحد بصفات الكمال لزم اتصاف جميع الأجزاء بصفات الكمال، كما في الشاهد كذلك. فإن العلم قائم بقلب عالم حقيقة، ثم هو يوصف من قرنه إلى قدمه بالعلم، فيقال: فلان عالم، فلا يلزم حينئذ ما ذكره في الكتاب بقوله: **{فيكون فيه القول بآلهة كثيرة}** ما جوابنا عنه؟

قلنا: هذا لا يجوز أيضا، لأنه حينئذ يكون الله تعالى موصوفا بصفات الكمال بالنظر إلى ذلك الجزء الذي قامت به هذه الصفات ولا يكون موصوفا بتلك الصفات بالنظر إلى سائر

---

١ هولاء فرقتان، هم أصحاب الهشامين هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه وهشام بن سالم الجواليقي. يزعمون أن معبودهم جسم لا كالأجسام، أنه نور ساطع له قدر من الأقدار في مكان دون مكان، ويزعمون أن ربهم على صورة الإنسان وينكرون أن يكون لحماً ودماً، أن الأفعال صفات للفاعلين ليست هي هم ولا غيرهم وأنها ليست بأجسام ولا أشياء. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ٣١-٣٦، ٤٤، ٦٠؛ *والفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ٣٧، ٥٦، ٦٤-٦٧ ؛ *والملل والنحل* لشهرستاني، ١٨٤/١-١٨٦؛ وكتاب *المواقف* للإيجي، ٦٧٤/٣، ٦٨٢.

٢ هو أبو محمد، هشام بن حكم الواسطي، (ت ١٧٩هـ/٧٩٥م). من متكلمي الشيعة، وكان يصف الله بصفات المخلوقين. وهو مشهور بأنه يشبه الله تَعَالَى بخلقه. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ٣١-٣٣، ٣٧، ٤٠-٤٢، ٢٠٧-٢٠٨، ٢١٠، ٢٢١، ٣٠٤؛ *والفهرست* لابن النديم، ص ٢٢٣-٢٢٤؛ *والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ص ٣٧، ٥٦، ٦٧-٦٧؛والفصل لابن حزم، ١٤٢/٤، ٤٢/٥؛ والملل والنحل* للشهرستاني، ٢٩/١، ٥٥، ٨٤، ١٨٣.

٣ ج ه: مسألة: جرت بين هشام بن حكم بين ابى الهزيل.

٤ تلك المناظرات في التشبيه وفي تعلق علم الله تعالى. انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ٤٧-٥١؛ و*الملل والنحل* لشهرستاني، ١٨٤/١-١٨٦.

٥ انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٧/١، ٥٠، ١١٩، ١٢٠، ١٢٥، ١٦١، ١٩٦، ٣٠٦-٣٠٧.

٦ انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١٨٤/١-١٨٦.

٧ ط: قادرا عالما.

٨ ع ج – فيه؛ ع صه ه.

٩ ع ج: هذا.

[٣٣ظ]/ الأجزاء، وهو سمة النقصان، فالواجب أن لا تكون شائبة النقصان في حق الباري بوجه من الوجوه بخلاف الشاهد. فإنه موصوف بالحدوث، وهو عين النقصان فلا يضر في حقه لزوم شائبة النقصان.

فإن قيل: إن علم الله تعالى وقدرته وغيرهما من الصفات هل تقبل كل واحدة منهما[١] صفات الكمال أم لا؟ إن قلتم: تقبل صفات الكمال. أبطلتم حينئذ القول بالتوحيد، كما قلتم ذلك في الأجزاء بأنه[٢] يلزم منه آلهة كثيرة. وإن قلتم: لا تقبل صفات الكمال. فقد[٣] قلتم باتصافها بالنقائص.

قلنا: لا يلزم هذا في الصفات، لأن العلم والقدرة وسائر الصفات قائمة بالذات. والقائم بالذات يستحيل أن تقوم به صفة أخرى. فأما الأجزاء فكل منها قائم بنفسه فلا يستحيل اتصاف تلك الأجزاء بصفات الكمال فامتناع قبول صفات الكمال إنما كان لوجود أضدادها من النقائص فأما في الصفات فامتناع قبول الصفات الكمال[٤] لاستحالة في ذاتها، وهي قيام الصفة بالصفة فلا يدل ذلك على الاتصاف بالنقائص. إلى هذا أشار في *المصداق*، لشمول دلالة بطلان[٥] الكل، لأن التمانع الذي ذكرنا كما يجري بين المفروضين[٦] بالألوهية[٧] كذلك يجري بين المفروض بها الكثرة.[٨]

ثم دلائل التوحيد التي[٩] ذكرنا إن كانت صحيحة، كان القول بالتجسيم باطلا، وإن كانت تلك الدلائل فاسدة كان القول بوحدانية الصانع باطلا، وقد ثبتت وحدانية الصانع بمساعدة الخصوم وبالدلائل القطعية فكان القول بالتجسم باطلا.

[وقوله:] {ولأن[١٠] المتركب إما أن يكون طويلا} وهو المتركب من جوهرين **{أو عريضا}**، وهو المتركب من ثلاثة جواهر بأن كان الواحد بجنبهما.

---

[١] ع ج: واحدة منها.
[٢] ط – بانه، صح هـ.
[٣] ج - كما قلتم ذلك في الأجزاء بأنه يلزم منه آلهة كثيرة وإن قلتم لا تقبل صفات الكمال فقد، صح هـ .
[٤] ط - إنما كان لوجود أضدادها من النقائص فأما في الصفات فامتناع قبول الصفات الكمال، صح هـ.
[٥] ط: البطلان.
[٦] ع ج: المفروض.
[٧] ع ج: الوهيتهما.
[٨] ع ج – بها الكثرة؛ ع ج: ألوهيتهم.
[٩] ع ج: الذي.
[١٠] ج – ولأن، صح هـ.

وقوله: {**إلى ما وراء ذلك**} أي مائلا بالقول {**إلى ما وراء ذلك**} من **المسَبّع والمثمن**.[1]

[وقوله:] {ولا وجه للقول بكونه على هذه الأشكال كلها لما فيه من الاستحالة}

فإن قيل: يجوز أن يكون حكم الغائب على خلاف ما يكون في الشاهد من الاستحالة كما في الوجود وصفة القدم،[2] فإن الموجود في الشاهد إما أن يكون جوهرا أو جسما أو عرضا، ومحال أن يكون على غير هذه الأشياء، والله تعالى موجود وليس من هذه الأشياء ولم يوجب ذلك الاستحالة في حقه. وكذلك في صفة القدم فإن غيره يستحيل أن يكون قديما[3] ولا يستحيل في حقه، بل صفة القدم واجبة في حقه. وكذلك في سائر صفات المحدثات من اشتمال الزمان عليها وقيام الحركة أو السكون فيستحيل خلو المحدثات عنها، والله تعالى منزه عنه، فيحتمل أن تكون هذه الاستحالة من قبيل تلك.

قلنا: لا كذلك، فإن هذه الاستحالة وهي كون الشيء الواحد على هذه الأشكال كلها دائما ذاتية كاجتماع المتضادات وصحة المتناقضات ومثل هذا لا يختلف في الشاهد والغائب. وأما استحالة [٣٤و]/ أن يكون الشاهد غير الجوهر والجسم والعرض فلم يكن من الأوصاف الذاتية للموجود، بل لكون الشاهد موصوفا بالحدوث، والحادث لا يخلو عن أحد هذه الأشياء الثلاثة. وكذا صفة القدم واجبة لله تعالى لما ذكرنا[4] أنه: {**لو كان حادثا لافتقر إلى محدث آخر، وكذا الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى**}.[5] فحينئذ لا يوجد العالم البتة على ما ذكرنا، {**والعالم موجود مشاهد**}[6] فلزم من ذلك قدم ذات الله[7] لينتهي وجود العالم إليه.

وكذلك الله تعالى منزه عن الأعراض وصفات الحدوث بخلاف الشاهد، فإنه لا يخلو عن الأعراض، فلا يخلو[8] عن الحركة أو السكون لذلك.

---

[1] ط: المتسع والمعشر.

[2] ط: القديم.

[3] ع – قديما، صح هـ.

[4] ذكره النسفي في "فصل في إثبات قدم الصانع."

[5] هذه الجملة منقولة من فصل في إثبات قدم الصانع في التمهيد. انظر: حبيب الله، ص ١٣٢؛ وعبد الحي، ص ٦.

[6] جميع النسخ: مشاهدة. انظر: فصل في قدم الصانع في التمهيد، حبيب الله، ص ١٣٣؛ وعبد الحي، ص ٦.

[7] ط: تعالى.

[8] ج - عن الاعراض فلا يخلو، صح هـ.

[وقوله:] {فاختصاصه بإحدى الجائزات لن يكون إلا بتخصيص مخصص}] يجعله على[1] إحدى هذه الجائزات، فتقييده بقوله: {فاختصاصه بإحدى الجائزات} خرج الجواب عن قولهم: إن الله عندكم اختص لكونه {حيا عالما قادرا سميعا بصيرا}[2] ولم يقل فيه: أحد بأن اختصاصه به كان بتخصيص مخصص،[3] فكذا فيما نحن فيه لو كان مختصا بأحد هذه الأشكال لم يكن بتخصيص مخصص لأنا نقول: إن اختصاصه بأحد الجائزين لن يكون إلا[4] بتخصيص مخصص[5] {لمساواة غيره إياه في الجواز}. وأما هذه الصفات فواجبة الوجود في حق الله تعالى لا جائزة الوجود، وأضدادها ممتنعة الوجود، لما أنها نقائص ويستحيل ثبوت النقص على القديم.

وقوله: {كما ذهبت إليه الكرامية} يذكر تفسير فرقة الكرامية في مسألة التكوين في المكون[6] إن شاء الله تعالى. لأنهم هم المنفردون بذلك القول الباطل الذي ذكر هناك.[7]

[وقوله:] {وهو إحدى[8] الروايتين عن هشام بن الحكم} وإنما ذكر هذا، لأنه ذكر قبل هذا بقوله:[9] {والهشامية} والمراد منه أصحاب هشام بن الحكم، فكان هو من جملة القائلين: بأنه جسم، أي متركب متبعض. ثم ذكر هنا أنه من جملة القائلين: بأنه جسم، أي قائم بذاته، لا أنه متبعض متجزئ فكان منه روايتان. "وحكى الجاحظ[10] عنه في *كتاب الرد على المشبهة*،[11] أنه انتقل

---

[1] ع: يجعل؛ ج – على.

[2] انظر ورقة ٣٣و.

[3] ع – بتخصيص مخصص، صح هـ.

[4] ع ج - فكذا فيما نحن فيه لو كان مختصا بأحد هذه الأشكال لم يكن بتخصيص مخصص لأنا نقول إن اختصاصه بأحد الجائزين لن يكون إلا، صح هـ.

[5] ج- بتخصيص مخصص، صح هـ.

[6] انظر ورقة ٦٥و.

[7] ط - وقوله: كما ذهب إليه الكرامية يذكر تفسير فرقة الكرامية في مسئلة التكوين في المكون إن شاء الله تعالى. لأنهم هم المتفردون بذلك القول الباطل الذي ذكر هناك.

[8] ع: أحد.

[9] انظر ورقة ٣٣و.

[10] هو أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ الكناني البصري (ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م). أديب عربي من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي. له مقالة في أصول الدين وإليه تنسب الفرقة المعروفة "الجاحظية" من المعتزلة. صنف الجاحظ كتبا في علم الكلام والأدب والسياسية والتاريخ والأخلاق وغيرها. منهم: *كتاب الحيوان*، *والبيان والتبيين*. انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤٧٠-٤٧٤؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥٢٦/١١-٥٢٨، ٥٣٠:؛ GAL, I, 158-159; Suppl., I, 239-247.

[11] أشار الجاحظ الى كتابه هذا في مقدمة *كتابه الحيوان* و في رسالته إلى أحمد بن أبي دؤاد. ولكن لم أجد القول الذي نقله السغناقي من *تبصرة الأدلة* (١١٩/١) عن الجاحظ من هذا الكتاب. انظر: *ما لم ينشر من تراث الجاحظ* لحاتم صالح الضامن، ٥، ٩؛ *ورسائل الجاحظ* لعبد السلام محمد هارون، ٢٨٩/١.

في سنة واحدة في الله تعالى إلى خمسة أقوال."[١] فترك ذكر[٢] مثل هذه الأقوال الباطلة أولى من الإتيان به، وإن ذكرت الأجوبة في مقابلة أقوالهم.

"فإن قيل: أجمعنا واتفقنا على أنه حي سميع بصير فاعل، وكل حي سميع بصير فاعل في الشاهد جسم. ويستحيل اتصاف[٣] ما ليس بجسم أن يكون[٤] بهذه الأوصاف، وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغائب. ألا يرى أنه كما[٥] يستحيل في الشاهد أن يكون ما ليس بحي عالما قادرا فاعلا يستحيل مثله في الغائب، فكذا هنا، كما يستحيل ثبوت هذه الأوصاف لما ليس بجسم في الشاهد، فكذا[٦] يستحيل[٧] في الغائب."[٨]

قلنا: هذا مجرد دعوى، وتعلقه بالشاهد فاسد. فإنا نجد في الشاهد ما هو موصوف **[٣٤ظ]**/ بهذه الصفات وليس بجسم،[٩] فإن الجسم إذا كان حيا، وهو متركب من أجزاء غير متجزئة، وهي المسماة بجواهر[١٠] قام بكل جزء منه حياة على حدة فيكون حيا وإن لم يكن جسما.

"ثم نقول لهم: ما تدعون إن كون الحي القادر العالم جسما جار مجرى العلل لهذه الأوصاف أم[١١] جار مجرى الشروط؟"[١٢]

فإن قالوا: هو جار مجرى العلل ينتقض قولهم هذا بالأجسام الجمادية من الحيطان والأحجار، فإنها أجسام وليست بحية ولا قادرة ولا عالمة. فالإجماع منعقد بين العقلاء على أن الانفكاك بين العلل العقلية وأحكامها في وقت من الأوقات، كما في الحركة مع كون محلها متحركا.[١٣]

---

[١] تبصرة الأدلة للنسفي، ١١٩/١.
[٢] ع – ذكر، صح هـ.
[٣] ع ج – اتصاف، صح هـ.
[٤] ط – أن يكون.
[٥] ع – كما، صح هـ.
[٦] ط – فكذا.
[٧] ط ج + يستحيل.
[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٢١/١.
[٩] ع ج - وليس بجسم، صح هـ.
[١٠] ع ط: جواهر.
[١١] ج: او.
[١٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٢٦/١.
[١٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٢٦/١.

وإن قالوا إن[1] كونه جسما جار مجرى الشروط،[2] لكون الذات حيا عالما قادرا فاعلا[3] حتى إن ما هو جسم يصلح لثبوت هذه الأوصاف وما ليس بجسم فليس بصالح.[4]

"قلنا: هذه أيضا دعوى لم قلتم إن صلاحية ما يوجد في الشاهد حيا عالما قادرا، كانت لكونه جسما،"[5] وما لا فلا. فإن اعتمدتم على مجرد الوجود، فلا يصح[6] ذلك، لأنكم "لم تجدوا في الشاهد حيا قادرا سميعا بصيرا إلا ما هو لحم ودم متناه من الجهات الست محل للآفات أفتشترطون[7] هذا في الغائب؟ فان قالوا: نعم، فقد انسلخوا عن الدين. وإن قالوا: لا، أبطلوا دليلهم."[8]

وقوله:[9] **{لجاز لغيره أن يسميه رجلا**[10] **ويقول: عنيت به القائم بالذات}** وهو الأوفق[11] للفظ الكتاب ههنا. وفي بعض النسخ: عنيت به القادر.[12]

[وقوله:] {وكذا في كل اسم[13] **مستنكر}** كالحجر والمدر وغيرهما، نعوذ بالله من ذلك.

[وقوله:] {والامتناع عنه تناقض}[14] أي الامتناع عن تسميته رجلا، مع أن الرجل قائم بالذات كان ذلك منه تناقضا. لأنه إنما سماه جسما باعتبار أنه قائم بالذات.[15] ولم يسمه رجلا مع أن القيام بالذات موجود فيه أيضا فكان تناقضا، إذ التناقض عبارة عن تعليل معلل للحكم بعلة، ثم وجدت علته في موضع آخر بتمامها ولم يثبت مثل ذلك الحكم وهذا كذلك فكان تناقضا.

---

[1] ع – إن، صح هـ.

[2] ج: الشرط.

[3] ع ج – قادرا عالما، ع صح هـ.

[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٢٦/١.

[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٢٦/١.

[6] ج: يصلح.

[7] ع ج: أفتشرطون.

[8] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٢٦/١.

[9] ج ع - قوله، صح هـ.

[10] ع ج – رجلا، صح هـ.

[11] جميع النسخ: الأوفق.

[12] ع ج - ههنا وفي بعض النسح عنيت به القادر، صح هـ.

[13] ع ج + هو.

[14] ع ج - عنه تناقض، ع، صح هـ.

[15] ج + لأنه إنما سماه جسما باعتبار أنه قائم؛ ع – بالذات، صح هـ.

[وقوله:] {يحققه} أي يحقق قولنا هو أن إطلاق اسم الجسم لا يجوز على الله تعالى وإن أريد به القائم بالذات.

وقوله: {ولأنا[١] ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع}[٢] إلى آخره، فتذكر ههنا ما ذكرنا من السؤال والجواب في فصل إثبات قدم الصانع، بأن الله تعالى يسمى قديما[٣] وموجودا وواجب الوجود مع أن السمع لم يرد بهذه الأسامي. وكان معناه الثابت لغة، وهو التركب مستحيلا على الله تعالى كان إطلاقه ممتنعا.

فإن قيل: "إطلاق هذا في المخلوقات إن كان يدل على التركب وإثبات المبالغة بلفظ الأجسم يدل على كثرة الأجزاء،"[٤] ومع ذلك[٥] "فلم قلتم إنه في الغائب[٦] يدل على هذا، أليس أن لفظة[٧] العظيم في الشاهد تدل على الجثة والتركب، وأعظم[٨] تدل على كثرة الأجزاء ومع ذلك لا يفهم هذا منه[٩] في الغائب؟"[١٠]

"قلنا: هذا جهل محض، فإن مقتضى اللغة مما لا يختلف[١١] في الشاهد والغائب. ولو جاز ذا[١٢] لجاز أن يسمي الغائب طويلا [٣٥و]/ وعريضا وساكنا ومتحركا وآكلا وشاربا ولا يراد بذلك كله ما يفهم في الشاهد. وفي هذا أمران: أحدهما إبطال اللغات، والثاني إجازة إطلاق[١٣] كل لفظة متشنعة على الباري تعالى، وهذا باطل. ثم نقول: لفظة[١٤] العظيم في الشاهد مشتركة قد تطلق على

---

[١] ط – و.
[٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٣٨/١.
[٣] ع – قديما، صح هـ.
[٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٣٦/١.
[٥] ع + ومع ذلك.
[٦] ع ج - في الغايب، صح هـ.
[٧] ط: لفظ.
[٨] ج هـ: أى لفظة اعظم.
[٩] ع ج – منه، صح هـ.
[١٠] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٣٦/١.
[١١] ع ج: لا يتبدل.
[١٢] ج – ذا.
[١٣] ع – اطلاق، صح هـ.
[١٤] ط: لفظ.

كثرة الأجزاء،[١] وقد تطلق على رفعة القدر والجلال، ويجوز استعمالها في الشاهد على كل واحد من الأمرين، فإذا أطلقت على الغائب يراد بها ما يصح عليه من المعنيين، وهو الجلال والرفعة، دون ما لا يصح عليه، وهو التركب وكثرة الأجزاء. ولفظة الجسم ليست بمشتركة، بل هي موضوعة لمعنى واحد وهو التركب والتألف، فلا يفهم في الغائب إلا هذا، وهو محال عليه.

فإن قالوا: نحن أيضا لا نقول له: جسم، من حيث التركب والتألف، بل من حيث الجلال والرفعة.

قلنا: لفظة الجسم ليست بمستعملة في الشاهد للجلال والرفعة وعظيم الرتبة، بل هي مستعملة للتركب والتألف وثبوت الجثة كلفظ الشخص والطلَل[٢] والشيخ.

فإن قالوا: لا، بل في الجسم معنى العظمة. ألا ترى أنهم يقولون: هذا أمر جسيم يريدون به العظم لا التركب، إذ لا تركب للأمر، لأنه عرض.

قال: جرير[٣] [شعرا] يخاطب [فيه] عمر بن عبد العزيز[٤] رحمه الله"[٥] شعر:[٦]

"حُمِّلتَ أمرا جسيما[٧] فاضطبرت له، وسرت فيه بأمر الله يا عمرا."

قلنا: هذا مستعمل على طريق المجاز تشبيها لما عظم من الأمور بما كثرت[٨] أجزاؤه من الأجسام، ومثل هذا لا يجوز إطلاقه على الله تعالى. على أن المستعمل في هذا لفظة الجسيم لا لفظة الجسم، فأنتم ساعدتمونا على امتناع[٩] لفظة الجسم في أسمائه، فما استعمل في معنى التعظيم لا

---

[١] ج - على كثرة الاجزاء، صح هـ.

[٢] ع: الطل.

[٣] هو جرير بن عطية بن الخطفي التميمي، (ت ١١٠هـ/٧٢٨م). انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٣٢١/١، و*سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥٩٠/٤-٥٩١.

[٤] هو أبو حفص الملك العادل الشج عمر بن عبد العزيز بن مروان بن حكم الأموي، (ت ١٠١هـ/٧٢٠م). من خلفاء الأمويين. انظر: سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم، و*سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١١٤/٥-١٤٧؛

[٥] ط – رحمه الله. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٣٦/١-١٣٧.

[٦] ع + شعر.

[٧] أو عظيما. *ديوان جرير*، ص ٢٣٥.

[٨] جميع النسخ: كثر.

[٩] ع ج - على امتناع، صح هـ.

تجوزون إطلاقه على الله تعالى،[1] وما تجوزون إطلاقه لا يستعمل للتعظيم البتة، فبطل الاستدلال.[2] *والله الموفق*.

وأما[3] لفظة الشيء[4] جواب عن قولهم لنا [من] أنكم تطلقون لفظة الشيء على الله تعالى فكذلك[5] نحن[6] نطلق[7] لفظة الجسم عليه.[8] فقال رحمه الله هذا في جوابه، أي قياس لفظة[9] الجسم على لفظة[10] الشيء في جواز إطلاقه على الله تعالى: لا يصح لوجهين:

أحدهما أن الشرع ورد بإطلاق[11] لفظة الشيء؛ قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ﴾[12] ولو لم يجز إطلاق لفظ الشيء على الله تعالى،[13] لم يكن لقوله: ﴿قل الله﴾ معنى وفائدة، ولكان[14] لغوا من الكلام، كما لو قيل: أي[15] السباع أسرع مشيا، فقال قائل: الفرس، كان مخطئا في كلامه لما أن الفرس ليس من جملة السباع، بل الصواب في جوابه أن يقال:[16] الذئب أو الفهدُ. ولما صح ههنا قوله[17] قل الله علم أنه شيء، ومعناه أيضا ثابت. وهذا هو الوجه الثاني: وإجماع المسلمين ثابت فيه أيضا.[18]

---

[1] ط – على الله تعالى.
[2] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٣٧/١.
[3] ع ج: فأما.
[4] ط + هذا.
[5] ع ج: وكذلك.
[6] ط + نحن.
[7] جميع النسخ + نحن.
[8] ع ج – عليه، ع، صح هـ.
[9] ط: لفظ.
[10] ط: لفظ.
[11] ع ج: باطلاقه.
[12] سورة الأنعام، ١٩/٦.
[13] ع – تعالى.
[14] ج: كان.
[15] ط: أن.
[16] ع ج – أن يقال، ع، صح هـ؛ ط +
[17] ع ج – قوله.
[18] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٣٨/١.

وأما لفظ الجسم فمخالف له في هذه الأوجه الثلاثة، فلم يصح إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى[١] لذلك.

وقوله:[٢] **{جهل فاحش}** خبر لمبتدأ، وهو قوله **{إطلاق[٣] اسم الجسم}. {لأنهم إن نفوا بقولهم:**[٤] **لا كالأجسام معنى التركب أبطلوا قولهم إنه جسم}**، لأن الجسم اسم للمتركب.[٥]

وقوله: [٣٥ظ]/ {وصاروا قائلين إنه جسم وليس بجسم} هذا بيان قوله: **{وصاروا[٦] مناقضين}** وحصل من هذا أن يقال لهم: أردتم بقولكم لا كالأجسام نفي التركب أو نفي شيء آخر من أمارات الحدوث مع قيام التركب. إن قالوا بالأول فقد ناقضوا، لأن الجسم هو المتركب،[٧] فيصيرون كأنهم قالوا في قولهم "إنه جسم لا كالأجسام،" إنه متركب غير مركب" وفيه تناقض. وإن قالوا بالثاني فهو باطل أيضا، لأن المركب لا يخلو عما يوجب الحدوث.[٨]

وقوله: {فإلزامنا} أي فإلزام الخصم إيانا، فكان هو[٩] من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول بإطلاق لفظ ننفي به الجسمية، وهو قولنا: إنه شيء لا كالأشياء حيث أطلقنا لفظة الشيء، فقلنا إنه شيء،[١٠] فنفينا[١١] الجسمية بقولنا[١٢] "لا كالأشياء" والباء في "بإطلاق" للسببية. كقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ﴾،[١٣] وقوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعنَّاهُمْ﴾.[١٤]

---

[١] ع ج - تعالى.

[٢] ع – قوله، صح هـ.

[٣] ع – فاطلاق، صح هـ؛ ج – اطلاق، صح هـ .

[٤] هم يقولون: إنه جسم لا كالأدسام.

[٥] ع ج: المتركب.

[٦] ج – وصاروا، صح هـ.

[٧] ع ج: المركب.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٣٩/١.

[٩] ج – هو.

[١٠] ج - فقلنا انه شيء،صح هـ .

[١١] ط: ونفينا.

[١٢] ع - قولنا إنه شيءٌ لا كالأشياء حيث أطلقنا لفظ الشيء فقلنا إنه شيء فنفينا الجسميةَ صح هـ.

[١٣] سورة النساء، ١٦٠/٤.

[١٤] سورة المائدة، ١٣/٥. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٤٠/١.

وقوله: {أن نجوز} محله النصب، على أنه المفعول الثاني، للإلزام. وبالفارسية *الزام كردن خصم مار است*[١] *اطلاق كردن ما لفظي را كه باطلاق كردن آن لفظ جسميت*[٢] *را نفى مى گفتم روا داشتن ما را كه اطلاق گفتم لفظ جسم را جهل است يعني همچنان كه لفظ شى را اطلاق مى كند*[٣] *بر خدا*[٤] *لازم شود بر شما كه اطلاق كند*[٥] *بر وى لفظ جسم را چنين*[٦] *گفتن ايشان*[٧] *جهل است*[٨]

وقوله: {بحقائق الألفاظ والمعاني}:

أما **الألفاظ**، فإن السمع لم يرد بإطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، فكان إطلاقه مع ذلك عليه جهلا بجواز إطلاق لفظ الجسم عليه.

وأما **المعاني** فإن الجسم أينما ذكر أريد[٩] منه التركب. ومن ذكره، ولم يرد منه التركب كان جهلا منه بمعنى الجسم، لأن معناه لم يكن إلا التركب. ومن أطلقه على الله تعالى، وأراد به القيام بالذات، لا التركب، كان جاهلا بحقيقة لفظ الجسم ومعناه. *والله الموفق.*

---

[١] د ق: بسبب.

[٢] ع ج: جسمية.

[٣] س د: كنت.

[٤] ع ج: خدى؛ ط: خداى.

[٥] س د: كنت.

[٦] جميع النسخ: حنين.

[٧] ع د رس: انسان.

[٨] ع ج ب - وبالفارسية الزام كردن خصم مار است اطلاق كردن ما لفطي را كه باطلاق كردن آن لفظ جسمية را نفي مي كفتم روا داشتن ما را كه اطلاق كفتم لفظ جسم را جهل است يعني همجنان كه لفظ شي را اطلاق مي كنت بر خدى لازم مي شود بر شما كه اطلاق كنت بر وي لفظ جسم را حنين كفتن انسان جهل است، صح ه. أي وكان في قولنا هو شيء لسبب نفي الجسمية لله تعالى والزام الخصم أيضا. فالزامنا باستعمال لفظة الجسم لله تعالى جهل. يعني من يقول بأن الله شيء يكون قائلا بأنه جسم، وهذا جهل.

[٩] جميع النسخ: وأريد.

٦. فصل

في استحالة وصف الله[١] بالصورة واللون والطعم[٢] والرائحة

لما فرغ من ذكر الجسم واستحالته على الله تعالى شرع في بيان أثر الجسم الذي يلزم منه الصورة، لأن الجسم لو كان لكان طويلا أو عريضا أو مثنى أو مثلثا أو غيرها، وذلك صورة له واللازم أبدا يتبع الملزوم. فلذلك ذكرها بعد ذكر الجسم، وإلى هذا أشار في الكتاب بقوله: **{فيبطل القول بالصورة لبطلان القول بالتركب.}**

[وقوله: {وكذالك والصف الصانع القديم بالصورة واللون والطعم والرائحة}]

اعلم أن **{الصورة}** في اللغة مأخوذة من "صاره يصوره ويصيره، أي أماله. وقرئ قوله تعالى: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾[٣] بضم الصاد وكسرها، أي وجههن إليك ومصور الصورة يميلها إلى هيئة معينة من الهيئات، فلذلك سميت صورة. والصيران جمع صِوار بالكسر، وهي القطيع من البقر، وهي أيضا وعاء المسك،"[٤] وقد جمعهما الشاعر بقوله:

---

[١] ط + تعالى.

[٢] ج – الطعم، صح هـ.

[٣] سورة البقرة، ٢/٢٦٠.

[٤] *الصحاح* للجوهري، «صور وصير»، ٢/٧١٧.

"إذا لاح الصِّوار ذكرت ليلى وأذكرها إذا نفخ الصوارُ."[١]

وقوله: {والطعم}[٢] هو بفتح الطاء هنا، لأنه ذكر في *الصحاح*: "والطعم بالفتح ما يؤديه الذوق. يقال: طعمه مُر."[٣] ثم قال: "وقد طَعِمَ يَطْعَمُ طُعْما [فهو طعام]، إذا أكل [أو ذاق]. مثال: غَنِمَ يَغْنَم غَنْمًا".[٤] وقال بعده: "والطعم بالضم، الطعام."[٥] والمعنى الأول هو المراد هنا،[٦] بدلالة قِرَانِ الرائحة فكان مفتوحا.

أما الصورة فلأنها تحصل عن التركب، والتركب على الله محال، فكان ما يحصل من نتيجة التركب، وهو الصورة، محالا. لأن ما كان وجوده موقوفا على وجود المحال كان وجود ذلك الشيء أيضا محالا.

وقوله:[٧] **{وغير ذلك، من الآلات المتخذة من الحديد}**[٨] كالإبرة والأشفي[٩] والمقراض،

[٣٦و]/ [وقوله:] {وكذا من الأشياء المتخذة من الخشب} كالباب والمفتاح.

[وقوله:] {والخزف} كالجرّة والإبريق،

[وقوله:] {وغير ذلك} كالآلات المتخذة من الذهب والفضة والصفر.[١٠]

[وقوله:] {فيبطل القول بالصورة[١١] **لبطلان القول بالتركب}**

---

[١] البيت من الوافر، وعدد أبياتها ٧٢، وهو لبشار بن بُرد العُقيلي، بالولاء، أبو معاذ (ت ١٦٨هـ/ ٧٨٤م). وهو من شعراء العصر العباسي. انظر: *ديوان بشار بن برد*، ٢٤٧/٣.

[٢] ج هـ: وفي الكشف الطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشيء أكله وذاقه الا أن الجاري على السنتهم أى السنة الفقراء في علة الربوا الفتح ويراهم كون الشيء مطعوما أو مما نطعم ناقلا عن المعرب .

[٣] *الصحاح* للجوهري، «طعم» ١٩٧٤/٥.

[٤] *الصحاح* للجوهري، «طعم» ١٩٧٥/٥.

[٥] *الصحاح* للجوهري، «طعم» ١٩٧٤/٥.

[٦] ع ج – هنا، صح هـ .

[٧] ط – وقوله.

[٨] ع – من الحديد، صح هـ.

[٩] ع ج – الاشفي، ع، صح هـ.

[١٠] ط + والشبه.

[١١] ع – بالصورة، صح هـ.

فإن قلت: في هذا التعليل يلزم الدور، لأنه ذكر في فصل أن صانع العالم ليس بجسم بقوله: **{ولأن المتركب**[١] **إما أن كان طويلا وإما أن كان قصيرا وإما أن كان مربعا}** إلى آخره،[٢] وهذه الأشكال كلها صور للمتركب. ثم أبطل هناك كونه متركبا لاستلزام التركب الصورة، وأبطل هنا كونه ذا صورة لاستلزام الصورة التركب، وكان بطلان كل واحد منهما أي[٣] من المتركب[٤] والصورة موقوفا على بطلان الآخر، وليس معنى الدور إلا هذا، وكل ما كان وجوده موقوفا على الدور لا يوجد أصلا، فحينئذ لا يوجد لا بطلان التركب ولا بطلان الصورة.

قلت: نعم. هكذا لو اقتصرنا في بطلان كل واحد منهما على مجرد بطلان الآخر، وأما لو ضممنا إلى بطلان كل واحد منهما معنى آخر يبطله، فلا يلزم الدور بيان ذلك: أنا لو قلنا: إن لله تعالى صورة، يلزم التركب، والتركب عليه باطل. لأنه لو كان متركبا لكان[٥] كل جزء منه لا يخلو إما أن[٦] كان موصوفا بصفات الكمال أو لم يكن موصوفا بها. فإن كان موصوفا بها[٧] يلزم التمانع بين تلك الأجزاء كما يلزم في القول بإلهين. وإن لم يكن موصوفا بها[٨] كان ذلك من أمارات العجز والحدوث، فيبطل القول بالتركب لذلك.

وكذلك نقول في طرف بطلان التركب ابتداء: إنه لو كان متركبا لكان على صورة من الصور وعلى شكل من الأشكال، فالقول بالصورة باطل، لأن اجتماع الصور كلها عليه مستحيل. ثم لو اختص بشيء منها لكان بتخصيص مخصص لاستواء كل في إفادة المدح والنقص، والدخول تحت تخصيص المخصص من أمارات الحدث. فلما بطل القول بالصورة بهذا الطريق بطل القول بالتركب أيضا فلم يلزم الدور، لأن بطلان كل واحد منهما يثبت بدليل يقترن به على[٩] ما ذكرنا، لا أن يبطل كل واحد منهما بالآخر حتى يلزم توقف بطلان كل واحد منهما على بطلان الآخر. غير أنه لما

---

[١] ج: التركب.
[٢] انظر ورقة ٣٣ظ.
[٣] ع ج + منها اي.
[٤] ع ج: المركب.
[٥] جميع النسخ: كان.
[٦] ع – أن.
[٧] ج - فإن كان موصوفا بها، صح هـ.
[٨] ط: غير موصوف.
[٩] ع ج – على.

أثبت بطلان كل[1] واحد منهما بالدليل القطعي قاس الآخر عليه، لوضوح بطلان ذلك بالدليل، فلم يلزم الدور.[2] أو نقول: الملازمة والدوران بينهما كملازمة العلل مع أحكامها كالكسر مع الانكسار والقطع مع الانقطاع، فإن التركب موجب للصورة من غير عكس، لأنه لا يصح أن يقال: الصورة موجبة للتركب، لما أن الصورة أثر من آثار التركب فلا تكون موجبة له. ثم الموجب للتركب هو من أثبت التركب فيه كطلوع الشمس مع بياض النهار، فإن الموجب لبياض النهار هو[3] طلوع الشمس من غير عكس، ثم الموجب لطلوع الشمس إطلاع الله **[٣٦ظ]/** تعالى إياها. وكذلك في سائر العلل مع معلولاتها، كقيام الحركة في العين هو علة لتحرك العين، ثم الموجب لقيام الحركة من أثبت الحركة فيه، فلا يلزم الدور فيه. فكذا فيما نحن فيه لما أبطل أن يكون التركب صفة لله تعالى، وهو العلة الموجبة للصورة لدلالة التركب على الحدوث كان معلولها، وهو الصورة، باطلا أيضا. لأن المعلول إنما يثبت بالعلة، وقد بطلت العلة، فيبطل المعلول.[4]

وقوله: {واجتماعها عليه مستحيل} أي واجتماع الصور كلها على الله مستحيل.

وقوله: {وليس البعض بأولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص}

فإن قلت: لو قال قائل: لا نسلم أن البعض ليس[5] بأولى من البعض، فإن صورة الإنسان أبهى الصور وأحسنها كلها، لأن الله تعالى قال ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾.[6] والمعقول أيضا يساعد على أن صورة الإنسان أحسن الصور فإن أحدا لا يتمنى أن يكون صورته على خلاف صورة الإنسان، فلما علم بالكتاب والمعقول أن صورة الإنسان أحسن الصور، كيف صح ما ذكره في الكتاب بقوله: **{وليس البعض بأولى من البعض، لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص}** ما جوابنا عنه؟

قلت: الجواب عنه من وجهين:

---

[1] ط – كل.

[2] ج هـ: ولو قيل هذا دور المعية لا دور التقدم لكان صوابا أيضا لأن الباطل هو دور التقدم لا دور المعية .

[3] ط – هو.

[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٢١-١٢٤.

[5] ج – ليس، صح هـ.

[6] سورو التين، ٩٥/٤.

أحدهما أن السائل ترك موضع ما يلزم هو به حيث أخذ شطر الكلام وأورد عليه السؤال، فكانت[1] فيه أغلوطة، فإن المصنف[2] جعل المعطوف عليه والمعطوف في قوله: **{لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص وانعدام دلالة المحدثات عليه}** علة بطلان الصورة. ثم لو فرضنا محدثا ذا صورة فائقا في حسن صورته لا يدل المحدثات، على أن المحدث كان على أحسن الصور بخلاف صفة العلم والقدرة والحياة. فإن ثبوت هذه الصفات للصانع من ضرورات دلالة المحدثات عليه، لا محالة. فلذلك تثبت له هذه الصفات دون الصورة.

والثاني أن صورة الإنسان وإن كانت[3] أحسن الصور ففيها شائبة نقصان من جهة أخرى، وهي صفة الحدوث والتركب، بخلاف صفة العلم والقدرة والحياة. إذ ليس فيها شائبة النقصان بجهة من الجهات، بل النقصان والقبح ثابتان في أضدادها، فتثبت هي، دون أضدادها.

وقوله: {وانعدام دلالة المحدثات عليه} أي ولانعدام[4] دلالة المحدثات على أن محدثها[5] كان على بعض تلك الصور بعينه من صور السيف والسكين[6] والمقراض وكونه مثلثا أو مربعا وكونه أبيض أو أسود أو غيرها من الأشكال والألوان، بخلاف صفة العلم والقدرة والحياة. فإن في المحدثات دلالة على أن محدثها كان موصوفا بالعلم والقدرة والحياة لما أن هذه المحدثات بهذه الصفة من الأحكام والإتقان لا يتصور صدورها من جاهل عاجز ميت. ولِما أن في هذه الصفات صفة [٣٧و]/ الكمال ليس فيها شائبة النقصان، فتثبت هذه الصفات دون أضدادها. فكان في ثبوت هذه الصفات لله تعالى دليلان قطعيان، أحدهما: دلالة المحدثات عليه، والثاني: كون هذه الصفة[7] صفة كمال، وخالق العالم وجب[8] أن يكون موصوفا بصفات الكمال على وجه ليس فيها[9] شائبة النقصان، بخلاف صفات المحدثات، فإن فيها نقصان الزوال لأنها أعراض.

---

[1] جميع النسخ: فكان.

[2] ط: رحمه الله.

[3] ع ج: كان.

[4] ج – لانعدام، صح هـ.

[5] ع: محدثا.

[6] ط – والسكين، صح هـ.

[7] ط: الصفات.

[8] ع: واجب.

[9] ع ج: فيه.

فإن قيل: لو كان إثبات الصفات لله تعالى باعتبار دلالة المحدثات عليها لوجب أن لا يثبت له صفة السمع والكلام، لأنه لا دلالة في المحدثات على كون محدثها[١] سميعا متكلما.

قلنا: إن لم تكن تلك الدلالة ثابتة على زعم السائل فالدلالة الثابتة، وهي وجوب كون خالق العالم موصوفا بصفات الكمال ثابتة. لما أن صفة السمع والبصر والكلام من صفات الكمال، فتثبت هي أيضا كثبوت صفة الحياة والعلم والقدرة. وكذا على[٢] هذا الاعتبار في الألوان والطعوم والروائح يعني[٣] لو قلنا بثبوت الألوان لله تعالى لكان لا يخلو إما أن نقول بالألوان كلها، وهو مستحيل كما ذكرنا في الصور، فإن[٤] اجتماعها عليه مستحيل، وإما أن نقول[٥] بثبوت بعضها دون البعض، ففي ذلك دخول تحت تخصيص المخصص، لأن كلا منهما في إفادة المدح والنقص سواء، فلا بد من مخصص يخصصه ببعض تلك الألوان، وهي من أمارات الحدث.

[وقوله:] {وبهذا يعرف رد قول من زعم من الكرامية أن لله تعالى كيفية لا يعرفها إلا هو}. وهذا القول لم يرو عن أحد من أهل السنة البتة. وإنما روى هذا القول عن الكرامية. روى عنهم أبو بكر بن اليمان[٦] أحد متكلمي سمرقند وهو قول فاسد، لما أن الكيفية **{عبارة عن الهيئات والألوان والأحوال}**، وقد مر القول ببطلان ذلك كله، فيبطل القول بالكيفية. *والله الموفق*.

[١] جميع النسخ + كون.

[٢] ط - على.

[٣] ج: معنى.

[٤] ط: بان.

[٥] ط - بالألوان كلها وهو مستحيل كما ذكرنا في الصور بإن اجتماعها عليه مستحيل وإما أن نقول، صح هـ.

[٦] هو أبو بكر، محمد بن اليمان السمرقندي، (ت ٢٦٨هـ/٨٨١م). فقيه متكلم محدث. من مصنفاته: *معالم الدين*، *والرد على الكرامية والإعتصام*. انظر: *الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٣/٤٠٠-٤٠١؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٢٨٢-٢٨٣؛ ومعجم *المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ١٢/١٢٠.

٧. فصل

في إبطال القول[١] بالتشبيه

لما فرغ من بيان إبطال القول بالصورة شرع في إبطال القول بالتشبيه، ردا لقول بعض الضلال الذين[٢] أثبتوا لله تعالى الصورة، فيلزم منه التشبيه، فذكر في هذا الفصل قصدا بطلان القول بالتشبيه، ردا لقول المشبهة.

فإن قيل: أي فائدة جديدة في ذكر إبطال القول بالتشبيه[٣] قصدا في هذا الفصل، مع أن بطلان القول بالتشبيه ثبت قطعا بما ذكر من الأدلة قبله، لما أنه أثبت أن الله[٤] تعالى قديم وغيره حادث، فلا مشابهة[٥] بين القديم والحادث، وكذا أثبت أنه ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا ذي صورة، لم يكن الله تعالى[٦] مشابها لهذه الأشياء ولم تكن هذه الأشياء مشابهة له. لأنه لو ثبتت

---

[١] ج – القول، صح هـ.

[٢] ع ج – الذين؛ ع صح هـ.

[٣] ع - ردا لقول المشبهة. فإن قيل: أي فائدة جديدة في ذكر إبطال القول بالتشبيه، صح هـ.

[٤] ط: أنه.

[٥] ع ج – مشابهة؛ ع صح هـ.

[٦] ع ج - تعالى.

المشابهة بينه وبين غيره إما أن تثبت له المشابهة بالجوهر أو بالجسم أو بالعرض، إذ غير الله تعالى[١] لم يخل من هذه الأشياء، وقد أثبت أن الله تعالى منزه عن هذه الأشياء، فلا يكون مشابها لها.[٢]

قلت: ليست الفائدة [٣٧ظ]/ في ذكر [٣] هذا الفصل بواحدة، بل فيه فوائد مجتمعة وعوائد مكتنعة.[٤]

اعلم أن الضلال المخالفين لنا في هذا الفصل فريقان:

أحدهما: غلوا في إثبات المشابهة حتى قالوا: إن الله جسم متركب على صورة الآدمي، وله ما للبشر من الأعضاء وخرئت أفواه كثير من الروافض كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجوالقي وداود الجواربي لعنهم الله، بإطلاق هذا[٥] القول على الله تعالى، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

والفريق الثاني: غلوا في الاحتراز عن إثبات المشابهة حتى لم يطلقوا اسم الشيء على الله تعالى احترازا عن إثبات المشابهة بين الله تعالى وبين خلقه، وهو قول جهم بن صفوان.[٦] وكذلك امتنعت الباطنية[٧] والقرامطة[٨] وبعض المنتسبين إلى الفلسفة عن وصف الله تعالى بأنه شيء حي عالم قادر سميع بصير، تحرزا عن وقوع التشبيه والقول الأوسط هو ما عليه أهل السنة والجماعة، وكلا طرفي القول باطل ذميم وسافل رجيم.

---

[١] ع ج - تعالى.

[٢] ع ج – لها، صح ه.

[٣] ع ج – ذكر؛ ع صح ه.

[٤] ع ه: الاكتناع بالنون الاجتماع.

[٥] جميع النسخ: هذه.

[٦] هو أبو محرز، جهم بن صفوان السمرقندي الترمذي، (ت ١٢٨ه/٧٤٥-٧٤٦م). رأس الجهمية من أوائل المتكلمين. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ص ١٣٢؛ *والفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٢١٢؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ٨٥/١-٨٦؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٦/٦؛ Sezgin, GAS, I, 597-598

[٧] هم يقولون بأن لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا. انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٢٤٦-٢٧٠؛ *والفصل* لابن حزم، ٣٣/٢؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ١٦٧/١، ١٩١-١٩٢.

[٨] انظرللقرامطة: ورقة ٤٠ظ. هي طائفة من الإسماعيلية الباطنية وتنسب الى حمدان بن اشعث القرمط (ت ٢٩٣ه/٩٠٦م). وهم القائلون بأن محمد بن إسماعيل حي إلى اليوم لم يمت ولا يموت حتى يملك الأرض وأنه هو المهدي. انظر: *فرق الشيعة* للنوبختي، ص ٦١-٦٤؛ *ومقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ٢٦-٢٧.

والقول الثالث في إثبات المائية لله تعالى على ما يجيئ بيانه في هذا الفصل إن شاء الله تعالى. فلما كان في هذا الفصل إظهار بطلان الأقوال الباطلة على بطلانه، وإحقاق القول الحق على حقيقه على ما كان، وإعلام ما تثبت به المماثلة وإبراز ما تثبت به المخالفة على وجه لم يحصل علم هذه الأشياء إلا[1] بما ذكر في هذا الفصل، كان إيراد هذا الفصل بما يشتمل عليه من الأحكام من أمهات علم الكلام وأصول ما يتم به المرام.

وقوله: {لأن المتشابهين هما المتماثلان} وفي بعض النسخ "لأن المشتبهين هما المتماثلان". والأولى أولى، والثاني وقع من الكاتب، لأن الاشتباه يستعمل في الالتباس والإشكال لا في التماثل بخلاف التشابه. وقال في *الصحاح*: "والمشتبهات من الأمور: المشكلات، والمتشابهات: المتماثلات."[2]

فإن قيل: في قوله: **{لأن المتشابهين هما المتماثلان}** تعريف النوع بالجنس، وهو لا يصح، لأنه لا يحصل به تعريف النوع. ألا ترى أنك لو قلت: الاسم كلمة أو الإنسان حيوان، لا يحصل به تعريف[3] الاسم، ولا تعريف الإنسان لمشاركة غير الاسم إياه في استحقاق اسم الكلمة. وكذلك في الإنسان لا يتم تعريفه بالحيوان لمشاركة غير الإنسان إياه في اسم الحيوان، فكذا فيما نحن فيه المماثلة جنس تحتها أنواع أربعة، وهي المشابهة والمضاهاة والمشاكلة والمساواة، على ما يجيئ بيانها إن شاء الله تعالى، فكيف صح تعريف[4] المشابهة بالمماثلة؟

قلنا: إنما لم يصح تعريف المشابهة بالمماثلة إذا اقتصر في تعريف المشابهة على لفظ المماثلة لا غير ولم يقتصر هنا على ذلك، بل قال بعده والمتماثلان ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده فصار كأنه قال لأن المتشابهين [٣٨و]/ ما ينوب أحدهما مناب صاحبه، ويسد مسده، ولا شك لأحد في صحة هذا فكذا فيما ذكره في الكتاب. وهذا لأن المصنف رحمه الله، أراد بالمتشابهين هنا المتماثلين، وهو ما ينوب أحدهما مناب صاحبه من كل وجه، فكان المتشابهان والمتماثلان بمنزلة الأسماء المترادفة، فتعريف أحد الأسماء المترادفة كان تعريفا للآخر. والدليل على أن المراد هذا، وهو أن المراد بالمتشابهين المتماثلان لإرادة نوع المماثلة من الأنواع الأربعة التي ذكرنا. تلقيب الباب

---

[1] ع – إلا، صح هـ.
[2] *الصحاح* للجوهري، «شبه»، ٢٢٣٦/٦.
[3] ج - النوع. ألا يرى أنك قلت الاسم كلمة أو الإنسان حيوان لا يحصل به تعريف، صح هـ.
[4] ط – تعريف، صح هـ.

بالفصل في إبطال القول بالتشبيه، والمراد منه إبطال القول بكل وجه من وجوه المماثلة لا إبطال القول بنوع من الأنواع الأربعة للمماثلة.

ألا يرى أنه ذكر[1] في هذا الفصل بطلان قول من يقول إن المشابهة تثبت بإطلاق اسم الشيء. ولم يكن مراد[2] المصنف رحمه الله،[3] من ذلك الإبطال[4] إبطال المشابهة النوعية التي ذكرها في *التبصرة* من تفسير المشابهة بقوله: "فأما المشابهة فجارية في الحقيقة في نوع من الكيفية على صورة واحدة، كاشتراك الذاتين في قبول الألوان وغيرها من الأعراض."[5] بل مقصوده من ذلك أن إطلاق اسم الشيء على الله تعالى لا يوجب شيئا من المماثلة من جميع أنواعها الأربعة.

وقوله: {والمتماثلان ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده} هذا حد صحيح للمتماثلين وهذا[6] عندنا. ثم المراد من قوله: **{ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده}** هو أن يصلح هذا المثل لما يصلح له المثل الآخر الذي يماثله، فكان كل واحد منهما مثلا للآخر، ولا يشترط أن يكون أحدهما مماثلا[7] للآخر في جميع الأوصاف، بل في الوصف الذي يطلب من أحدهما أن يقوم الآخر مقامه ولا يخالفه[8] فيه، فهما حينئذ[9] كانا متماثلين. فعلى هذا مسألة الفقه، وهي أن رجلا لو[10] استأجر صبّاغا ليصبغ ثوبه بصبغ معين كالأحمر مثلا، وأراه الثوب الأحمر، فقال له:[11] اصبغ ثوبي هذا مثل هذا الثوب. الصباغ صبغ ثوبه أصفر، مكان الأحمر، كان لصاحب الثوب أن يضمنه إن شاء ضمنه[12] قيمة ثوب أبيض، وإن شاء أخذ وأعطاه ما زاد الصبغ فيه، ولا أجر. ولو صبغه أحمر ولكن رديا إن لم يكن فاحشا في رداءته لا يضمن، وإن كان فاحشا يضمن. وهذا كله مبني على معنى المماثلة الذي ذكرنا بأن أحدهما ينوب مناب الآخر، والصبغ الأصفر لا ينوب مناب الصبغ

[1] ط – ذكر.
[2] ط: مقصود.
[3] ط – رحمه الله.
[4] ع ج + إلا.
[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٤٩/١؛ *وفوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ٦٩و.
[6] ع – هذا، صح هـ.
[7] ج هـ: أى المتماثلان ينوب أحدهما مناب الآخر فيما يطلب من أحدهما أن ينوب مناب الآخر.
[8] ج: مخالفة.
[9] ط – حينئذ.
[10] ط – لو، صح هـ.
[11] ع ج – له.
[12] ج – ضمنه.

الأحمر، فلذلك كان للمستأجر أن يضمنه إن شاء. وكذلك إذا صبغه أحمر رديا فاحشا في رداءته فإنه لا ينوب مناب الأحمر الجيد، فلا يكون هو مِثلا لما أمر به المستأجر، **[٣٨ظ]**/ فكان له أن يضمنه، بخلاف ما إذا صبغه أحمر جيدا أو فيه نوع رداءة قليلة، حتى لا يضمن، لأن الصباغ أتى بمثل ما أمر به المستأجر الذي عينه من الصبغ الأحمر لنيابة كل واحد منهما مناب الآخر.

والدليل على أن معنى المماثلة هو ما ذكرنا من أن ينوب أحد[١] المثلين[٢] مناب الآخر، ويسد مسده في المعنى الذي طلب من أحدهما ما ذكره في *التبصرة* بقوله: "فإنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل لعمرو في الفقه، إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وكذا في الطول والقصر والحسن والدمامة [والشجاعة والجبن] وغير ذلك. حتى أن السلطان لو ولى رجلا بحماية ثَغْر. ثم إنه عزله بمن يقوم مقامه ويسد مسده في الحماية والقدرة على دفع الأعداء لا يمتنع أهل اللغة أن يقولوا: عَزَل السلطان فلانا بمن هو مثله، وإن كانت بينهما مخالفة في أسباب كثيرة [وصفات جمة.] وكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الحنطة بالحنطة مثلا بمثل»،[٣] وأراد به الاستواء في الكيل دون الوزن، وعدد الحبات والصلابة والرخاوة."[٤]

اعلم أن الناس اختلفوا في أن التماثل بين الشيئين بماذا يقع على أربعة أقوال:

فالأول:[٥] قول أهل[٦] السنة والجماعة، هو أن التماثل إنما يقع بين الشيئين، أنهما إذا اشتركا في وصف كل واحد منهما ينوب مناب الآخر في تأدية ذلك الوصف، أي لو طلب طالب[٧] أحد ذينك الشيئين باعتبار الوصف الذي هو فيه ينوب المتصف الآخر بذلك الوصف منابه، ويكفي كفايتَه

---

[١] ع ج: أحدهما.

[٢] ع ج - مثلين.

[٣] ورد هذا الحديث في سنن الترميذي في باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وكراهية التفاضل فيه: حدثنا سويد بن نصر، قال: حدثنا عبد الله بن المبارك، قال: أخبرنا سفيان، عن خالد الحذّاء، عن أبي قلابة، عن أبي الأشعث، عن عبادة بنِ الصامت، عنِ النبي صلى الله عليه وسلم قال: الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل، والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد أو ازداد فقد أربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدا بيد. *سنن الترميذي*، البيوع ٢٣.

[٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٤٩/١.

[٥] ع ج: والاول.

[٦] ع ج - أهل، صح هـ.

[٧] ج - طالب، صح هـ.

على ما ذكرنا من النظير من غير نظر إلى أن ذلك الوصف عام أو خاص، ومن غير أن يشترط المساواة بينهما من جميع الوجوه، كما هو مذهب الأشعرية، وهو القول الثاني.

وقال في *التبصرة*: "فإنا لا نقول ما يقوله الأشعرية أن لا مماثلة[1] إلا بالمساواة من جميع الوجوه،"[2] وهذا فاسد، لأنا بينا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الحنطة بالحنطة مثلا بمثل»[3] وأراد به الاستواء في الكيل لا غير،[4] مع أنهما قد يتفاوتان في الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة وأشباه ذلك. وكذلك لو كان زيد مساويا لعمرو في الفقه لا يمتنع أحد أن يقول هما متماثلان في الفقه. وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة سوى الفقه. علم بهذا أنه لا يشترط المساواة من جميع الوجوه في إثبات المماثلة بين الشيئين. وبهذا يعلم أن ما ذكره في *البداية* بقوله: "وعندنا المماثلة إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف، حتى لو اختلفا في وصف واحد لا تثبت المماثلة."[5] إنما وقع ذلك على قول الأشعرية، لا على قولنا. [و]هكذا أيضا[6] [ما] ذكره الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله.[7]

[٣٩و]/ والقول الثالث: قول المعتزلة، فإنهم قالوا: المماثلة تثبت بالاشتراك في أخص الأوصاف. وتفسير ذلك أن العلم منا له أوصاف ثلاثة؛ موجود وعرض وعلم. فالوجود أعم أوصافها، والعرضية أوسطها وكونه علما أخصها، فالعلم عندهم[8] يماثل العلم لكونه علما، لا لكونه موجودا وعرضا. ولهذا أبت هذه الطائفة أن يوصف الله تعالى بالعلم. زعمت أنه لو وصف بالعلم لوقعت المماثلة بينه وبيننا في علمه، إذ علمه يماثل علمنا في أخص أوصافه، فلذلك لا يوصف بالعلم. قلنا: هذا فاسد، فإن القدرة التي يحمل الإنسان بها عشرة أمناء يساوي القدرة التي يحمل

---

[1] ج: يماثله.
[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٤٩/١.
[3] سنن الترميذي، البيوع ٢٣.
[4] ع ج - لاغير، صح هـ.
[5] *البداية في أصول* الدين للصابوني، ص ٣٠.
[6] ع ج – أيضا؛ ع صح هـ.
[7] انظر: *فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ١٣ظ.
[8] ط – عندهم.

بها غيره مائة من في أخص أوصافها، وهو[1] استحقاق اسم القدرة، فإن كلا منهما قدرة، بعد استحقاقهما اسم الموجود والعرض، ومع ذلك لا يماثل كل واحد منهما الآخر.[2]

والقول الرابع: وهو قول الفلاسفة والباطنية وقول جهم بن صفوان، فإنهم أثبتوا المماثلة بالوصف العام نحو الوجود والشيئية والعلم والحياة، فلذلك امتنعوا عن وصف الله تعالى بالموجود والشيء والعالم والحي والقادر نفيا للمماثلة، وهذا باطل. لأن المماثلة لو ثبتت بالوصف العام كالوجود[3] والشيئية والجوهرية والعرضية واللونية لبطل تقسيم أرباب اللسان بين الأشياء من تسميتهم لبعض الأشياء ضدا ولبعضها خلافا ولبعضها جنسا، بل كانت الأشياء كلها مماثلة، حتى كان الشهد مثلا للسم والسواد مثلا للبياض والعجز مثلا للقدرة من حيث الوجود والشيئية أو اللونية والعرضية، وتعارف أرباب اللسان يشهد على هذه القضية بالبطلان، إلى هذا إشارة[4] في *الكفاية*.[5] وذكر المصنف رحمه الله في *التبصرة*: "أن المماثلة اسم جنس يشتمل على أنواعه، وأنواعه أربعة وهي: المشابهة والمضاهاة والمشاكلة والمساواة:

فأما المشابهة فجارية في الحقيقة في نوع من الكيفية على صورة واحدة كاشتراك الذاتين في قبول الألوان وغيرها من الأعراض.

وأما المضاهاة في الحقيقة فجارية في نوع من الإضافة كاشتراك زيد وعمرو في النسبة إلى خالد إذا كان أبا لهما فإن زيدا كما ينسب إلى خالد فيقال: هو ابنه ينسب إليه عمرو أيضا على تلك الجهة.

وأما المشاكلة في الحقيقة فجارية في نوع من الجوهر على رتبة واحدة كثوبَي قطن وثوبي كتان، كل واحد منهما من شكل صاحبه.

---

[1] ع ط + في.

[2] جميع النسخ: للآخر.

[3] ع ج: اى لوجود.

[4] ع: أشار.

[5] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ١٤٦-١٤٩.

وأما المساواة في الحقيقة فجارية في نوع من الكمية على مقدار واحد، كخشبين أو ثوبين كل واحد منهما عشرة أذرع أو ضَبرتين[1] من حنطة كل واحد منهما عشرة أقفزة."[2] ذكر هذا في بيان بطلان قول **[٣٩ظ]**/ الأشعرية.

ثم قال [النسفي في *التبصرة*]: "وإذا كانت المماثلة اسم جنس تحته هذه الأنواع فلا شك أن إطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز، فإن الآدمي يقال له حيوان، وكذا يقال لجميع أنواعه من الدواب والسباع والطيور وغير ذلك، فكذا إطلاق اسم المثل على هذه الأنواع كلها. ثم قد يختص شيئان بثبوت المساواة بينهما، وهي الاشتراك في القدر، مع انعدام المشاكلة والمضاهاة والمشابهة. وكذا كل نوع مع سائر أنواعه. ولا شك إن المخالفة تثبت عند انعدام الأنواع الأخر، ومع ذلك لا يمتنع أهل اللغة عن إطلاق لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من الأنواع."[3] ولهذا قال أهل الأصول: كاف[4] التشبيه لا عموم له.[5] وإذا كان كذلك صح ما بينا. هو أن المماثلة تثبت بين الشيئين في وصف لمساواتهما في ذلك الوصف، وإن كانت[6] بينهما مخالفة من وجوه[7] أخر. "غير أن الاستواء من كل وجه في الجهة التي تقع[8] بها المشاركة شرط لإطلاق اسم المماثلة؛ فإن اثنين لو اشتركا في الكلام أو في الفقه أو غير هما من العلوم، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة[9] ينوب أحدهما[10] مناب صاحبه ويسد مسده. ولا يستجيز[11] أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم

---

[1] ع: صبرتين.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٤٩-١٥٠.

[3] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٥٠.

[4] ع - قال أهل الأصول كاف، صح هـ ؛ ط: الكلام.

[5] انظر: *فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٦٨ظ.

[6] ع ج: كان.

[7] ط: بوجوه.

[8] ع ج: يقع.

[9] ج: من المساواة.

[10] ع – أحدهما.

[11] ع: لا يستجير.

كذا. وأما إذا كانت[1] بينهما مساواة يسد أحدهما مسد صاحبه يستجيزون ذلك."[2] فدل أن الأمر على ما بينا،[3]

[وقوله:] {وإن اعتقد خلاف ذلك} أي خلاف أن ينوب أحدهما مناب صاحبه.

وقوله[4]: {يعرف بطلان قول المشبهة} وعرف أيضا بطلان قول جهم وكثير من أوائل الفلاسفة، وإنما ذكر بطلان أقوالهم على هذا الطريق، ولم يقل يعرف بطلان قول المشبهة وجهم [بن صفوان]، لأن قول المشبهة وقول جهم ليسا على الاتحاد في القول الباطل، بل هما على طرفي نقيض. فإن قول كل واحد منهما يخالف قول صاحبه من كل وجه فيما قالا ولكنهما في البطلان سواء، لأن أحدهما، وهو المشبهة غلا في التشبيه حتى أثبت الجسمية لله تعالى وصورة الآدمي، كهشام بن الحكم ومن تابعه على ما ذكرنا في أول هذا الفصل.[5]

والثاني، وهو جهم بن صفوان ومن تابعه غلوا في التحامي عن التشبيه، حتى لم يطلقوا على الله تعالى اسم الموجود والشيء والحي والعالم، فوقعوا في الضلال، كما وقعت المشبهة فيه لغلوهم في التشبيه. ثم إن هشام بن الحكم، هو من متكلمي الشيعة، وقد ذكرناه.[6] فمن مذهب الهشام أيضا: إن كلام الباري صفة له لا يجوز أن يقال: هو مخلوق أو غير مخلوق.[7] وقال [هشام بن سالم] في الاستطاعة: إنها بعض المستطيع،[8] على ما يجيئ بيان أقواله الباطلة في مواضعها. **[٤٠و]**/ هذا مما ذكره صاحب *كتاب الملل والنحل*.[9] وقال أبو جعفر السجزي رحمه الله:[10] إن المشبهة من أتباع المرجئة.

---

[1] جميع النسخ: كان.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٥٠.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٥٠.

[4] ع ج - وقوله، صح هـ.

[5] انظر: ورقة ٣٣و.

[6] انظر: ورقة ٣٣و.

[7] انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١٨٥/١

[8] انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١٨٥/١

[9] انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١٨٤/١-١٨٦.

[10] ج - رحمه الله، صح هـ. هو

وأما جهم،[١] فهو جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة،[٢] ظهرت بدعته بترمذ،[٣] وكان هو في أصله من أهل بلخ،[٤] وقتله سالم بن أحوز المازني[٥] بمرو[٦] في آخر ملك بني أمية.[٧] وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء؛ منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي[٨] تشبيها، ومنها إثباته علوما حادثة لله تعالى لا في محل، ومنها قوله: إن الإنسان مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، ويُنسب إليه الأفعال كما ينسب إلى الجمادات، كما[٩] يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء إلى آخر ما يذكره من الهذيانات.

وأما الفلاسفة فقد ذكر المصنف رحمه الله في فصل الاستطاعة من *التبصرة* أن الفلسفة عندهم[١٠] عبارة عن العلم "بحقائق الأشياء بقدر الإمكان."[١١] وذكر الإمام الغزالي[١٢] رحمه الله،

---

[١] هو جهم بن صفوان الراسبي، السمرقندي، يكنى أبا محرز، المقتول. (ت ١٢٨ ه). رأس الجهمية. نشأ في سمرقند بخراسان، ثم قضى فترة من حياته الاولى في ترمذ، هو موالي بني راسب. كان صاحب ذكاء وجدال. ومن آرائه: كان ينكر الصفات، ويقول بخلق القرآن، ويقول: الإيمان عقد بالقلب وإن تلفظ بالكفر، ان الجنة والنار تفنيان، وأنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا لله تعالى وأن العباد فيما ينسب إليهم من الأفعال كاشجرة تحركها الريح، والإنسان مجبر في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. بآرائه أثرت في تكوين آراء المعتزلة. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٣٢/١، ٨٦-٨٨؛ *الكافي* للسغناقي، ١٦٦/١؛ *المغرب* للمطرزي، ١٧١/١-١٧٢؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٦/٦-٢٧؛ *والتكميل في الجرح والتعديل* لابي الفداء، ١٦٢/١؛ *ولسان الميزان* لابن حجر العسقلاني، ٥٠٠/٢؛ *تاريخ الإسلام* للذهبي، ٣٨٩/٣؛ *الأعلام* للزركلي، ١٤١/٢، ١٤٢.

[٢] الجبرية الخالصة، هي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل بالأصل. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٨٤/١-٨٥.

[٣] ترمذ: مدينة مشهورة من أمهات المدن راكبة على نهر جيحون من جانبه الشرقي في منطقة الصغانيان. انظر: *معجم البلدان* لياقوت، ٢٦/٢.

[٤] بلخ: مدينة مشهورة بخراسان. وافتتحها الأحنف بن قيس في أيام عثمان بن عفان. انظر: *كتاب البلدان* لليعقوبي، ص ٦٦؛ *ومعجم البلدان* للياقوت، ٥٦٨/٤.

[٥] هو قائد نصر بن سيار – آخر ولاة الأمويين على خراسان -. انظر: *تاريخ* لابن خلدون، ١٢٣/٣؛ *وتاريخ الإسلام* للذهبي، ٢٥/٨.

[٦] مرو: مدينة في تركمانستان، المعروف باسم مرو الشاهجان. انظر: *كتاب البلدان* لليعقوبي، ص ٥٦-٥٧؛ *ومعجم البلدان* لياقوت، ١٣٢/٥-١٣٦.

[٧] انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٣١/١.

[٨] ج + ذلك.

[٩] ج – كما.

[١٠] ع ج – عندهم؛ ع صح ه.

[١١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٦٩/٢.

[١٢] هو حجة الاسلام أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الطوسي (ت ٥٠٥ه/١١١١م). كان فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً، وكان صوفي الطريقة شافعيّ الفقه وأشعري المذهب في علم الكلام. من مصنفاته: *الاقتصاد في الاعتقاد، وإلجام العوام عن علم الكلام، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وفضائح الباطنية، ومقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، والمستصفى في علم أصول الفقه، وإحياء علوم الدين.* انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٢١٦/٤-٢١٩؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٢٢/١٩-٣٤٣.

في *تهافت*[١] *الفلاسفة*: "هم[٢] طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب[٣] والنظراء،[٤] بمزيد الفطنة والذكاء، وهم رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين: من وظائف الصلوات،[...] بل خلعوا بالكلية ربقة الدين، بفنون من الظنون. يتبعون فيها رَهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا، وهم بالآخرة هم كافرون، ولا مستند لكفرهم[٥] شيء سوى[٦] تقليد سماعي، إلفى،[٧] كتقليد النصارى واليهود، إذ[٨] جرى على [غير] دين الإسلام نشؤهم وأولادهم،[٩] وعليه درج آباؤهم وأجدادهم، ولا عن بحث نظري[١٠] صادر عن التعثر بأذيال الشبه،[١١] الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب، كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء. وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء[١٢] هائلة كسقراط[١٣] وبقراط[١٤] وأفلاطون[١٥]وأرسطوطاليس[١٦] وأمثالهم، وأطناب طوائف من متبعيهم[١٧] وضلالهم في وصف عقولهم، [وحسن أصولهم] ودقة علومهم؛ الهندسية، والمنطقية، والطبيعية،[١٨] والإلهية، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة باستخراج تلك الأمور الخفية [...] فتجملوا باعتقاد الكفر تحيزا إلى غمار[١٩] الفضلاء بزعمهم، وانخراطا في سلكهم،

---

١ ج ه: تساقط الشيء ..

٢ ع ج: وهم.

٣ ج: عن الأقوال.

٤ جميع النسخ: النظر. والتصحيح من *التهافت* للغزالي، ص ٧٣. ع ه + أي.

٥ ط + عن.

٦ ط - شيء سوى.

٧ ع ج - إلفى. أي العادة.

٨ ج: إذا.

٩ جميع النسخ: وولادهم. التصحيح من *التهافت* للغزالي، ص ٧٣.

١٠ ع ج + صحيح، بل تعلقهم بما قالوا.

١١ ع ج: النسبية.

١٢ جميع النسخ: أسامي. والتصحيح من *التهافت* للغزالي، ص.٧٤.

١٣ هو سقراط، (ت ٣٩٩ ق م). فيلسوف يوناني. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٣٠٥-٣٠٦؛ المختصر في تاريخ البشر لابي الفداء، ٨٥/١.

١٤ هو بقراط، (ت ٣٧٥ ق م ؟). هوأبو الطب وأعظم أطباء عصره. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٣٤٦-٣٤٧؛ و*عيون الأنباء* لابن أبي أصيبعة، ص ٤٣-٥٦، ٢٩٨، ٣٢٣؛ و*كشف الظنون* لكاتب جلبي، ٨٥١/١؛ Sezgin, *GAS*, III, 23-47.

١٥ أفلاطون، (ت ٣٤٧ ق م). فيلسوف يوناني كلاسيكي. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٣٠٦-٣٠٧؛ و*كشف الظنون* لكاتب جلبي، ٣٠/١؛ المختصر في تاريخ البشر لابي الفداء، ٨٥/١.

١٦ أرسطوطاليس أوأرسطو، (ت ٣٢٢ ق م). فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. انظر: *عيون الأنباء* لابن أبي أصيبعة، ٥٤/١-٦٩؛ المختصر في تاريخ البشر لابي الفداء، ٨٥/١.

١٧ جميع النسخ: متبعهم. والتصحيح من *التهافت للغزالي، ص ٧٤*.

١٨ ط ج – الطبيعية، صح ه.

١٩ جميع النسخ: عماد. التصحيح من *التهافت للغزالي، ص ٧٥*.

ترفعا عن مسايرة[١] الجماهير والدهماء، واستنكافا من القناعة بأديان الآباء ظنا بأن إظهار التكايس[٢] في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل، [...] فأية رتبة في عالم الله[٣] أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق، المعتقَد تقليدا بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقا. [...]**[٤٠ظ]**/ ثم إن خَبط الفلاسفة طويل ونزاعهم في ما[٤] بينهم كثير. [...] والتناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، المعلم الأول، وهو أرسطاطاليس، فإنه رد على كل من كان قبله حتى على أستاذه الملقب بأفلاطون الإلهي، [...] فلا تثبت، ولا إتقان لمذهبهم عندهم، بل يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين، إلى آخره."[٥]

وأما القرامطة فهم جماعة من أهل هجر والبحرين، منسوبون[٦] إلى المذهب المذموم والرأي الخبيث، وإنما سموا قرامطة، لأنهم نسبوا إلى رجل من سواد الكوفة يقال له: قرمط. "وقال أبو القاسم الطبراني:[٧] إنما نسبوا إلى القرامطة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم[٨] رأى عامرا جدهم[٩] يمشي، فقال: إنه ليقرمط في مشيه."[١٠] أي يقارب خطوه، ولهم قصة ذكرها الإمام السمعاني في *الأنساب*.[١١]

---

[١] جميع النسخ: مساعدة، التصحيح من *التهافت للغزالي، ص ٧٤*.

[٢] ع ج: التكاس.

[٣] ع – في عالم الله، صح هـ

[٤] ج - ما.

[٥] *تهافت الفلاسفة* للغزالي، ص ٧٣-٧٦.

[٦] ج: منسوب.

[٧] هو أبو القاسم، مسند الدنيا سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، (ت ٣٦٠هـ/٩٧١م). من مصنفاته: *المعجم الكبير*، و*المعجم الأوسط*، و*المعجم الصغير*، *كتاب الأوائل*. انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤٠٧/٢؛ و*لسان الميزان* لابن حجر العسقلاني، ١٤٧/٩؛ Brockelmann, GAL Suppl., I, 279

[٨] ط: النبي عليه السلام.

[٩] ج: عام أُحُد.

[١٠] *الانساب* للسمعاني، ٤٧٩/٤.

[١١] هي القصة في القرامطة وظهورهم. انظر: *الانساب* للسمعاني، ٤٧٩/٤.

وقوله: {إذ الشيء اسم الموجود[1] فحسب}

فإن قيل: لو كان الله شيئا وغيره شيئا، لكان من جنس الأشياء والمماثلة بين أفراد الجنس، وأنواعه ثابتة في حق المجانسة، فلو كان هو شيئا لكان هو[2] مثلا لغيره من حيث المجانسة لكل ما ينطلق عليه اسم الجنس.

قلنا: قد مر ما يوجب[3] بطلان هذا فإنا قد بينا أنه اسم للموجود[4] لما أن لا شيء عبارة عن العدم والله تعالى موجود بالوجود لم تثبت المجانسة، ولا المماثلة بينه وبين سائر الموجودات، والشيئية[5] تتحقق بحقائق المعاني دون الألفاظ المستعملة، فإذا لم يثبت ذلك بالثبوت والوجود لم يثبت باللفظ الذي لا ينبئ إلا عن الثبوت والوجود. ثم نقول: إن السواد شيء والبياض شيء ولا مماثلة بينهما على ما ذكرنا. وكذا في سائر المتضادات من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق حيث لا تثبت المماثلة بينهما، وإن أطلقت لفظة الشيء على كل واحد من المتضادات. وحقيقة الجواب أن اسم الشيء ليس باسم جنس، لأن اسم الجنس هو الذي ينبئ عما وراء مطلق الوجود، كاسم الجوهر ليس باسم لمطلق الوجود، بل هو اسم لموجود[6] يتركب منه ومن غيره الجسم، أو لما هو قابل للأعراض، حتى إنه لا يتناول موجودا ليس يتركب منه الأجسام، ولا موجودا لا يقبل العرض. وكذا العرض ليس باسم لمطلق الوجود،[7] إذ موجودات كثيرة[8] ليست بأعراض، بل هو اسم لما يعرض في الجوهر مما يستحيل بقاؤه فما لم يوجد فيه هذا المعنى لم يكن عرضا. وكذا كل اسم جنس كالحيوان والنبات وغير ذلك. فدل أن ما دل على مطلق الوجود لا يكون اسم جنس. هكذا ذكر السؤال والجواب المصنف رحمه الله في *التبصرة*.[9]

---

[1] ط: للموجود.
[2] ط – هو.
[3] ط – ما يوجب، صح هـ.
[4] ج: الموجود.
[5] ع هـ: الشبه.
[6] ع: الموجود.
[7] ج: الموجود.
[8] ع ج – كثيرة، صح هـ .
[9] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٤٢-١٤٧.

قال العبد الضعيف غفر الله له:[1] والذي ذكره المصنف رحمه الله من معنى الجنس صحيح على اختيار غيره أيضا. لأن غيره يقول: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب **[٤١و]**/ ما هو؟ أي أي[2] شيء هو؟ أي من أي جنس هو؟ وهذا السؤال إنما يكون عن معنى بعد الوجود كالجوهرية والعرضية. لأنا لو قلنا إنه سؤال عن مطلق الوجود[3] كان معناه أموجود هو أم معدوم؟ وهو لا يصح، لأنه لا جنسية بين الموجود والمعدوم حتى يقع السؤال عنه، مع أن اسم الشيء لا يقع على المعدوم.

ثم اعلم أن اسم الشيء لما كان اسما للموجود كان اسما عاما يتناول كل الموجودات لقيام معنى الوجود في كل فرد من أفراد الموجودات، وهو لا يوجب المماثلة، إذ بالوصف العام لا تقع المماثلة لانطلاقه على المتضادات والمخالفات، كالحركة والسكون والحيوان والجماد.[4]

وعند المعتزلة هو اسم مشترك حتى وقع على الموجود والمعدوم عندهم، وهو أيضا لا يوجب المتماثلة. لأن اسم المشترك يقع على المتضادات،[5] كاسم الناهل للعطشان والريان، والقرء للحيض والطهر. و بقي[6] القسم الثالث، وهو أن يكون حقيقة في أحدهما، مجازا في الآخَر.[7] وهذا أيضا لا يوجب المماثلة، لأن المعنى في محل الحقيقة قار فيه، وهو قابل للزوال في محل المجاز، وبهذا أخذ عبد الله [بن محمد] المعروف بالناشئ[8] احترازا عن التشبيه. ثم اختلفت الروايات عنه في تعين المجاز والحقيقة. فقال في رواية: هذه الأسامي لله[9] حقيقة، ولغيره مجازا،[10] وفي رواية[11] أخرى عنه على العكس. وفساد هذا القول لا يخفى على من له أدنى معرفة بهذه الصناعة، مع أن الفرار له عن

---

[1] ط: قال رضي الله عنه.

[2] ع ج – أيّ، صح هـ.

[3] ع ج: الموجود.

[4] انظر: *فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٨و.

[5] ع ج - حتى وقع على الموجود والمعدوم عندهم وهو أيضا لا يوجب المتماثلة لأن اسم المشترك يقع على المتضادان، صح هـ.

[6] ع ج – بقي؛ ع، صح هـ.

[7] انظر: *فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٧و.

[8] ج: بالناسي. هو أبو العباس، عبد الله بن محمد بن عبد الله الانباري الناشئ الأكبر المعتزلي، (ت ٢٩٣هـ/٩٠٦م). انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٣/٩١-٩٣؛ *وطبقات المعتزلة* لابن المرتضى، ص ٩٢-٩٣؛ Brockelmann, *GAL*, I, 128; Suppl., I, 188; Sezgin, *GAS*, II, 564-566.

[9] ع ج – لله، صح هـ.

[10] جميع النسخ: مجاز.

[11] ط + رواية.

التشبيه بهذا الطريق لا يصح. لأن الاسم لا ينقل عن محل الحقيقة إلى غيره بطريق المجاز إلا لمشابهة قوية بينهما، حتى قال أهل اللغة: إن المجاز تشبيه بدون كاف التشبيه، وذلك لدلالة تأكد المشابهة بينهما، فكانت المشابهة لازمة بين محل المجاز ومحل الحقيقة، ولا لزوم[١] لها عند جعل الاسم في محلين حقيقة، فكان الفار عن ثبوت المشابهة بطريق الجواز واقعا فيما أبى بطريق اللزوم، فلم يكن غاية لحمقه حينئذ.[٢]

ثم العَلم الفاصل[٣] بين الحقيقة والمجاز أن ما صح نفيه، ولم يكن نافيه كاذبا،[٤] كان مجازا، وما لا يصح نفيه، بل كان نافيه كاذبا، كان حقيقة.[٥]

ثم إذا قلت في إحدى الروايتين إن هذه الأسامي لله تعالى مجاز وللخلق حقيقة،[٦] كان هو[٧] مقتضى قولك إن من قال: إن الله تعالى ليس بموجود كان صادقا. وكذا إذا قال: إنه[٨] ليس بحي ولا قادر ولا سميع ولا[٩] بصير ولا خالق، وهذا هو التعطيل الصريح والدهرية المحضة.[١٠]

"وإذا قلت على الرواية الآخرى: إن هذه الأسامي لله تعالى حقيقة وللخلق مجاز ، كان هو مقتضى قولك إن من قال: الناسي لا يعلم الله ولا رسوله ولا صحة دين الإسلام ولا بطلان ما وراء الإسلام من الأديان، ولا يعلم نفسه أنه موجود، ولا أنه مؤمن، ولا يعلم السماء والأرض، ولا شيئا من الحقائق كان صادقا في مقالته، وهذا[١١] هو السوفسطائية الكبرى." كذا ذكره المصنف رحمه الله.[١٢]

---

[١] ج - و.

[٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٥٣-١٥٢.

[٣] ج: الحاصل.

[٤] ع - ثم العلم الفاصل بين الحقيقة المجاز أن ما صح نفيه ولم يكن نافيه كاذبا، صح ه.

[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٥٤.

[٦] ع ج – حقيقة، صح ه.

[٧] ع ه: هو.

[٨] ج - إنه.

[٩] ط – ولا.

[١٠] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٥٤.

[١١] ع ج – و.

[١٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/١٥٤.

فإن قيل: لو كان الشيء اسما للموجود، والله تعالى موجود، وجب أن يكون ذات الله تعالى **[٤١ظ]**/ داخلا تحت اسم الشيء في قوله تعالى ﴿وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.[١]

قلنا: أجاب المصنف رحمه الله[٢] عن مثل هذه الآية، وهو قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣] في مسألة خلق الأفعال بأجوبة يخضع المنصف[٤] لها، وينقاد ويطلب بها الحق ويرتاد. ومن تلك الأجوبة ما ذكره أن الشيء ليس باسم جنس، والله تعالى وإن أطلقنا عليه لفظة الشيء ليس من جنس العالم، ولو كانت لفظة الشيء عامة في القديم والحديث لكانت اسم جنس لما تحتها، وكان القديم نوعا منه والمحدث نوعا آخر، فيختلفان نوعا ويستويان جنسا. والقول بإثبات المجانسة بين القديم والمحدث[٥] كفر، فتبين بما ذكرنا أن الآية على ما قررنا، وهو أنه غير داخل تحت اسم[٦] الشيء هناك بمعنى في محل الكلام، لا أنه لا يطلق عليه اسم الشيء. وإذا لم يكن الله[٧] مرادا بلفظة العلماء والوكلاء على أن الخصوص هو إخراج ما يوجب ظاهر الكلام دخوله فيه، وهو لا يوجب دخول المخاطب فيه.[٨] ألا يرى أن من قال: "دخلت الدار، وضربت جميع من فيها، وأخرجتهم منها،" لا يوجب ذلك دخولَه فيه، وخروجه منه[٩] لا يعد خصوصا. ومثل هذه المسألة ما ذكره محمد بن الحسن [الشيباني] رحمه الله في *الجامع الكبير*: "رجل قال: إن دخل داري هذه أحد، فعبدي حر، فدخلها الحالف بنفسه لم يحنث."[١٠] لأنه جعل شرط الحنث دخول رجل منكر،[١١] وقد عرف نفسه بحكم هذه اليمين، لأنه كنى عن نفسه بإضافة الدار إلى نفسه والكناية أبلغ المعارف، فخرج عن شرط هذه اليمين. وأصله قوله صلى الله عليه وسلم:[١٢] «نضّر الله امرء سمع مقالتي[١٣] فوعاها ثم

---

[١] سورة البقرة، ٢٨٤/٢؛ ...
[٢] ع: ح
[٣] سورة الأنعام، ١٠٢/٦؛ ...
[٤] ع: المتصلف.
[٥] ع ج – والمحدث، صح هـ.
[٦] ط + إسم.
[٧] ط + تعالى.
[٨] ع ج: به. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٠١/٢-٦٠٢.
[٩] ع ج - وخروجه منه، صح هـ.
[١٠] *الجامع الكبير* للشيباني، ص ٣٢.
[١١] ط: نكرة.
[١٢] ط: قوله عليه السلام.
[١٣] ع هـ، ط: سمع منا مقالة.

أداها كما سمعَها،»[١] وهو بنفسه صلى الله عليه وسلم لم يدخل فيه لما قلنا. هكذا ذكره فخر الإسلام [البزدوي] رحمه الله[٢] في الأيمان[٣] *شرح الجامع*.[٤]

[وقوله:] {ولم ينفعهم الامتناع عن إطلاق الاسم}[٥] أي إطلاق اسم الشيء، وفي بعض النسخ بتصريحه، يعني أنهم لما لم يلتحقوا بالدهرية في نفي الصانع، وأثبتوا الصانع قيل لهم: توجهت إليكم أمور ثلاثة: نفي الذات وإثبات المماثلة بين وجوده ووجود غيره والفرق بين وجوده ووجود غيره، فقد أقررتم ببطلان الأولين، فقد تعين عليكم التسليم إلى الأمر الثالث، وهو الفرق بين وجوده ووجود غيره، وهو عين ما ذهبنا إليه.

[وقوله:] {فثبوت هذه الصفات} أي مطلقا للقديم والمحدَث لا يوجب المماثلة، لأنا قد بينا أن الاستواء في الوصف الذي تقع به المماثلة بين الشيئين يجب أن يكون من جميع الوجوه، حتى إن الإنسان إذا كان يقدر بقدرته على حمل عشرة أمناء، فإنه لا يكون مثلا للآخر، إذا كان هو قادرا بقدرته على حمل مائة من فلا يقال قدرة هذا مع قدرة ذلك يتماثلان، لعدم مساواتهما في نفس القدرة، مع أن إطلاق اسم القدرة على كل واحدة[٦] منهما جائز وكذلك في العلم[٧] والسمع والبصر، فإن اثنين لو اشتركا في علم الفقه، ولكن مع التفاوت لا يقال فلان مثل فلان [٤٢و]/ في علم الفقه. وكذلك في غيره من الصفات. ولما لم تثبت[٨] المماثلة بين قدرتي الإنسانين وعلميهما عند وجود التفاوت بينهما مع مساواتهما في كثير من الصفات[٩] من الوجود والعرضية وعدم الدوام وعدم اشتمالهما[١٠] في العلم على المعلومات أجمع. وكون كل واحد منهما ضروريا واكتسابيا، لكن لما تفاوتا

---

[١] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *سنن الترميذي*، العلم ٧؛ *وسنن ابن ماجه*، السنة ١٨؛ *ومسند أحمد بن حنبل*، ١٦٢/٤؛ *وسنن ابن ماجه*، السنة ١٨.

[٢] ط - رحمه الله.

[٣] ع ج: أيمان.

[٤] *شرح على الجامع الصغير في الفروع* للشيباني.

[٥] ع ج – الإسم؛ ع، صح هـ.

[٦] ج: واحد.

[٧] ع – العلم، صح هـ.

[٨] ع: يثبت.

[٩] ط: الاوصاف.

[١٠] ط: اشتماله.

في وصف واحد، وهو التفاوت في القدرة[١] التي[٢] لم يتماثلا فيها،[٣] لأنه[٤] لا يتماثل علم الله تعالى مع علم العباد للتفاوت الفاحش في نفس العلم وفي أوصافه أولى. والتفاوت هو التفاوت الذي ذكره في الكتاب بقوله: **{وكذا العالم منا عالم بعلم هو عرض}** إلى آخره.

وقوله: {ولهذا قلنا} إلى آخره، يتعلق بقوله: **{فثبوت هذه الصفات للقديم والمحدَث لا يوجب المماثلة}** ولكن بنوع إدراج، وهو أن يقال: نحن[٥] نحترز أيضا عن إطلاق اللفظ الذي يوجب المماثلة، كما تحترزون أنتم. أما ثبوت هذه الصفات للقديم والمحدث، فلا يوجب المماثلة، فلذلك أثبتنا هذه الصفات للقديم والمحدث، ولهذا قلنا: **{إن الله تعالى[٦] لا يوصف بالمائية}**،[٧] لأنها توجب المماثلة بين المتجانسين متعلقا بالمدرج، لا بالمذكور.

وذكر المصنف رحمه الله[٨] مسألة المائية[٩] في *التبصرة* على طريق السؤال والجواب.[١٠] فلذلك، وَهْم بعضهم بأن هذا[١١] جواب إشكال. وهذا وَهْم منه، لأن جواب الإشكال لا يورد باللام الجارة، بل اللام الجارة[١٢] إنما تذكر لمتعلق يصلح أن يكون متعلقا لها، وألا يدرج لفظ يصلح أن يكون متعلقا لها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ﴾[١٣] وهذا[١٤] تعليل معلله محذوف، أي ولنجعله آية للناس فعلنا ذلك أو هو معطوف على تعليل مضمر أي لنبين به قدرتنا ولنجعله آية ونحوه قوله تعالى: ﴿وكذلك[١٥] مَكَّنّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ﴾[١٦] ومثله كثير.

---

[١] جميع النسخ: في القدر.

[٢] ط – الذي؛ ع ج: التي.

[٣] ط ج – فيه، ج، صح ه.

[٤] ط: فلأن؛ ع ج: لأن.

[٥] ع ج – نحن؛ ع، صح ه.

[٦] ط: تعالى.

[٧] ج ه: مسئلة: المائية.

[٨] ع: ح.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٢/١.

[١٠] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٣/١.

[١١] ج: هذه.

[١٢] ج - بل اللام الجارة، صح ه.

[١٣] سورة مريم، ٢١/١٩.

[١٤] ط: وهو.

[١٥] ع ج – وكذلك.

[١٦] ع ج – وليعلمه؛ ع، صح ه:. سورة يوسف، ٢١/١٢.

وقوله: {لأنها عبارة عن المجانسة} ألا يرى "أن الناس يقولون: ما هذا الشيء؟ أي من أي جنس هو؟ وأهل اللغة يقولون:[١] كلمة هل[٢] سؤال عن مطلق الوجود، وما سؤال عن جنسه، وكم سؤال عن[٣] قدره، وأهل المنطق يقولون في حد اسم الجنس، إنه الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو. والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب: ما هو، دل على[٤] أن المائية عبارة عن الجنس، وكل ذي جنس يشبه بذي جنس[٥] من حيث المجانسة، فكان القول بالمائية قولا بالتشبيه."[٦]

[وقوله:] {وما روى أرباب المقالات} كأبي القاسم الكعبي[٧] وأبي محمد الحسن بن موسى بن نوبخت[٨] وسفيان بن سحبان[٩]، وهو من متكلمي أصحاب أبي حنيفة.[١٠]

وقوله: {افتراء عليه} أي ورواية أرباب المقالات هذه الرواية عن أبي حنيفة رضي الله عنه،[١١] **[٤٢ظ]/** افتراء على أبي حنيفة رضي الله عنه.[١٢] وهو أجل حالا وأعلى منزلة من أن يتفوه بمثل هذا اللفظ الموهم للجنسية في حق الله تعالى، مع صدقه ومهارته في علم الكلام كمهارته في سائر علوم الإسلام. ثم لو ثبتت هذه الرواية عن أبي حنيفة رضي الله عنه[١٣] يحتمل أن يكون لها تأويل آخر سوى المعنى الظاهر الذي يفهم منها من معنى المجانسة حملا لكلام سراج الأمة وإمام المتقين

[١] ع ج – يقولون؛ ج: صح هـ.

[٢] ع – هل، صح هـ.

[٣] ج – عن.

[٤] ط – على.

[٥] ط: جنسه.

[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦١/١.

[٧] هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي المعتزلي، (ت ٣١٩هـ/٩٣١م). من مصنفاته: *المقالات*. انظر: *الفصل* لابن حزم، ٢٢/٣، ٦١؛ *وطبقات المعتزلة* لابن المرتضى، ص ٨٨؛ Brockelmann, *GAL*, I, 363; *Suppl.*, I, 343, 619

[٨] هو أبو محمد، الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد البغدادي النوبختي الشيعي، (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م ؟). من مصنفاته: *فرق الشيعة*، *و الآرا والديانات*. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٢٢٥-٢٢٦؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٢٧/١٥؛ Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 319-320; Sezgin, *GAS*, I, 539-540; VI, 176; VII, 154

[٩] هو سفيان بن سحبان (ت قبل أو حوالي ٢٢١ هـ؟/ ٨٣١م). ذكر ابن النديم اسم المؤلف في الفهرست "سحتان". لم أجد تاريخ وفاته قطعيا ولكن قال ابن النديم في كتابه الفهرست في حياة عيسى بن أبان (ت ٢٢١هـ/٨٣٦م): "أخذ عيسى بن أبان الاحاديث التي ردها على الشافعي من كتاب سفيان بن سحتان." هو من أصحاب الرأي، وكان فقيهًا ومتكلِّمًا. من مصنفاته: *العلل*. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٢٥٨؛ *والجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٢٢٧/٣؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ١٠، ١٧٠-١٧١؛ *وكشف الظنون* لكاتب جلبي، ١٤٤٠/٢.

[١٠] ج: رضي الله عنهما؛ ط: رحمه الله. انظر: *تبصرة الادلة* للنسفي، ١٦١/١.

[١١] ط: رحمه الله.

[١٢] ط: رحمه الله.

[١٣] ط: رحمه الله.

ومقتدي العالمين وسابق المجتهدين على الصلاح. وذلك التأويل هو أن يريد بالمائية الاسم الذي له اختصاص بعلم الله تعالى،[١] فكان معنى **قوله:**[٢] **{إن الله تعالى مائية لا يعرفها إلا[٣] هو}** "أي إن لله تعالى اسما لا يعلمه إلا الله. ولو كان مراده هذا فهو[٤] موافق لما ورد به الخبر، وهو الدعاء المأثور عن النبي عليه السلام فيمن أصابه هم، وهو[٥] «اللهم أنا عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته[٦] في كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به[٧] في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي»[٨] وإذا كان هذا محتملا لا معنى لصرف ذلك إلى إثبات المجانسة والمماثلة، مع ظهور مذهبه في التبري عن التشبيه.

وثبتت الرواية عن حماد بن أبي حنيفة رضي الله عنهما،[٩] وكان متكلما عالما بمذاهب أبيه أنه قال: لا نفر عن الصفة فرار جهم ولا نصفه صفة[١٠] مقاتل بن سليمان[١١] وإنما قال ذلك[١٢] لأن مقاتلا كان مشبها وجهما كان معطلا، فتبرء منهما. على أن هذا كله تكلف، لأن القول بالمائية غير ثابت عنه."[١٣] كذا ذكره المصنف رحمه الله.

وقوله: {وهو نفى القول بالمائية} وفي بعض النسخ: "وهو نفي عنه القول بالمائية" أي نفى أبو منصور رحمه الله عن الله تعالى القول بالمائية وترك ذكر عنه.[١٤] وهو النسخة الأولى دليل على ما

---

[١] ط ج – تعالى.

[٢] ج ه :مسئلة: بيان أن الله تعالى مائية لا يعرفها إلا هو أى أن لله تعالى أسماء لا يعلمه إلا الله.

[٣] ج – إلا، صح ه.

[٤] ع – فهو، صح ه.

[٥] ع ج – وهو؛ ع: صح ه.

[٦] ط: و أنزلت.

[٧] ج - به.

[٨] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *مسند أحمد بن حنبل*، ٢٤٧/٦؛ ومعجم *الكبير* للطبراني، ١٣/٩؛ و*مسند البزار*، ٣٦٣/٥.

[٩] ط: رحمهما.

[١٠] ع ج: وصف.

[١١] هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان البشير الأزدي البلخي (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م). كبير المفسرين. من مصنفاته: *تفسير الكبير*. انظر: *وفيات الأعيان* لإبن خلكان، ٢٥٥/٥-٢٥٧؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٠١/٧-٢٠٢.

[١٢] ج - لا نفر عن الصفة فرار جهم ولا نصفه وصف مقاتل بن سليمن وإنما قال ذلك، صح ه.

[١٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٣/١-١٦٤.

[١٤] ج ه: أى ترك ذكر لفظة عنه.

قلنا من المعنى. فإن[١] الضمير راجع إلى الله تعالى، لا إلى أبي حنيفة رضي الله عنه.[٢] ويحتمل أن يرجع[٣] إلى أبي حنيفة.[٤] وقال في *التبصرة*: "والشيخ الإمام أبو منصور، مع كونه أعرف الناس بمذاهب أبي حنيفة رضي الله عنه،[٥] لم ينسب هذا القول إليه، لا في *كتاب التوحيد*، ولا في *كتاب المقالات*. وإن كان اشتغل[٦] ببيان مراد من قال بهذه المقالة."[٧] وهذا الذي ذكره في *التبصرة*، لا يصلح دليلا على رجوع الضمير إلى أبي حنيفة رضي الله عنه،[٨] والأظهر أن الضمير راجع إلى الله تعالى، لا إلى أبي حنيفة، لأن التعليل **بقوله: {كان من أشد الناس اتباعا لأبي حنيفة}**[٩] إنما يحتاج إليه[١٠] في رجوع[١١] الضمير إلى الله تعالى، لا إلى أبي حنيفة.[١٢] لأن الراوي لو روى شيئا[١٣] عن المروي عنه يروي عنه ما سمعه، فلا يشترط[١٤] في صحة روايته شدة الاتباع له. *والله الموفق*.[١٥]

---

[١] ط: بأن.

[٢] ط: رحمه الله.

[٣] ع ج - أن يرجع.

[٤] ط + رحمه الله.

[٥] ط: رحمه الله.

[٦] ج: لاشتغل.

[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٢/١.

[٨] ط – رضي الله عنه.

[٩] ج + رضي الله عنه؛ ط+ رحمه الله.

[١٠] ط + على تقدير.

[١١] ط – في رجوع.

[١٢] ط + رحمه الله.

[١٣] ع ج – شيئا؛ ع صح هـ.

[١٤] ع هـ: فلما.

[١٥] ط: والله أعلم.

٨. فصل

في إبطال القول بالمكان [٤٣و]/

لما فرغ من بيان بطلان القول بالتشبيه شرع في بيان[١] بطلان القول بالمكان، لما أن القول بالمكان[٢] فرع للقول[٣] بالتشبيه لما أن[٤] بين المكان والمتمكن مشابهة، غير أنه أورده قصدا، مع أن إبطال القول بالتشبيه متضمن لإبطال القول بالمكان، لأن قوما قالوا بالمكان، مع أنهم لم يقولوا بالتشبيه، فمست الحاجة[٥] إلى بيانه قصدا لذلك.

وقوله: {في إبطال القول بالمكان} أي بالمكان لله تعالى.

وقوله: {ولا مماسٍ للعرش} نذكر تأويل العرش بعيد هذا.

[وقوله:] {فلو تمكن بعد ما خلق المكان، لتغير عما كان عليه والتغير وقبول الحوادث من أمارات الحدث}

---

[١] ع ج – بيان؛ ع صح هـ.

[٢] ع - لما أن القول بالمكان، صح هـ؛ ط: +؛ ج - لأن القول بالمكان، صح هـ.

[٣] ع: القول.

[٤] ع – أن، صح هـ

[٥] ع: للحاجة

فإن قلت: لو قال قائل: العالم لم يكن موجودا في الأزل، وكان الله يعلمه أنه غير موجود في الأزل، وبعد ما خلقه وأوجده يعلمه أنه موجود، فقد تغير علمه عما كان عليه، أي عن علمه بأنه غير موجود إلى علمه بأنه موجود، والتغير في العلم لم يكن من أمارات الحدث، فكيف كان التغير في التمكن هنا[١] من أمارات الحدث؟ ما جوابنا عنه؟

قلت: لو وجد التمكن بعد أن لم يكن، كان التغير في ذات الله تعالى من كونه غير متمكن إلى كونه متمكنا، فكان ذلك[٢] من أمارات حدوث ذاته، والله تعالى منزه[٣] عنه. وأما التغير الذي ذكرته من علم الله تعالى فليس ذلك بتغير في العلم، بل ذلك التغير في المعلوم على ما يجيء بيانه في آخر فصل إثبات أزلية كلام الله تعالى، مستقصى إن شاء الله تعالى.[٤]

وقوله: {وكذا لو كان مقدّرا بمقدار العرش} إلى آخره، أي ورود التبعّض والتجزي على تقدير التمكن شامل للتقديرات الثلاث، فالتبعض والتجزؤ[٥] محال على الله تعالى، على ما مر في إبطال القول بالجسم، فكان التمكن على العرش باطلا. يقال: ساحة الدار وباحتها لما ظهر من اتساع وجه أرضها.

وقوله: {وكذا إن كان مساويا لساحة العرش أو أصغر منه[٦] [أو أكبر]} فهو تعليل لإبطال التمكن بإبطال التناهي، أي من حيث[٧] القدر في حق الله تعالى، وذلك إنما يتأتى في صورتين وهما صورة المساواة وصورة الصغر من العرش لا في صورة الفضل منه، فلذلك اقتصر في التناهي على[٨]

---

[١] ع ج – هنا؛ ع صح هـ

[٢] ج - ذلك

[٣] ط: متعال

[٤] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٩/١؛ ٢٩٧.

[٥] جميع النسخ: والتجزي.

[٦] ع ج – منه؛ ع صح هـ.

[٧] ع ج: حسب.

[٨] ج + ما.

ذكرها بين الصورتين. وأما في التناهي بجهة السفل على تقدير التمكن على العرش فيتأتى في الصور الثلاث،[١] وهي صورة الفضل والمساواة والنقصان. فالحاصل أن التناهي على نوعين:

أحدهما: من حيث القدر، وهو يتحقق في الصورتين وهما مساواة العرش والنقصان منه.

والثاني: من جهة السفل، وهو يتحقق في الصورالثلاث،[٢] وهي صور الفضل والمساواة والنقصان.

وقوله: {لئلا[٣] يتمكن التناقض والتدافع في كلام الحكيم الخبير} وهذا لأن الله تعالى أستدل بنفي التناقض والاختلاف **[٤٣ظ]/** في القرآن على أنه من عنده بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾.[٤]

[وقوله:] {فيجب صرف كل آية منها[٥] إلى ما يليق بالربوبية} أما قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾،[٦] فالعرش يذكر ويراد به السرير المحفوف[٧] بالملائكة،[٨] الذي هو أعظم المخلوقات ويذكر ويراد به الملك. قال الشاعر:

"إذا ما بنوا مروان زالت عروشهم وأودوا كما أودت إياد وحِمْيَر"[٩]

---

[١] ع ج: الثلث.

[٢] ع ج: الثلث.

[٣] ع ج: كيلا.

[٤] سورة النساء، ٨٢/٤.

[٥] ع ج – منها؛ ع، صح هـ

[٦] سورة طه، ٥/٢٠

[٧] فإنهم يقولون:إنه تعالى على العرش، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة عليهم السلام، المحفوف بهم، على ما قال تعالى ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (سورة الحاقة، ١٧/٦٩). انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٦/١.

[٨] ج هـ : في الهامش تسجيل المطالعة.

[٩] يذكر هذا البيت في المصادر التالي بلا نسبة، وكذا في بعض المصادر بالفاظ مختلفة:

"إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم وأودت كما أودت إياد وحمير"

انظر: *تصحيح اعتقادات الإمامية* للشيخ المفيد ص ٧٥؛ و*بحار الأنوار* للمجلسي، ٧/٥٨؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٨٣/١.

وروي ثلَّتْ عروشهم، يقال: ثل عرشهم،[1] أي زال ملكهم. وأودوا، أي هلكوا، فإياد وحمير؛ قبيلتَان.[2] يقال:[3] إذا ذهب عِز بني مروان وهلكوا كما هلكت هاتان القبيلتان. وقال زهير:[4]

"تداركتما عَبْسًا وقد ثُلَّ عَرْشُها   وذُبيَانَ إذ زلّت بأقدامها النُّعَل"[5]

فعبس وذبيان؛ قبيلتان من قبائل قيس عيلان، يخاطب به رجلين شجاعين، ويقول أدركتما هؤلاء القوم حال ذهاب عزهم وزليل أقدامهم، وزليل النعل مجاز.

والاستواء يذكر ويراد به الاستقرار؛ كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾[6]؛ ويذكر ويراد به التمام، قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾،[7] ويذكر ويراد به الاستيلاء كما[8] يقال: استوى فلان على بلدة كذا،[9] ومنه قول القائل في بشر بن مروان:[10]

"قد استوى بِشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق"[11]

---

[1] ع ج: عروشهم

[2] انظر: *جمهرة اللغة* لابن دريد، ٢٣٤/١؛ *وتاج العروس* للزبيدي، ٥٤/٢٦.

[3] ط: يقول.

[4] هو زهير بن أبي سُلمى بن رياح المزني، (١٣ ق هـ/ ٦٠٩م)، أحد أشهر شعراء العرب وحكيم الشعراء في الجاهلية. له ٥٣ قصيدة. وهو أحد الثلاثة المقدمين على سائر الشعراء وهم: امرؤ القيس وزهير بن أبي سلمى والنابغة الذبياني. انظر: *ديوان زهير بن أبي سلمى*، ص ٨٦؛ *وتاريخ اليعقوبي*، ٣١٦/١.

[5] البيت من بحر الطويل، وهو لزهير بن أبي سُلمى بن رياح المزني، تقدم ذكره. وفي المصادر:
"تَدارَكتُما الأَحلافَ قَد ثُلَّ عَرشُها   وَذُبيانَ قَد زَلَّت بِأَقدامِها النَعلُ"
انظر: *ديوان زهير بن أبي سلمى*، ص ٨٦؛ *وتاريخ اليعقوبي*، ٣١٦/١؛ *وتبصرة الأدلة* للنسقي، ١٨٣/١.

[6] سورة هود، ٤٤/١١

[7] سورة القصص، ١٤/٢٨.

[8] ط: ومنه.

[9] ع ج – كذا؛ ع، صح هـ.

[10] هو أبو مروان، بشر بن مروان ابن الحكم الأموي، (ت ٧٥هـ/٦٩٤م). انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٤٥/٤.

[11] ط - من غير سيف ودم مهراق. هذا البيت نسب الى الأخطل في تاج العروس (٣٣١/٣٨) كما قاله الجوهري (٢٣٨٥/٦)، وليس في ديوانه. والأخطل هو أبو مالك، غياث بن غوث التغلبي (٩٢هـ/ ٧١٨م)، وفي بعض المصادر نسب الى البعيث، وهو البعيث المجاشعي،خداش بن بشر بن خالد، أبو زيد التميمي، (ت ١٣٤هـ/ ٧٥١م). وبلا نسبة في لسان العرب (٤١٤/٤). انظر للمؤلفين: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥٨٩/٤؛ *ومعجم المؤلفين* لعمر رضى كحالة، ٤٢/٨؛ *والبداية والنهاية* لابن كثير، ٢٦١/٩؛ *وطبقات فحول الشعراء* لابن سلام الجمحي، ٥٣٣/٢؛ *وتبصرة الأدلة* للنسفي، ١٨٤/١.

ويذكر ويراد به العلو والارتفاع؛ كما قال الله[١] تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾.[٢] فعلى هذا يحتمل أن يكون المراد به:[٣] استولى على العرش الذي هو أعظم المخلوقات، وتخصيصه بالذكر كان تشريفا له. إذ إضافة جزئية الأشياء الى الله تعالى[٤] لتعظيم ذلك الجزء، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾[٥] ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ﴾[٦] وغيره، أو كان لدلالة أن ما دونه كان مستولىً عليه بالاستيلاء عليه، كما يقال: "فلان أمير هذه البلدة"، وإن كان هو أميرا لها ولرساتيقها[٧] وقراها،[٨] قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾،[٩] وإن كان هو ربّا لكل شيء. والأصل في هذا كله.[١٠] أن اللفظ الموضوع لمعنيين يستحيل أحدهما على الله تعالى،[١١] ولا يستحيل الآخر يفهم منه إذا أضيف إلى الله تعالى ما لا يستحيل عليه، دون ما يستحيل عليه، كلفظة العجب، فإن العجب في اللغة عبارة عن استحسان الشيء مع الجهل بسببه، فإذا أضيف إلى الله تعالى[١٢] في مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾[١٣] في قراءة من قرأ بضم التاء يفهم منه الاستحسان فحسب. وهو مثل معنى ما كان شيخي رحمه الله يقول بالفارسية في الالفاظ التي اضيفت الى الله تعالى لا يمكن العمل

---

[١] ع ط – الله.
[٢] سورة المؤمنون، ٢٨/٢٣
[٣] ط: منه.
[٤] ع ج – الى الله تعالى.
[٥] سورة الجن، ١٨/٧٢
[٦] سورة الجين، ١٩/٧٢.
[٧] ع ج – ورساتيقها؛ ع، صح هـ. "الرساتيق، وهي السواد." *الصحاح* للجوهري، «رستق»، ١٤٨١/٤.
[٨] ع ج: لقراها.
[٩] سورة التوبة، ١٢٩/٩
[١٠] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٨٤/١.
[١١] ج ط - تعالى
[١٢] ط – تعالى.
[١٣] سورة الصافات، ١٢/٣٧.

بحقيقتها في حقه *گفته اند*:[١] *اعراض*[٢] *را بكو*[٣] *اعراض را بمان*[٤] نحو الغضب الذي اسند اليه في قوله ﴿وغضب الله عليهم﴾.[٥] كان المراد من الغضب إرادة الانتقام، لا حقيقته التي هي عبارة عن غليان دم القلب على وجه يظهر أثره في حماليق العينين.[٦]

وقال في *الكشاف*: "لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن المُلك، فقالوا:[٧] قد[٨] استوى فلان على العرش يريدون ملك، وإن لم يقعد على السرير[٩] البتة، قالوه لشهرته في ذلك المعنى ومساواته [٤٤و]/ ملك في مؤداة [وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر][١٠]، ونحوه[١١] قولك: يد فلان مبسوطة، ويد فلان مغلولة، بمعنى أنه جواد أو[١٢] بخيل، لا فرق بين العبارتين [إلا فيما قلت] حتى أن من[١٣] لم يبسط يده قط بالنوال، ولكن هو جواد أو[١٤] لم يكن له يد أصلا. قيل فيه: "يده مبسوطة" لمساواته عندهم قولهم: [هو][١٥] جواد."[١٦]

---

[١] ع ه: آند؛ س+ را.

[٢] س: غرض.

[٣] ع ج: بكي.

[٤] س: نمان. قيل (قول مأثور): قل غرضك أولا ولم يعرض.

[٥] ع ج - وهو مثل معنى ما كان شيخي رحمه الله يقول بالفارسية في الالفاظ التي اضيفت الى الله تعالى لايمكن العمل بحقيقتها في حقه گفته اند اعراض را بكو اعراض را بمان نحو الغضب الذي اسند اليه في قوله ﴿وغضب الله عليهم﴾، ع ه صح. ع ج + وكذا قوله: ﴿وغضب الله عليهم﴾. ﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾، (سورة الفتح، ٦/٤٨).

[٦] ع ط + ارادة للانتقام انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٨٥/١.

[٧] ج: فقال

[٨] ط – قد.

[٩] ج: سرير.

[١٠] التصحيح من *الكشاف* للزمخشري، ٥٢/٣.

[١١] ع: ونحو

[١٢] ج: و.

[١٣] ع - من.

[١٤] ع: و.

[١٥] جميع النسخ – هو، التصحيح من *الكشاف* للزمخشري، ٥٢/٣.

[١٦] *الكشاف* للزمخشري، ٥٢/٣.

وأما {**قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾**}[1] أراد به ثبوت ألوهيته[2] في السماء، لا ثبوت ذاته، كما يقال: فلان أمير في بخارى وسمرقند،[3] ويراد به أن إمارته وسلطنته فيهما لا ذاته. كذا ذكره[4] المصنف رحمه الله.[5]

وقيل: معناه هو[6] المستحق للعبادة في السماء، وهو المستحق للعبادة في الأرض، لا مستحق لها غيره لا في السماء، ولا في الأرض. وكان فيه إبطال قول القائلين بأن الملائكة في السماء بناته، والمسيح في الأرض ابنه، وإبطال قول عبدة الشمس والقمر والنجوم والأصنام،[7] فكان ذكر الظرف فيهما لنفي الآلهة التي كانت تعبد على زعم عبدتها[8] فيهما لا على معنى الاستقرار. إلى هذا أشار في *التيسير*[9] و*الكشاف*.[10]

[وقوله:] {ولا يناقض[11] حجة الله تعالى[12] العقل}

وقوله: {ولا يناقض}[13] بالنصب بالعطف[14] على قوله: **{لئلا يتمكن التناقض}**[15] يعني يجب حمل هذه الآيات التي ذكروها على ما يليق بالربوبية، وأن لا تجرى على ظواهرها التي تقتضي

---

[1] سورة الزخرف، ٨٤/٤٣.

[2] ع: الالوهية.

[3] ع ج- سمرقند، صح هـ

[4] ط: ذكر.

[5] ع - رحمه الله. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٧/١، ١٨٥.

[6] جميع النسخ: وهو.

[7] انظر: *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٤٣٧ظ-٤٣٨و.

[8] ع: عبدتهما.

[9] ع ج: التفسير. انظر: *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٤٣٧ظ-٤٣٨و.

[10] انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٢٦٧/٤.

[11] ع: ولا تناقض.

[12] ع ج – تعالى.

[13] ع: ولا تناقض.

[14] ط: للعطف.

[15] ج: للتناقض.

المكان[١] على زعمهم وأن لا يناقض[٢] موجب ذلك الظاهر موجب العقل. فإن ظاهر تلك الآيات يوجب التمكن على ما زعموا، والعقل يوجب عدم التمكن، لأن في التمكن التحري. وقد أثبت بالدلائل القطعية عدم التجزي فثبت عدم التمكن[٣] ضرورة.

ثم الآية والعقل كل منهما حجة من حجج الله تعالى. فلما[٤] عملنا بظاهر تلك الآيات لزم التناقض بموجب العقل. فلذلك أولنا تلك الآيات وصرفنا عن ظواهرها إلى ما يليق بالربوبية، لئلا يلزم التناقض في حجج الله تعالى، لما أن التناقض في الحجج من أمارات الجهل، والله تعالى منزه عن الجهل، فلزم علينا دفع التناقض الظاهري[٥] بالتأويل والصرف إلى ما يليق بالربوبية.

[وقوله:] {إذ في هذه الآية نفي المماثلة}

فإن قيل: ليس فيها نفي[٦] المثل، بل فيها إثبات المثل، ونفي مثل المثل،[٧] لأن كاف التشبيه دخل على المثل، وهو يقتضي ثبوت المثل، كما لو قلت: ليس كولد زيد غلام.

قلنا: الجواب عنه يجيئ بُعَيد هذا، **[قوله:] {وهذه الآية محكمة، لا تحتمل تأويلا}** والإشارة راجعة إلى قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾.[٨]

فإن قلت: كيف ادعى أن **{هذه الآية محكمة، لا تحتمل تأويلا}**، مع أن العلماء اختلفوا في تأويلها على الأقوال الثلاثة:[٩] بعضهم جعل الكاف زائدة، أي ليس مثله شيء؛ وبعضهم جعل المثل

---

[١] ط – المكان.
[٢] ع: تناقض
[٣] ع ج - لان في التمكن التحري وقد اثبت بالدلائل القطعية عدم التحري فثبت عدم التمكن ضرورة؛ ع، صح هـ.
[٤] ع هـ: فلما. ج؛ فلو.
[٥] ج: الظاهر.
[٦] ج - نفي، صح هـ
[٧] ع ج - ونفي مثل المثل؛ ع، صخ هـ
[٨] سورة الشورى، ١١/٤٢.
[٩] ع ج: الثلثة.

زائدا،[1] أي ليس كهو شيء؛ وبعضهم جعل كلا منهما على قراره ولم يقل بزيادة شيء منهما؟

قلت: كون الآية محكمة[2] في نفي المثل له، لما أن المراد من هذه الآية، نفي المماثلة لله تعالى، لا خلاف لأحد فيه. **[٤٤ظ]/** وأصحاب هذه الأقوال الثلاثة[3] مجمعون على أن هذه الآية واردة في نفي المماثلة، فكانت محكمة لا تحتمل تأويلا، أي تأويلا آخر غير نفي المماثلة. ثم اختلاف الأقوال بعد ذلك فيها في شيء آخر، وهو لا يضر كون الآية محكمة في نفي المماثلة.

وقال في *الكشاف*: "قالوا:[4] مثلك لا يبخل، فنفوا[5] البخل عن مثله، وهم يريدون نفيه عن ذاته،[6] قصدوا[7] المبالغة[8] في ذلك، فسلكوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نفوه عمن يسد مسده [وعمن هو على أخص أوصافه]،[9] فقد نفوه عنه."[10] "فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله: "ليس كالله شيء" وبين قوله: "ليس كمثله شيء" إلا[11] تغطيه الكناية من فائدتها، كأنهما[12] عبارتان معتقبتان على معنى واحد، وهو نفي المماثلة عن ذاته. ونحوه قوله تعالى:[13] ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾،[14] فإن معناه بل هو جواد من غير تصور يد ولا بسط لها."[15] ثم قال:

---

[1] ج: زائدة.

[2] ع ج – محكمة؛ ع، صح هـ

[3] ع ج: الثلثة.

[4] ع ج – قالوا؛ ع، صح هـ.

[5] ع ج: فنفووا.

[6] ع ط ج - عن ذاته؛ ج، صح هـ.

[7] ع ج: قصدا.

[8] ع ج: للمبالغة.

[9] التصحيح من *الكشاف* للزمخشري، ٢١٢/٤.

[10] ع ج - فقد نفوه عنه، صح هـ. *الكشاف* للزمخشري، ٢١٢/٤.

[11] ط + ما

[12] ج – وكأنهما، صح هـ.

[13] ط – تعالى.

[14] سورة المائدة، ٦٤/٥.

[15] *الكشاف* للزمخشري، ٢١٣/٤.

"ولك[1] أن تزعم أن كلمة التشبيه كررت للتأكيد، كما كررها من قال: "وصاليات ككما[2] يُؤثفين."[3]

ومَن قال:[4] "فأصبحت مثل ﴿كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾."[5] وقوله: يؤثفين من أَثْفَيْت القدر أي جعلت لها أثافي، أراد يثفين، فأخرجه على الأصل، وفي التيسير[6] قال الزجاج:[7] "الكاف زائدة مؤكدة،"[8] وقال القتبي:[9] المثل صلة، معناه ليس كهو، وهو[10] كما يقول الرجل لا يقال: هذا كمثلي، أي لي،[11] وهو وجه، لأنه لو حمل على ظاهره ونفي التشبيه عن مثله لا عنه، كان في تصحيحه إبطاله، لأنه لو كان له مثل كان لمثله مثل، وهو هو فلم يصح نفي التشبيه، فدل على[12] أنه لحقيقة نفي المثل عنه.

وذكر الإمام نور الدين الصابوني رحمه الله في *الكفاية*، بعد[13] ما ذكرنا من القول بزيادة كاف التشبيه أو المثل: "والمحققون من أهل السنة ممن[14] لم يجوز أن يكون في كلام الله حرف زائد

---

[1] جميع النسخ: ذلك. والتصحيح من *الكشاف* للزمخشري، ٢١٣/٤.

[2] ع: لكما.

[3] "وغير ود جازل أو ودين وصاليات ككما يؤثفين" *الكشاف* للزمخشري، ٢١٣/٤.

[4] ط + قال.

[5] سورة الفيل، ٥/١٠٥. *الكشاف* للزمخشري، ٢١٢/٤-٢١٤.

[6] ع ج: التفسير.

[7] هو أبو إسحاق، ابراهيم بن سري بن سهل الزجاج البغدادي، (ت ٣١١هـ/٩٢٣م). النحوي اللغوي المفسر. من مصنفاته: *معاني القرآن وإعرابه*، *وتفسير أسماء الله الحسنى*. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٦٦؛ *ووفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤٩/١؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٦٠/١٤؛ Brockelmann, *GAL*, I, 111-112 Suppl., I, 170-172

[8] قال الزجاج في تفسير ليس كمثل شيء: "هذه الكاف مؤكدة، والمعنى ليس مثله شيء، ولا يجوز أن يقال: المعنى مثل مثله شيء، لأن من قال هذا فقد أثبت المثل لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا." انظر:*معاني القرآن* للزجاج، ٣٩٥/٤.

[9] القتبي نسبة لابن قتيبة، هو أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م). كان عالما باللغة والنحو وغريب القرآن ومعانيه والشعر والفقه. من مصنفاته: *تأويل مشكل القرآن*، *وغريب القرآن*، *وعيون الأخبار*، *والإختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة*. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٨٥-٨٦؛ *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤٢/٣-٤٣؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٩٦/١٣-٣٠١؛ Brockelmann, *GAL*, I, 120-123 Suppl., I, 184-187.

[10] ع ج – وهو.

[11] قال ابن قتيبة في كتابه غريب القرآن (ص ٣٩١) في تفسير قوله:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ "أي ليس كَهُو شيء. والعرب تُقيم المِثل مُقام النفس، فتقول: مثلي لا يقال له هذا؛ أي أنا لا يقال لي."

[12] ط – على.

[13] ط + ما ذكر.

[14] ج: من.

خاليا عن معنى يختص به. فقالوا نفي المشابهة بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١] أبلغ من نفيه بقوله: ليس مثله شيء. فإن المثل المطلق للشيء من يساويه في جميع أوصافه. فأما[٢] من يساويه في بعض أوصافه دون البعض، فليس بمثل له مطلقا، بل هو كالمثل له.[٣] فإن زيدا إذا ساوى عمرا في الطول ليس هو مثلا لعمرو مطلقا، بل مقيدا بالطول فحسب. ومن المعلوم أن أحدا من الخلائق لم يتجاسر على إثبات المثل المطلق لله تعالى لا من المشركين ولا من أهل الكتاب، بل من[٤] أثبت لله شريكا ووصفه ببعض صفات الألوهية، ادعى أنه كالمثل له، يعني يساويه في بعض صفات الألوهية. فبين الله تعالى بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٥] أنه كما لا يجوز أن يكون شيء ما مثله، على معنى أنه يساويه من جميع الوجوه،"[٦] أي بإجماع كل الخلائق من المشركين وغيرهم، "لا يجوز أيضا[٧] أن يكون شيء ما كمثله على معنى أنه[٨] يساويه من وجه دون وجه."[٩] فكان فيه رد لزعم المشركين.

[٤٥و]/ [وقوله:] {وما تعلق[١٠] به الخصوص من الآيات متشابهة محتملة لوجوه كثيرة} وهي الآيات التي ذكرها من قوله[١١] ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾،[١٢] والآيتان[١٣] بعدها **{غير ممكنة الحمل[١٤] على ظواهرها على ما قررنا}** وهو ما ذكر من قوله من لزوم المحال.

---

[١] سورة الشورى، ١١/٤٢.

[٢] ع ج: فإن.

[٣] ج – له.

[٤] ج – من.

[٥] سورة الشورى، ١١/٤٢.

[٦] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ١٤٣-١٤٤.

[٧] ع ج – أيضا؛ ع، صح هـ.

[٨] ع ج – أنه؛ ع، صح هـ.

[٩] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ١٤٣-١٤٤.

[١٠] جميع النسخ: تعلقت.

[١١] ط + تعالى.

[١٢] سورة طه، ٥/٢٠.

[١٣] هذان الآيتان يذكران في *التمهيد* : ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاء أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ (سورة الملك، ١٦/٦٧)؛ ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ (سورة الزخرف، ٨٤/٤٣).

[١٤] ج: للحمل.

[وقوله:] {فإما أن[1] **نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها على ما هو اختيار كثير من كبراء الأئمة}** وهو طريق سلفنا الصالح.

[وقوله:] {وإما أن نصرف إلى وجه من التأويل} وهو طريق المحققين من المتأخرين. وليس[2] لأحد الفريقين أن[3] ينكر على الآخر مذهبه، بل نقول كما قال بعض الائمة حين سئل[4] عن كلا الطريقين: "طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أحكم." يعني[5] التسليم أسلم للعوام التي[6] لا تحتمل[7] عقولهم دقائق الكلام، حتى لو سألوا عن هذه الآيات والأخبار المتشابهة وتكلفوا في طلب تأويلها زجروا عنها، كما فعل مالك بن أنس[8] حين سئل عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾،[9] فقال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.[10]

[وقوله:] {ورفع الأيدي الى السماء[11] **عند الدعاء تعبد محض}** هذا جواب عما تعلق به[12] غلاة الروافض واليهود والكرامية وجميع المجسمة[13] في أن الله[14] مستقر على العرش.[15] وقالوا: ألا

---

[1] ع: لن.

[2] ج – وليس.

[3] ع: لن.

[4] ج: سئلوا.

[5] ج: ويعني.

[6] ج: الذين.

[7] ج - ويعني التسليم أسلم للعوام الذين لا تحتمل، صح ه.

[8] ط: رحمه الله.   هو أبو عبد الله، مالك بن أنس بن مالك أبي عامر الأصبحي اليمني، (ت ١٧٩هـ/٧٩٥م). المجتهد المحدث. من مصنفاته: *الموطأ*.   انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ٤٩٨؛ *والفهرست* لابن منظور، ص ٢٥١؛ *ووفيات الأعيان* لابن خلكان، ١٣٥/٤-١٣٧؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤٨/٨.

[9] سورة طه، ٥/٢٠.

[10] انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٩١/١.

[11] ع ج – الى السماء.

[12] ط + به.

[13] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٦/١.

[14] ط + تعالى.

[15] فإنهم يقولون:إنه تعالى على العرش، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة عليهم السلام، المحفوف بهم، على ما قال تعالى ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾. (سورة الحاقة، ١٧/٦٩).   انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٦/١ .

يرى أن الناس عند سؤالهم الحاجات واشتغالهم بالدعاء والمناجاة[١] يرمون أبصارهم،[٢] ويرفعون أيديهم إلى جهة العلو.

وكذلك قوله:[٣] ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾،[٤] وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾،[٥] والإنزال هو الإرسال من الأعلى إلى الأسفل. فأجاب المصنف رحمه الله عن هذه الأسئلة:[٦]

أما تعلقهم برفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء فباطل، إذ ليس فيه دليل على كونه تعالى في تلك الجهة. هذا كما أنهم أمروا بالتوجه في الصلاة إلى الكعبة، وليس هو في الكعبة.[٧] "وكذا المتحري يصلي إلى المشرق واليمن والشام، وليس هو تعالى في هذه الجهات."[٨] "ويحتمل أنه تعالى أمر بالتوجه إلى هذه الجهات المختلفة عند اختلاف الأحوال ليندفع وهم[٩] تحيزه[١٠] في جهة، ويصير ذلك دليلا لمن عرفه أنه ليس بجهة منا. وقيل: إن العرش جعل قبلة للقلوب عند الدعاء، كما جعلت الكعبة قبلة للأبدان في حالة الصلاة."[١١]

وقيل: المعنى في ذلك أن الخزائن أرزاق العباد أودعت في السماوات، قال[١٢] تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾.[١٣] والإنسان مجبول على الميل إلى التوجه **[٤٥ظ]**/ إلى جهة يتوقع منها

---

[١] ع ج: المناجات.

[٢] ط: بابصارهم.

[٣] ط + تعالى.

[٤] سورة الأنعام، ١٨/٦، ٦١.

[٥] سورة يوسف، ٢/١٢؛ سورة الدخان، ٣/٤٤؛ سورة القدر، ١/٩٧.

[٦] ج هـ: بقوله.

[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٨١/١.

[٨] *تبصرة الادلة* للنسفي، ١٨١/١.

[٩] ع ج – وهم؛ ع، صح هـ.

[١٠] جميع النسخ: مُجيزة. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٨٢/١.

[١١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٨١/١-١٨٢.

[١٢] ج + الله.

[١٣] سورة الذاريات، ٢٢/٥١.

حصول مقصوده كالسلطان، إذا وعد لعسكره الخِلع والأرزاق يميلون إلى التوجه إلى جانب الخزائن، وإن تيقنوا أن السلطان ليس في الخزائن.

وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[١] فلا يجوز أن يصرف تأويله إلى الفوقية من حيث الجهة، فإنه لا يوجب المدح. ألا يرى أن الحارس فوق السلطان من حيث الصورة ولم يوجب[٢] ذلك تفضيله، بل السلطان فوقه من حيث الرتبة، فكذا هنا.

وأما استعمال لفظ[٣] الإنزال والتنزيل فمنصرف إلى الآتي بالقرآن، فأما[٤] القرآن فلا يوصف[٥] بالانتقال[٦] من مكان إلى مكان، والآتي به، وهو جبريل عليه السلام، كان ينزل من جهة العلو لما أن مقامه كان بتلك الجهة.

[وقوله:] {ولا يقال نفيه عن الجهات الست إخبار عن عدمه، لأن النفي عن الجهات} إلى آخره.

وقوله: {لأن النفي عن الجهات} جواب لقوله: **{ولا يقال}** وتفسير الجواب هو أن نفي الشيء عن الجهات الست إنما يكون إخبارا عن عدمه، إذا كان ذلك الشيء مما يحتمل الجهة. وأما[٧] إذا كان شيئا هو لا يحتمل الجهة، فنفي ذلك الشيء عن الجهات الست[٨] لا يكون إخبارا عن عدمه، وهذا أصل مطرِد في حق الشاهد والغائب.

---

[١] سورة الأنعام، ١٨/٦، ٦١.

[٢] ع: توجب.

[٣] ع ج: لفظة.

[٤] ط: وأما.

[٥] ج + بالنقل أو.

[٦] ع – بالانتقال، صح هـ؛ ج + او بالنزول .

[٧] ج: فأما.

[٨] ط + الست.

ألا يرى أنك لو نفيت العرض عن جميع جهات الجوهر لا يكون ذلك إخبارا عن عدم العرض. فإنك لو قلت: العرض فوق الجوهر لكان للعرض مكان سوى الجوهر، فحينئذ لم يكن العرض قائما بالجوهر، وهو خلاف الإجماع. ولو قلت: إنه متصل بالجوهر فوقه لَاخليت الجوانب الأخر عن العرض. وهو أيضا لا يصح لما أن في[١] كل جزء من أجزاء الجسم من الأجزاء التحتية أو[٢] الفوقية أو الجوانب الأُخر أو الأجزاء المتداخلة ليست[٣] بخالية عن العرض. علم بهذا أن الشيئين يوجدان في الشاهد،[٤] ولو نفيت[٥] كل واحد منهما من الجهات الست بالنسبة إلى الآخر لم يكن ذلك نفيا عن وجوده، وإنما كان ذلك لما قلنا: **{إن النفي عن الجهات الست إنما يكون إخبارا عن عدمه}** أن لو كان ذلك الشيء لكان في جهة من الآخر كما في الجوهرين.

وقد بينا أن الله تعالى منزه عن كونه جوهرا، فلا يكون قابلا للجهة، والذي لا يقبل الجهة لم يكن نفيه عن الجهات الست إخبارا عن عدمه. ثم أوضح هذا الأصل في نفي شخصٍ واحد من الجهات الست [بقوله:] **{لأن من نفى نفسه عن الجهات السّتّ لا يكون ذلك إخبارا عن عدمه}** يعني أن من نفى نفسه عن الجهات الست بالنسبة إلى نفسه لا يكون ذلك إخبارا[٦] عن عدمه، كما قلنا ذلك في العرض بالنسبة إلى الجوهر. عُلم بهذا أن الذي لا يحتمل الجهة لا يكون نفيه عن الجهات السّتّ إخبارا عن عدمه، سواء كان ذلك بالنسبة إلى نفسه، كمن نفى نفسه عن الجهات

---

[١] ط – في.
[٢] ع: و.
[٣] ع ج: ليس.
[٤] ط: في الشاهد يوجدان.
[٥] ط – و.
[٦] ج هـ: بلغت المطالعة

الست أو بالنسبة [٤٦و]/ إلى غيره، كما في[١] نفي العرض عن الجهات الست[٢] بالنسبة إلى الجوهر، على ما ذكرنا.

فإن قلت: لو قال قائل إنما يصح تصوير مسألة نفي الشيء عن الجهات الست في الشيئين بنسبة كل واحد منهما إلى الآخر، لا في الشيء الواحد بالنسبة إلى نفسه، فحينئذ لا يرد علينا **قوله: {لأن من نفى نفسه عن الجهات الست لا يكون ذلك إخبارا عن عدمه}**، لأن من له أدنى لب حين سمع قولهم: "فلان له جهة من الجهات"، إنما يُفهم منه كونه ذا جهة بالنسبة إلى غيره، لا بالنسبة إلى نفسه. وكذلك لا يَرد علينا العرض بالنسبة إلى الجوهر، لأن كلامنا في الموجودين، كل واحد منهما[٣] قائم بنفسه ولا قيام للعرض بنفسه، بل يوجد هو حيث يوجد الجوهر، فحينئذ كان هو بمعنى في[٤] نفس الجوهر. وقد ذكرنا أن الجوهر بالنسبة إلى نفسه، لم يصح تصوير الجهة له، لأن الجهة إنما تكون بين الشيئين. ما جوابنا عنه؟

قلت: جوابنا عنه هو أن نقول له بهذا الذي ذكرتَ صححت قولنا، لا أن نقضته فصار قولك حجة عليك لا لك، وبقيت تحت مثل المضروب بذاك، أو كنا وقول نفح.[٥] وهذا لأنا قلنا: إن نفي الشيء عن الجهات الست إنما يكون إخبارا عن عدمه أن لو كان هو، لكان في جهة من الآخر، وما لا، فلا يعنى أن الذي لا يقبل الجهة لا يكون نفيه عن الجهات الست إخبارا عن عدمه. ثم العرض غير قابل للجهة. وكذلك الجوهر الواحد بالنسبة إلى نفسه غير قابل للجهة، فلذلك لم يكن نفي كل واحد منهما عن الجهات الست إخبارا عن عدمه، وكذلك الله تعالى منزه عن الجهة،[٦] وغير

---

[١] ج: كمن.
[٢] ج: أو بالنسبة إلى غيره كمن نفى العرض عن الجهات الست، صح ه.
[٣] ع ج – منهما.
[٤] ط – في.
[٥] ع ج - وبقيت تحت مثل المضروب، بذاك أو كنا وقول نفح، ع، صح ه.
[٦] ع – الجهة، صح ه.

قابل لها، فلا يكون نفيه عن الجهات الست إخبارا عن عدمه. غير أن عدم قبول الجهة في العرض والشيء الواحد بالنسبة إلى نفسه للمعنى الذي ذكرت.

وأما في حق الله تعالى فعدم قبول الجهة باعتبار أن الجهة من أمارات الحدث، لما أن في القول[١] به دخولا تحت تخصيص مخصِص[٢] أو قبول الجهة من صفات الأجسام، والله تعالى منزه عنها، فلا يكون نفيه عن الجهات الست إخبارا عن عدمه.

ثم بهذا الذي ذكرنا أن الله تعالى منزه عن صفات الأجسام، وأثبتنا[٣] ذلك بالدلائل القاطعة تنقطع جميع شبهاتهم منها قولهم: إنه موجود قائم بنفسه، والعالم موجود أيضا قائم بنفسه ولن يعقل القائمان بأنفسهما إلا وأحدهما في جهة من صاحبه.[٤]

قلنا: هذا باطل في حق الله تعالى، لأن ذلك إنما يصح في الذي يقبل الجهة، والله تعالى منزه عن الجهة، لأن ذلك من أمارات الحدث لما ذكرنا. ولأنا نقول الموجودان القائمان بالذات كل واحد منهما في الشاهد يجوز أن يكون فوق صاحبه، والآخر تحته، أتجوزون هذا في الغائب؟

فإن قالوا: نعم، تركوا مذهبهم، فإنهم لا يجوزون أن يكون الباري تحت العالم. وإن قالوا: لا. أبطلوا دليلهم، وهو الاستدلال بالشاهد. فإن قالوا: **[٤٦ظ]**/ إنما لم نجوز هذا في الغائب، لأن جهة تحت، جهة ذم ونقيصة، والباري عز وعلا منزه عن النقائص.[٥]

---

[١] ع ج – في، ع، صح هـ: ج: للقول.

[٢] ط: المخصص.

[٣] ج – و.

[٤] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٧/١.

[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٦٨/١.

قلنا: إذا أثبتم[١] التفرقة بين الشاهد والغائب عند وجود دليل التفرقة لم قلتم إن دليل التفرقة لم يوجد[٢] فيما نحن فيه؟ بل وجد لِما مر أنه يوجب الحدوث، وهو ممتنع على الغائب واجب على الشاهد.[٣]

"ثم نقول لهم: كون جهة تحت جهة ذم ونقيصة[٤] غير مسلم؛ لما ذكرنا أن الحارس قد يكون على السطح، والأمير في الدار، والطليعة على ما ارتفع من الأماكن والسلطان فيما انهبط من الأمكنة.

ثم نقول لهم:[٥] كل قائم بالذات في الشاهد جوهر، وكل جوهر[٦] قائم بالذات، أفتستدلون بذلك[٧] على أن الغائب جوهر؟

فإن قالوا: نعم، فقد تركوا مذهبهم ووافقوا النصارى. وإن قالوا: لا، نقضوا دليلهم، وهو الاستدلال بالشاهد."[٨]

ومنها قولهم: "إنه تعالى كان ولا عالم، ثم خلقه. أخلقه في ذاته أم خارج ذاته؟ وكيف ما كان فقد تحققت الجهة؟ فنقول: إن هذا شيء بنيتم على ما تضمرون من عقيدتكم الفاسدة، أنه تعالى متبعض متجزئ. وإن كنتم تتبرؤون منه عند قيام الدلالة على بطلان تلك المقالة،"[٩] لأن هذا الذي تقولونه دليل على الإقرار منكم بما تسرون في أنفسكم من القول بالتجزي وترك التوحيد. لأن شغل

---

[١] ع: أتيتم.
[٢] ط – لم يوجد.
[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٧٤/١.
[٤] ع ج - ونقيضة.
[٥] ع ج – لهم.
[٦] ج - وكل جوهر، صح هـ.
[٧] ع ج – بذلك؛ ع، صح هـ.
[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٧٤/١-١٧٥.
[٩] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٧٦/١.

جميع العرش مع عظمته لن يكون إلا بمتبعض متجزئ على ما قررنا. وكذلك[١] القول بالداخل[٢] والخارج لن يكون إلا لما هو متبعض متجزئ، بل هو من خاصية الأعيان. ألا يرى أن العرض[٣] القائم بالجوهر ليس بداخل فيه ولا خارج منه،[٤] ثبت أنه غير محال في الموجودين فكان هو من صفات الأعيان. وأنتم ساعدتمونا على أن الله تعالى[٥] منزه عن كونه عينا، فلا يلزم عليه حينئذ مع كونه موجودا ما يلزم في الأعيان. وهذا هو الجواب عن قولهم: إن الله تعالى لما كان موجودا إما أن يكون مماسا للعالم أو مباينا عنه. وأيهما كان ففيه إثبات الجهة؟

قلنا: إن ما ذكرتم من وصف الجسم، وقد قامت الدلالة على بطلان كونه جسما. ألا يرى أن العرض لا يوصف بكونه مماسا للجوهر ولا مباينا عنه. ولأن هذا كله من لواحق التبعض والتجزي والتناهي، وهي كلها محال على القديم تعالى، فلا تثبت الجهة في حقه لذلك.[٦]

فإن قيل: وجود شيء ليس بجسم ولا جوهر[٧] ولا عرض ولا في جهة ولا في مكان ولا في زمان لا يدخل تحت الوهم ولا يتصور في الذهن فلا يمكن إثباته.

قلنا: الوهم من نتائج الحس، فما هو محسوس يدخل تحت الوهم وما ليس بمحسوس لا يدخل تحت الوهم، وثبوت الصانع معقول غير محسوس، ويجوز أن يكون الشيء معقولا ولا يكون محسوسا ولا يدخل تحت الوهم. ففي الشاهد له وجود كالعقل في الآدمي[٨] ونحوه. فإن العقل والروح والبصر والشم [٤٧و]/ والسمع والذوق موجودة في الآدمي يقينا على وجه لن يشك أحد في

---

[١] ع: وكذا.
[٢] ج: الداخل.
[٣] ع ج: العارض.
[٤] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٧٦/١.
[٥] ج – تعالى.
[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٧٧/١.
[٧] ج - ولا جوهر.
[٨] ع ج - في الآدمي.

وجودها لثبوت آثارها. والأوهام عن الإحاطة بمائيتها[١] قاصرة بخروجها[٢] عن الحواس المدركة صور[٣] محسوساتها. وكانت هذه كذلك، ليصير ذلك حجة على كل[٤] من أنكر الصانع مع ظهور الآيات الدالة عليه بخروجه[٥] عن التصور في الوهم.[٦] والجملة في ذلك أن الدلائل القطعية قد دلت على ثبوت الصانع وقدمه على ما مر. وقد دلت الدلالة[٧] القطعية أيضا[٨] على كونه مخالفا للحوادث، فيجب إثباته على الوصف الذي اقتضته الأدلة[٩] القطعية، وإن لم يدخل[١٠] ذلك الموصوف في الوهم لشهادة نوعي[١١] الدلالة على ذلك الوجه، كما قلنا بوجود الروح والعقل والسمع والبصر لثبوت آثارها قطعا مع عدم إحساسنا صورها. وكان هذا نظير ما يجيئ في فصل خلق أفعال العباد فيما أجبنا عما تعلق به المعتزلة بقولهم إن وجود فعل العبد إذا كان بالله تعالى وليس وراء الوجود معنى يعقل ليتعلق بقدرة الخلق،[١٢] فحينئذ لا يتصور وجودُه بعد ذلك أن يكون بكسب العبد.

قلنا: مجموع ما ذكرنا من الدليلين إن العبد له فعل وليست[١٣] له قدرة[١٤] التخليق يبطل هذا الكلام. ولا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان الجهة التي يتعلق بها قدرة العبد، بل بنا الحاجةُ إلى إثبات أنه ليس بمجبور وأنه فاعل عن اختيار،[١٥] وأنه ليس بمخترع. وقد فرغنا عن ذلك كله إلى

---

[١] ج: بتمامها.
[٢] ط: لخروجها.
[٣] ج: صورة.
[٤] ع ج – كل، صح هـ.
[٥] ط: لخروجه.
[٦] ع ج – في الوهم؛ ع، صح هـ؛ ط + في الوهم.
[٧] ج: الأدلة.
[٨] ط + أيضا.
[٩] ع هـ: الدلالة.
[١٠] ج: لم يكن.
[١١] ع ج: نوع.
[١٢] جميع النسخ + يعني.
[١٣] ج: ليس.
[١٤] ع ج: قدر.
[١٥] ج: إختياره.

آخره فكذا هنا ليس بنا حاجة إلى بيان أن الله تعالى إذا لم يكن جوهرا ولا عرضا ولا في جهة ولا في مكان ولا في زمان كيف يكون هو، لأن الله تعالى منزه عن الكيفية، بل علينا الإذعان بموجب الأدلة القطعية، وقد قامت الأدلة القطعية على أن الله تعالى موجود، وأنه منزه عن صفات المخلوقين من الجوهرية والعرضية إلى آخرها، فكان هو كذلك. لأن تخلف الأدلة القطعية عن موجبها غير جائز والتخلف ههنا عما تقتضيه بأن[١] يكون كذا وكذا من قبيل ما أحسسناه[٢] أمر جائز. وكون ما ذكرنا[٣] في مسألة خلق أفعال العباد نظير مسألتنا هذه، من حيث أنه يجب علينا اتباع الدليل[٤] في الصورتين، وإن لم يكن ذلك المدلول من قبيل ما أحسسناه.[٥] *والله الموفق*.

---

[١] ع - لأن تخلف الأدلة القطعية عن موجبها غيرُ جائز والتخلف ههنا عما تقتضيه بأن، صح هـ.

[٢] ع هـ: أحسبناه.

[٣] ع ج: ذكر.

[٤] ع هـ: الاتباع للدليل.

[٥] ع هـ: أحسبناه.

[الصفات الإيجابية/الثبوتية]

١. فصل

في إثبات الصفات

قدم الصفات السلبية على الصفات الإيجابية،[١] كما فعل كذلك في كلمة الشهادة، حيث قدم نفي الإلهية على الوحدانية، لأن الأهم هو نفي الإلهية لأن الناس كلهم سوى الدهرية لعنهم الله، معترفون بوجود الله تعالى. غير أن بعض الضلال أشرك غيره به جهلا به وعنادا[٢] للدليل الواضح والبرهان اللائح. وما ذكره قبل هذا بأن للعالم محدِثا، وأنه واحد قديم كان ذلك لاقتضاء ذكر حدث العالم إياه على ذلك الوجه.

[وقوله: {ثم لا شك أن صانع العالم حي، عالم قادر سميع بصير لما أن حصول هذا العالم البديع نظمه}]

وقوله: {لما أن حصول هذا العالم} تعليل لقوله: **{لا شك}**.

---

[١] أي الصفات الثبوتية.

[٢] ج هـ: بلغت المطالعة.

[٤٧ظ]/ وقوله: {البديع نظمه} بمعنى اسم المفعول أي المبدع تركيبه، لأن البديع هنا صفة للعالم فكان بمعنى اسم المفعول بخلاف قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾،[١] فان هناك البديع بمعنى اسم الفاعل، أي مبدع السموات والأرض، أي خالقهما ابتداء من غير مثال سبق[٢] قبله.

[وقوله:] {المؤنق صورته} *خوش آينه صورت وى*[٣] من الأنق، وهو الفرح والسرور، وشيء[٤] أنيق[٥] أي حسن معجب.[٦]

[وقوله:] [في بدائه العقول] البدائه، بالهاء جمع البديهة، وهي مأخوذة من البداهة، وهي[٧] أول جري الفرس.

وقوله: {في بدائه العقول} أي في أوائلها أي يدرك هذا الذي ذكرته بأول نظر وتأمل من غير احتياج إلى زيادة تأمل.

[وقوله: {حتى أن من توقع}] التوقع چشم *داشتن*.[٨] وذكر الأوصاف في **قوله: {نسج ديباج منقش أو بناء قصر عال أو تحصيل صورة بديعة}** للمبالغة وزيادة التهويل في تسفيه من جوز وجود ذلك من الموات،[٩] وإلا لم يكن محتاجا إلى ذكر هذه الأوصاف. فإن نفس النسج والبناء لا

---

[١] سورة البقرة، ١١٧/٢؛ سورة الأنعام، ١٠١/٦.

[٢] ع ج ط – عليه، ع، صح هـ.

[٣] أي حسن صورته.

[٤] ط – و.

[٥] ج: أينق.

[٦] ج - معجب.

[٧] ط: وهو.

[٨] *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٨١٩. أي ارتقب وقوعه.

[٩] ع هـ: أموات.

يتصور منه فكيف نسج الديباج المنقش وبناء القصر العالي. **[وقوله: بأول وهلة]** "يقال: لقيته أول وهلة، أي أول كل[1] شيء،"[2] كذا في *الصحاح*.

[وقوله:] ولأنه لو لم يكن موصوفا بما بينا لكان موصوفا بأضدادها من الموت[3] والعجز إلى آخره.

فإن قيل: إنما يصح هذا إذا لم يكن بينهما واسطة، والواسطة بينهما ثابتة، فإن الجمادات كلها من الحيطان والأحجار والمياه[4] غير موصوفة، لا بهذه الصفة، ولا بأضداد هذه الصفات.

قلنا: الكلام في الموصوف بأنه حي عالم قادر، إما بالنص الناطق بهذه الصفات، أو بدلالة المفعولات على ثبوت هذه الصفات أو لمساعدة الخصوم بأنه حي عالم قادر. ثم كل من وصف بهذه الصفات[5] لو خلا عن[6] هذه الصفات كان هو موصوفا بأضداد هذه الصفات لا محالة.

فإن قيل: الكلام في مساعدة الخصم فإن الخصم[7] لو كان من القرامطة ومن تابعهم حيث لا يطلقون على الله اسم الحي والعالم والقادر على ما مر في فصل إبطال التشبيه، ما جوابنا عنه؟

قلنا: جوابنا عنه أيضا قد مر في ذلك الفصل، وهو أنا لَما أثبتنا بالدليل القطعي: أن الله تعالى قديم كان هو موصوفا بصفات الكمال ومن صفات الكمال ثبوت هذه الصفات، لا أضدادها، فلذلك ثبتت هذه الصفات دون[8] أضدادها. *والله الموفق*.

---

[1] ط – كل.

[2] *الصحاح* للجوهري، «وهل» ١٨٤٥/٥.

[3] ط – الموت، صح هـ.

[4] ع ج - المياه.

[5] ع ج - الصفات.

[6] ج ع: عنه.

[7] ع - الخصم فإن الخصم، صح هـ؛ ج: الخصوم فمن الخصم.

[8] ط – دون؛ ط: لا.

وقوله: {وكانت المعتزلة بإنكارهم هذه الصفات}[١] إلى آخره. إعلم أن الناس اختلفوا في تسمية هذه الطائفة معتزلة.[٢] قال صاحب المقتبس[٣] في فصل المذكر والمؤنث من المقتبس[٤] بعد ذكر البصرية[٥] والمروانية وغيرهما. "ومن ذلك قولنا: المعتزلة الفئة[٦] الناجية وهم عمرو[٧] بن عبيد[٨] وأصحابه[٩] لما اعتزلوا حلقة الحسن البصري[١٠] لأمرٍ،"[١١] سموا لذلك معتزلة. وذكر الإمام أبو جعفر السجزي رحمه الله في كتاب له مفرد في ذكر أهل الأهواء [٤٨و]/ والبدع، منهم القدرية فشعبها[١٢] اثنا عشر، فأولهم الأحمدية وثانيهم الثنوية، وثالثهم[١٣] الكيسانية،[١٤] ورابعهم المعتزلة، ويسمون أيضا المعطلة. فهم زعموا أن الله تعالى خلق الخير وقدره وشاءه ولم يخلق الشر ولم يقدره ولم

---

[١] ط – هذه الصفات.

[٢] ع ط: المعتزلة.

[٣] هو أبو عاصم فخر الدين علي بن عمر الفقيهي الإسفندري، (ت ٦٩٨ هـ/١٢٩٨ م). من مصنفاته: *المقتبس في توضيح ما التبس في شرح المفصل* للزمخشري. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، ص ١٧٧٦؛ هدية العارفين، ٧١٥/٥.

[٤] هو شرح على *المفصل* للزمخشري، يسمى "*كتاب المقتبس في توضيح ما التبس*" هو من مصنفات أبو عاصم الإسفندري. حققه سعد بن محمد بن عبدالله الرشيد، "من أول الكتاب حتى نهاية فصل حذف المفعول به" لنيل درجة الدكتوراة في جامعة الإسلامية، ١٤١٦ هـ- ١٩٩٦ م؛ وحققه مطيع الله بن عواض السلمي، "من أول باب مفعول فيه حتى نهاية باب ومن اصناف الاسم الخماسي" لنيل درجة الدكتوراة في جامعة أم القرى ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م. انظر: *الموصل في شرح المفصل* للسغناقي، ٣؛ و*كشف الظنون* لكاتب جلبي، ١٧٧٦؛ و*هدية العارفين* لإسماعيل باشا البغدادي، ٧١٥/٥.

[٥] هي مدرسة من مدارس النحو في العربي، من كبار نحاة البصرة: عبد الله بن إسحاق (ت ١١٧هـ/٧٣٥م)، والخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ/٧٩١م)، وسيبويه (ت ١٨٠هـ/٧٩٦م). انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٤٥-٦٩؛ *أخبار النحويين البصريين* للسِيرافي، ص ٣٣-٣٨، ٤٢-٤٥، ٥٤-٥٦.

[٦] ط: للفئة.

[٧] ط: عمر.

[٨] هو أبو عثمان، عمرو بن عبيد بن باب البصري المعتزلي، (ت ١٤٤هـ/٧٦١م). من كبير المعتزلة، وأولهم. انظر: الأنساب للسمعاني، ٣٣٨/٥-٣٣٩؛ ووفيات الأعيان لابن خلكان، ٤٦٠/٣-٤٦٢؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٠٤/٦-١٠٥؛ Brockelmann, *GAL* Suppl., I, 338; Sezgin, *GAS*, I, 597

[٩] هي فرقة من المعتزلة يقال لهم "العمرية" وهم أصحاب عمرو بن عبيد البصري. انظر: *الأنساب* للسمعاني، ٢٣٩/٤.

[١٠] ط – البصري. هو ابو سعيد، الحسن بن يسار البصري، (ت ١١٠هـ/٧٢٨م). امام التابعين. انظر: *المعارف* لابن قتيبة ، ص ٤٤٠-٤٤١؛ *ووفيات العيان* لان خلكان، ٦٩/٢-٧١؛ *وسير اعلام النبلاء* للذهبي، ٤٦٣/٤-٤٨٤.

[١١] *المقتبس* للإسفندري، ١٠٨٤/٣.

[١٢] ع ج: فتتبعها، ع؛ فشعبها، صح هـ.

[١٣] ج: والثالثهم.

[١٤] هي اسم مشتركة لغلاة الشيعة التي تدعي الإمامة لمحمد بن الحنفية. انظر *فرق الشيعة* للنوبختي، ص ٢٠-٣٧، ٤١-٤٧؛ و*مقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ١٨-٢٣؛ و*الفصل* لابن حزم، ٨٤/٤، ١٢٩، ١٣٧-١٤١؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٢٧/١، ١٤٩-١٥٣.

يشأه. فاعتزلوا الثنوية والكيسانية ثم اعتزلوا الأمة جملة، فسموا معتزلة لهذا المعنى، وهم أنكروا صفات الله[١] جملة إلى آخره.

وقوله[٢]: {ملتحقين بالمتجاهلة السوفسطائية} لأن السوفسطائية ينكرون الحقائق وهذا القول منهم إنكار للحقيقة،[٣] لأن اسم الفاعل مشتق من المصدر وقيام معنى المصدر حقيقة فيه.[٤] ألا يرى أن المتحرك اسم لذات قام به التحرك، والساكن اسم لذات قام به السكون. وكذا في سائر أسماء الفاعلين[٥] مع مصادرها هذه هي[٦] الحقيقة. فمن أقر بوجود اسم الفاعل المعنوي كالعالم، ثم أنكر قيام العلم به كان منكرا بحقيقة[٧] قوله عالم. لأن قولنا عالم إذا لم يكن على طريق العلم كان المراد منه قيام العلم به،[٨] ثم من أنكر قيام العلم به مع إقراره بأنه[٩] عالم، لا بطريق العَلَم كان منكرا بحقيقة قوله عالم،[١٠] وهو عين قول السوفسطائية.

وقوله:[١١] {أو[١٢] كان مناقضا في قوله: إنه عالم لا علم له} لأنه لما قال إنه عالم فقد[١٣] أقر أن له العلم، ثم بقوله لا علم له كان نافيا ما أثبته قبله، فكان مناقضا.

وقوله: {يحققه أن قولنا} الضمير البارز في يحققه يعود[١٤] إلى إثبات التناقض، واستدل

---

[١] ط: تعالى.

[٢] ع ج – قوله، صح هـ.

[٣] ع: وهذا القول منهم إنكار للحقيقة، صح هـ؛ ج: وهذا القول إنكارمنهم بالحقيقة .

[٤] ع ج – فيه، ع، صح هـ.

[٥] ع: القائمين.

[٦] ع ج: هذا هي.

[٧] ط: لحقيقة.

[٨] ج + كان منكرا بحقيقة قوله عالم لأن قولنا عالم إذا لم يكن على طريق العلم كان المراد منه قيام العلم به.

[٩] ع ج: بانه.

[١٠] ط – لأن قولنا عالم إذا لم يكن على طريق العلم كان المراد منه قيام العلم به ثم من أنكر قيام العلم به مع إقراره أنه عالم لا بطريق العَلَم كان منكرا لحقيقة قوله عالم، صح هـ.

[١١] ط – وقوله.

[١٢] ع ج – أو؛ ع، صح هـ.

[١٣] ج ط: قد.

[١٤] ط: راجع.

على إثبات التناقض في هذه النكتة بالضد، إذ بالضد تتبين الأشياء.[١] ووجه[٢] الاستدلال ظاهر هو: **{أن قولنا: هو عالم قادر إثبات للعلم[٣] والقدرة، لما أن قول من يقول ليس هو بعالم ولا قادر نفي للعلم[٤] والقدرة لا نفي للذات}**[٥] لأنه لو كان هذا[٦] منه نفيا للذات لا لنفي[٧] **بقوله: {ليس هو}** ولما احتاج إلى قوله بعالم. ولما ذكره عُلم أنه إنما ذكره لمعنى لا يحصل ذلك المعنى بمجرد قوله ليس هو. وليس ذلك المعنى في قوله "ليس هو بعالم،" إلا نفي العلم مع إبقاء الذات. ولما كان كذلك في طرف النفي، وهو نفي العلم، وجب أن يكون في طرف الإثبات على وزان ذلك إثباتا للعلم، وهذا استدلال بشهادة[٨] المعارف. ولأن الله تعالى لما اتصف بالعالِم بقوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا[٩] هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[١٠] ولمساعدة الخصوم إيانا في ذلك، وهو اسم مشتق من العلم، فعند الإطلاق على ذات الله تعالى لا يخلو إما أن يراد به ثبوت مأخذ الاشتقاق، وهو العلم أو لا يراد. فإن أريد فهو المطلوب، فكان نظير سائر الأسماء[١١] المشتقة من مصادرها كالمتحرك والساكن والأسود والأبيض. فإنها وضعت لإثبات المعاني التي تدل هذه الأسماء عليها، فكان عملا بما اتفق عليه أرباب اللسان. فإن[١٢] لم يرد منه ثبوت العلم فيه، فبعد ذلك لا يخلو [٤٨ظ]/ إما أن يراد مجرد اسم الله تعالى لا غير أو يطلق عليه لقبا أو كذبا. فلو أريد به ذات الله تعالى لا غير، لكان إطلاق ذلك الاسم عليه

---

[١] ط+ قوله؛ ع هـ: فوجه.
[٢] ع ج + وجه؛ ط – وجه.
[٣] ع ج: العلم.
[٤] ع ج: العلم.
[٥] ع ج: الذات.
[٦] ع ج – هذا، ع، صح هـ.
[٧] ط: كنفي.
[٨] ط: بشهادات.
[٩] ط – إلا.
[١٠] سورة الحشر، ٢٢/٥٩.
[١١] ج: أسماء.
[١٢] ع ج: وإن.

بمنزلة إطلاق اسم الله،[١] وكذا في سائر الصفات. فحينئذ كان قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾[٢] بمنزلة قوله: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لاَ إِلهَ[٣] إِلاَّ هُوَ﴾[٤] الله الله الله على حسب عدد ما ذكر من هذه الصفات، ولا يتكلم بهذا من له أدنى علم في العربية. وكذا لو أطلقت عليه هذه الصفات بطريق اللقب من غير إثبات معنى مأخذ اشتقاق هذه الصفات فيه، كما يسمي[٥] الصبي حين يولد أميرا وعالما من غير أن يصدر منه أمر، ولا أن يثبت له صفة علم أو أطلقت عليه هذه[٦] الصفات كذبا[٧] بطريق الهزل والسخرية، نعوذ بالله من هذا القول. ومن تفوه بهذا القول[٨] لم يشك أحد في كفر[٩] قائله.[١٠] ولما لم تثبت هذه الأوجه الثلاثة[١١] في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[١٢] إلى آخره. وكذا فيما وصف نفسه في غير هذا الموضع بأنه حي عالم قادر سميع بصير، ثبت أن له حياة وعلما وقدرة وسمعا وبصرا، فكانت هذه معان وراء ذاته. ولأن قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾[١٣] في سورة الأعراف، قريب من آخرها،[١٤] وقوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾[١٥] في

---

[١] ج + تعالى.
[٢] سورة الحشر، ٢٣/٥٩.
[٣] ع - إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر﴾ بمنزلة قوله ﴿هو الله الذي لا إله، صح هـ.
[٤] سورة الحشر، ٢٢،٢٣/٥٩.
[٥] ج: سمي.
[٦] ع ج - هذه.
[٧] ج - كذبا.
[٨] ط - بطريق الهزل والسخرية نعوذ بالله من هذا القول ومن تفوه بهذا القول.
[٩] ع ج: كفره.
[١٠] ع ج - قائله.
[١١] ع ج: الثلثة.
[١٢] سورة الحشر، ٢٢/٥٩
[١٣] سورة الأعراف، ١٨٠/٧.
[١٤] ط: ﴿له الاسماء الحسنى﴾ في آخر سورة الحشر.
[١٥] سورة الإسراء، ١١٠/١٧.

آخر سورة بني إسرائيل بصيغة الجمع. وكذلك قوله عليه السلام: «إن لله تعالى[١] تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة.»[٢] إنما يستقيم على أصلنا، وهو إثبات معاني هذه الأسماء وراء ذاته، لا على أصلهم. فإن الأسماء على أصلهم كانت عبارة عن اسم واحد، وهو اسم الله تعالى، وهو إبطال لدلالة[٣] الصيغ على مدلولاتها. والدليل على أن هذه الأسامي وهي[٤] قولنا حي عالم قادر إلى آخرها، قررت دالة على المعاني وراء الذات لا دالة على وجود الذات فحسب، لأن[٥] نفي الذات لا يفهم بنفي اسم من هذه الأسامي. ألا يرى أن القائل بقوله "هو موجود ليس بعالم" لا يكون مناقضا، كما يكون بقوله "هو موجود وليس بموجود" ولو كان الاسم اسما لإثبات الذات فحسب لا ينفي[٦] نفسه.[٧] وحيث كان[٨] الأمر على ما قررنا دلّ ذلك على بطلان كلامهم.[٩]

"وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام، فزعم[١٠] رئيسهم أبو الهذيل العلاف أن قولنا إن الله[١١] عالم إثبات للعلم،[١٢] غير أنه يزعم أن علمه ذاته. وكذا قوله في قدرته وحياته وسمعه وبصره.

وهذا الاعتراض فاسد من وجوه:

---

[١] ج - تعالى.

[٢] *صحيح البخاري*، الشروط ١٨؛ *وصحيح المسلم*، الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ٢؛ *وسنن الترمذي*، الدعوات ٨٦؛ *وسنن ابن ماجه*، الدعاء ١٠.

[٣] ج ط: لدلالات.

[٤] ع ج: وهو

[٥] ط: أن.

[٦] ع هـ: ننفي.

[٧] ط: ننفيه.

[٨] ع - وليس بموجود ولو كان الاسم اسما لإثبات الذات فحسب لا ننفى نفسه وحيث كان، صح هـ.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٠٥/١.

[١٠] ج: وزعم.

[١١] ط + تعالى.

[١٢] ع ج: العلم.

أحدها: أن علمه لو كان ذاته لكان ذاته علما، فيجب أن يُعبد علمه. وقد صرح الكعبي:[1] أن من زعم أن علم الله يعبد فهو كافر. والآخر أن ذاته لو كان علما لكان يستحيل قيامه بذاته، إذ قيام **[٤٩و]/** العلم بذاته أي بذات العلم مستحيل."[2]

والثاني: أن علمه لو كان ذاته وقدرته، ذاته لكان علمه قدرته، إذ محال أن يكون علمه ذاته وقدرته ذاته، وعلمه غير قدرته لما فيه من إثبات الذات غيرا لنفسه، ولما فيه من إثبات المتغايرات في الأزل.[3]

والثالث: أن علم الله تعالى لو كان هو الذات، والذات هو الحي الباقي القادر السميع البصير الخالق الباري لكان العلم هو الموصوف بهذا كله. وكذا القدرة والحياة[4] والبقاء والسمع والبصر، وهذا خروج عن قضية العقول.[5]

وقوله: {يحققه أن الأفعال المحكمة} الضمير البارز في يحققه راجع إلى قوله: **{إن قولنا: [هو] عالم إثبات للعلم}**[6] يعني أن حصول هذه الأفعال المحكمة المتقنة من خلق السموات والأرض وغيرهما لا يخلو إما أن كان من ذات له علم وقدرة على خلقها أم من ذات يسمى عالما قادرا من غير أن يكون له علم وقدرة؛ والثاني منتف[7] بالإجماع، لأن الحجر أو المدر لا يحصل منه فعل من الأفعال. وإن سمي عالما قادرا فتعين الأول، وهو أن تصدر هذه الأفعال المحكمة المتقنة من ذات له علم وقدرة.[8]

---

[1] انظر: ورقة ٦٧ظ.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٠٥/١.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٠٥/١-٢٠٦.

[4] ع ج – والحياة، ع، صح هـ.

[5] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٠٦/١-٢٠٧.

[6] ج: العلم.

[7] ط: منتفي.

[8] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٨٨/١.

وقوله: {نسج الدبابيج} بالباء الموحدة بعد الدال، وهو فارسي معرب، على أن أصله مشدد كما قلنا في الدنانير. ويجوز أن يقرأ[1] بالياء التحتانية بنقطتين،[2] كذا في *الصحاح*، والسماع هو الأول.

وقوله: {بما فيه من الأجرام العلوية والنجوم السيارة والأشخاص الحيوانية}، وإنما خص هذه الأشياء لأن إحداث هذه الأشياء لا يتصور من غير الله تعالى، لا حسا، ولا وهما. لأن حكماء أهل الأرض لو اجتمعوا على إحداث بعوضة حية أو ذباب حي لم يقدروا عليه، وإن بقوا فيه[3] سنين، خصوصا في خلق السموات والأرض. ولما لم يتصور إحداث هذه[4] الأشياء من أكياس المخلوقين مع حياتهم وعلمهم وقدرتهم، لا حسا، ولا وهما، فكيف يتصور ممن لا حياة له ولا علم[5] له، ولا قدرة له؟

وقوله: {مع أن كتاب الله تعالى ورد بإثبات هذه الصفات} يعني أن الدلائل العقلية دلت على إثبات العلم لله تعالى على ما ذكرنا، مع أن الدليل[6] السمعي،[7] وهو كتاب الله تعالى[8] ورد أيضا بإثبات هذه الصفات. "قال الله تعالى:[9] ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾،[10] قال الزجاج:[11] أي أنزل القرآن الذي فيه علمه. وقيل: أي[12] أنزله عالما باستحقاقك الإنزال عليك. قال الله تعالى: ﴿اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ

---

[1] ع – أن يقرأ، صح هـ.
[2] انظر: *الصحاح* للجوهري، «ديج» ٣١٢/١.
[3] ع – فيه، صح هـ.
[4] ج - هذه، صح هـ.
[5] ع - ولا علم، صح هـ.
[6] ع ج: الدلائل.
[7] ع ج: السمعية.
[8] ج – تعالى.
[9] ج – تعالى.
[10] سورة النساء، ١٦٦/٤.
[11] ج - قال الزجاج.
[12] ط + أي.

رِسَالَتَهُ﴾.[1] [وقيل أي أنزله بما علم من مصالح الخلق ومنافعهم فيه.] وفيه رد **[٤٩ظ]**/ قول المعتزلة في نفيهم الصفات، فإن الله[2] أثبت العلم لنفسه بهذه الآية، كذا في *التيسير*،[3] و[بقوله][4]: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ[5]﴾."[6]

فإن قيل: كيف يصح الاستدلال بهذه الآية على إثبات صفة العلم لله تعالى؟ مع أن أهل التفسير قالوا: أي من معلومه، "واسم المصدر يقع على المفعول،"[7] كذا في *التيسير*[8] وغيره. ولأن الاستثناء[9] في قوله:[10] ﴿إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾[11] دليل على أن المراد منه معلوم الله تعالى لا علمه. لأن علم الله[12] ليس بمشيء الله تعالى[13] لأن مشيء الله تعالى ومراده مخلوق. وعن هذا قيل: إن ذات الله تعالى وصفاته معلومة له، ولم يصح أن يكون مرادا له.

قلنا: قال الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله: إذا كان المراد من العلم المعلوم كان العلم ثابتا له أيضا. لأن المجاز إنما يصح أن لو كان ذلك اللفظ الذي استعير ثابتا في محل الحقيقة، وإلا لم[14] تصح الاستعارة. فعلم بهذا أن العلم كان ثابتا له بطريق الحقيقة.

---

[1] سورة الأنعام، ١٢٤/٦.
[2] ط + تعالى.
[3] ع ج: التفسير.
[4] جميع النسخ: وقال.
[5] ط - إِلاَّ بِمَا شَاءَ.
[6] سورة البقرة، ٢٥٥/٢. *التيسير في التفسير* لنجم الدين النسفي، ورقة ١٥٣و
[7] *التيسير في التفسير* لنجم الدين النسفي، ورقة ٨٩و.
[8] ع ج: التفسير.
[9] ج هـ: والإستثناء يدل على عموم المستثنى منه ولو كان المستثنى منه.
[10] جميع النسخ: بقوله.
[11] سورة البقرة، ٢٥٥/٢. انظر: *التيسير في التفسير* لنجم الدين النسفي، ورقة ٨٨ظ-٨٩و.
[12] ط + تعالى.
[13] ع ج - تعالى.
[14] ط: لا.

وذكر في *شرح التأويلات* في تأويل قوله تعالى:[١] ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾[٢] أن يستدلوا[٣] بآثار صنعه أن له علما، وهو ليس بعرض ولا حادث ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا اكتسابي ولا متعدد بقدر المعلوم، بل علمه شامل للمعلومات أجمع.[٤]

وقوله: {كلام باطل} خبر المبتدأ الذي هو قوله:[٥] **{وما تزعم المعتزلة}** أي ما قاله المعتزلة كلام[٦] باطل.

[وقوله:] {لاستحالة بقائه بدونها} أي لاستحالة بقاء الواحد بدون العشرة. فعلم بهذا أن الواحد لم يكن غير العشرة، إذ لو كان غيرها لوجد بدون العشرة، لأن حد الغيرين ذلك، وهو أن يوجد أحدهما بدون الآخر.

فإن قيل: إذا لم يكن صفة الله تعالى عين ذات الله[٧] ولا غيره، وجب أن يكون بعضه، كما في المشبه به، وهو الواحد من العشرة. فإن الواحد لما لم يكن عين العشرة ولا غيرها قيل: إنه بعضها.

قلنا: إن بعض الشيء ما كان بعضا له، لأنه ليس عينه ولا غيره، بل لأنه جزء، وتركب الكل منه ومن غيره. واستحال هذا المعنى في صفات[٨] الله تعالى مع ذاته لاستحالة التركب، فلم يكن بعضا له لاستحالة حد البعضية، ولا غيره لاستحالة حد الغيرية، ولا عينه لاستحالة حد العينية. وعن هذا خرج الجواب عن قول من قال ليس لهذه الإضافة التي ذكرتم بقولكم عِلم الله وجود في العربية، لأن الإضافة في الغالب إما بمعنى اللام، كما في غلام زيد، أو بمعنى من، كما في خاتم فضة.

---

[١] ج – تعالى.

[٢] سورة البقرة، ٢٥٥/٢.

[٣] ع ط: يستدلون.

[٤] انظر: *شرح التأويلات* لعلاء الدين السمرقندي، ورقة ٨٨ظ.

[٥] ع – هو قوله، صح هـ.

[٦] ط – كلام.

[٧] ط + تعالى.

[٨] ج ط: صفة.

فالأول يقتضي الغيرية والثاني يقتضي العينية. وهذه الإضافة التي ذكرتم[١] [٥٠و]/ ليست[٢] فيها غيرية ولا عينية، فلا يصح[٣] لما ذكرت.

قلنا: الغيرية[٤] والعينية[٥] إنما يستقيمان في محل يقبلهما، وأما في ذات الله[٦] وصفاته فلا. لأنا لو قلنا بالعينية يلزم أن يكون عِلمه ذاته، كما هو قول العلاف. وقد أبطلنا قوله: ولو قلنا بالغيرية يلزم القدماء في الأزل، وهو أيضا لا يجوز. فقلنا: لا عينية فيهما ولا غيرية لذلك، فحصل من هذا أن تشبيه صفات الله تعالى بالواحد من العشرة، من حيث أنه[٧] لا عينية لها بالذات ولا غيرية لا غير. وأما في حق الجزئية فلا مشابهة.[٨] وهذا كما يقال إن للعين كمالا ونقصانا، وللعرض أيضا[٩] كمالا ونقصانا. أما كمال العين فكونه قائما[١٠] بالذات، وكونه غير مفتقر إلى الغير فيه، وأما نقصانه فكونه متحيزا، وأما كمال العرض فكونه غير متحيز، وأما نقصانه فكونه غير قائم بذاته، وكونه مفتقرا إلى الجوهر في وجوده، فلما كان وجود الله تعالى مخالفا لسائر الموجودات كان وصفا الكمال ثابتين له وهما القيام بالذات وكونه غير متحيز، فلم تقع المشابهة بين الله[١١] وبين غيره[١٢] لوجود

---

[١] ط + تقولون.
[٢] ع ج: ليس.
[٣] ع ج: فلم يصح.
[٤] ط: العينية.
[٥] والغيرية.
[٦] ط: تعالى.
[٧] ط: فيها.
[٨] ط: تشابه.
[٩] ط + أيضا.
[١٠] ج – قائما، صح هـ.
[١١] ط + تعالى.
[١٢] ج – غيره، صح هـ.

وصف الكمال لغيره من وجه، فكذا هنا. هذا[1] مما أشار إليه الإمام مولانا حميد الدين[2] في *فوائده*.[3]

فإن قيل: ينتقض هذا الذي ذكره من حد الغيرية بقوله، لأن الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه بالجوهر [4] مع العرض، فإنهما غيران بالإجماع، ومع ذلك لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض، ولا وجود العرض[5] بدون الجوهر.

قلنا: بلى، ولكن[6] إذا فرضنا جوهرا يتصور وجوده بدون عرض معين، وكذا كل جوهر مع عرض معين. فإنه[7] ما من جوهر إلا ويمكن تقدير عرض آخر، بدلا عما قام به من العرض. وهذا هو الجواب عن الاستطاعة مع الفعل، فإنه يمكن تقدير فعل بدون هذه الاستطاعة المعينة. وكذا تقدير استطاعة بدون هذا الفعل المعين خصوصا على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه[8] فإن كل استطاعة تصلح للضدين عنده على سبيل البدل. كذا ذكر في *الكفاية*.[9]

وذكر المصنف[10] في الجواب عن شبهة الاستطاعة مع الفعل، فقال: ذلك[11] اعتراض فاسد، لأن كل فعل معين يجوز وجوده مع عدم استطاعته. فإن من الجائز أن يخلق الله تعالى ذلك الفعل

---

[1] ع – هذا، صح هـ.

[2] ط + رحمه الله.

[3] قال حميد الدين الضرير في *كتابه فوائد البزدوي* (ورقة ١٣و): "والله تعالى قادر على كل شيء وله القدرة الشاملة على جميع مقدوراته وهو قاهر كل شيء وغالب عليه وله صفات كمال على وجه لا يدرك أحد كنه صفة من صفاته لأن العبد متناه وصفات الله غير متناهية فيستحيل أن يدرك أحد كنه صفة من صفاته فضلا عن جميع صفاته.

[4] ج: كالجوهر

[5] ع - بدون العرض ولا وجود العرض، صح هـ.

[6] ط – و.

[7] ع ج: فإن.

[8] ط: رحمه الله.

[9] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ١٢٧.

[10] ط + رحمه الله.

[11] ط: ذاك.

بلا استطاعة له، بل باضطرار[١] من خلقه فيه. وكذا من الجائز أن يحصل بهذه الاستطاعة فعل آخر سوى هذا إلى آخره.[٢]

فإن قيل: في قوله، بل كل صفة لا هو ولا غيره ارتفاع النقيضين أو اجتماع النقيضين. أما ارتفاع النقيضين فلأن الغير عبارة عن اللاعين لصدق إطلاقه عليه حيث يصح أن يقال اللاعين هو الغير. وإذا ثبت هذا قلنا لما قلت إن صفات الله[٣] لا عين ذاته ولا غير ذاته كانت العينية والغيرية مرتفعتين [٥٠ظ]/ معا، وارتفاع النقيضين عن الموجود محال كاستحالة ارتفاع الحركة والسكون. وأما وجه اجتماع النقيضين فلأن نفي العينية مستلزم للغيرية،[٤] ضرورة عدم الواسطة بين النفي والإثبات،[٥] ونفي الغيرية مستلزم للعينية[٦] أيضا لما ذكرنا. وإذا نفيت العينية والغيرية كان النقيضان مجتمعين.

قلت: هذه ألفاظ مروقة ظاهرا مرنقة باطنا، إذ العينية إذا ثبتت في موضع لم تثبت، لأنه ليس فيه غيرية، بل لقيام دليل العينية. وكذلك الغيرية إذا ثبتت في موضع لم تثبت، لأنه ليس فيه عينية، بل لقيام دليل الغيرية. ثم فيما نحن فيه لما[٧] لم يثبت دليل العينية ولا دليل الغيرية لم نقل بواحدة منهما، بل قام دليل عدم[٨] العينية والغيرية. فقلنا به لقيام الدليل على ما ذكرنا كما في الواحد مع العشرة. وأما قوله "العينية مع الغيرية نقيضان." فقلنا: ليس كذلك، لأن النقيضين إنما يستعمل في الاصطلاح إذا كان التنافي بين النفي والإثبات، والعينية والغيرية وصفان وجوديان فلا

---

[١] ع – باضطرار، صح هـ. ج: باضداد

[٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٤٦/١.

[٣] ط + تعالى.

[٤] ج: الغيرية.

[٥] ج: الإجتماع.

[٦] ج: العينية.

[٧] ج – لما، صح هـ.

[٨] ع ج – عدم، صح هـ.

يكونان نقيضين. وما استعمل في الوصفين الوجوديين اسم النقيض كان ذلك على طريق التساهل وصحة صدق الإطلاق لا تدل على أنهما نقيضان. ألا يرى[١] أن الحركة والسكون ضدان، لا نقيضان، مع صحة إطلاق السكون على اللاحركة[٢] لما أنهما وصفان وجوديان. وحاصله أن العينية والغيرية إنما لا ترتفعان عن الشيء عند عدم قيام الدليل على الارتفاع، وهنا قد قام الدليل على ارتفاع العينية والغيرية بين ذات الله تعالى وصفاته، على ما ذكرنا. ألا يرى أن الشيء الواحد يوصف بالوجود والعدم في حالة واحدة في مسائل الفقه، عند قيام الدليل على ذلك. مع أن الاستحالة لا تتفاوت بين الفقه والكلام، وهي[٣] إذا كان لرجل امرأتان فقال لإحداهما: إن حضت فأنتِ طالق وضَرتك. فقالت: حضت، تطلق هي. ولا تطلق ضَرتها مع أن ذلك لم يخل عن أحد أمرين: إما أن كان الحيض منها موجودا أو لم يكن، فاعتبر حيضها موجودا في حق[٤] نفسها،[٥] ومعدوما في حق ضرتها، واجتماع الوجود والعدم في شيء واحد في وقت واحد أشد استحالة من ارتفاع العينية والغيرية بين الشيئين، ولها نظائر وأخوات ذكرناها في *النهاية*.

فإن قلت: هذا الذي ذكره أن صفات الله تعالى لا هو ولا غيره، كالواحد من العشرة، إنما يستقيم على تقدير ما ذكره من حد الغيرين في الكتاب بقوله:[٦] **{لأن الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه}**،[٧] إذا[٨] وقع مسلما عند الخصم. فلو قال الخصم: هذا حد حددته أنت وبنيت [٥١و]/ مدعاك عليه بارك الله لك فيما عندك من الحد والدعوى، فكل منهما

---

[١] ج – يرى، صح هـ.
[٢] ع: الله حركة.
[٣] ط ج + ما؛ ع – ما، صح هـ.
[٤] ع ج: حقها.
[٥] ع ج - نفسها.
[٦] ع ج – بقوله، صح هـ.
[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٤٥/١.
[٨] ط: لو.

عندي غير مسلم. فإن حد الغيرين[١] عندي مذكوران لا يكون أحدهما جملة يدخل تحتها الآخر. وبهذا[٢] وقع الاحتراز عن الواحد من[٣] العشرة، فإن العشرة جملة تدخل تحتها الآحاد فكان كل واحد داخلا تحت العشرة فلا، يكونان[٤] غيرين. هذا حد اختاره أبو هاشم، وعن هذا قال بعدم الصفات لله تعالى. أو نقول كما زعمت الكرامية: أن حد الغيرين هما الشيئان أو الموجودان، ثم لما كان ذات الله تعالى شيئا[٥] وصفته أيضا[٦] شيئا،[٧] وهما شيئان،[٨] فكانا[٩] غيرين. ولهذا قالت الكرامية: إن صفات[١٠] الله تعالى غير الله. أو نقول إن الواحد من العشرة غير العشرة، كما قاله جعفر بن حرب.[١١] فلا يستقيم حينئذ ما ادعاه المصنف رحمه الله،[١٢] أن كل صفة لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة.

قلت: هذا كله فاسد:

أما الأول: "فلأن[١٣] لفظة المذكور كما تتناول الموجود تتناول المعدوم. وإطلاق اسم الغير على المعدوم فاسد يأباه أهل اللغة، بل هو اسم يتناول أحد الموجودين باعتبار الآخر."[١٤]

---

[١] ج: الغير.
[٢] ع ه: وهذا.
[٣] ع ج: مع
[٤] ج: ولا يكونان.
[٥] ج – شيء، صح ه.
[٦] ط – أيضا، صح ه.
[٧] ج – شيء، صح ه.
[٨] ع - شيئا وصفته أيضا شيئا وهما شيئان، صح ه.
[٩] ط: وكان.
[١٠] ج ط: صفة.
[١١] هو أبو الفضل، جعفر بن حرب الهمداني المعتزلي، (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥٠-٨٥١م). من المعتزلة البغدادية. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٢١٣-٢٢٠.
[١٢] ع: ح؛ ط – رحمه الله.
[١٣] ط: فإن.
[١٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٢٤١.

وأما الحد الثاني:[1] فاسد أيضا،[2] لأن الغيرين من الأسماء الإضافية كالأب والابن والعلو والسفل. ولهذا لا[3] يطلق اسم الغير على ذات ما إلا باعتبار وجود آخر، والشيء اسم ذاتي يستحقه المسمى به[4] باعتبار ذاته. ولفظة الحد مع لفظة[5] المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين، لا تفاوت بينهما إلا من حيث اللفظ. مثاله حد الإنسان: هو الحيوان الناطق، والحيوان الناطق هو الإنسان.[6] ولما لم يكن معنى كل واحد منهما معنى الآخر لا يكون حدا له كما في الاسمين المترادفين، أي[7] ولما[8] لم يكن معنى الغير بمعنى الشيء أو الموجود لا يكون الشيء أو الموجود حدا للغير.[9]

وأما ما[10] زعم جعفر بن حرب بأن الواحد من العشرة[11] غير العشرة، فمردود عليه. فإن العقلاء اتفقوا على أن العشرة اسم يقع على مجموع هؤلاء الأفراد، فكان متناولا كل فرد مع أغياره. فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه، لأنه من العشرة، ولن[12] يكون العشرة بدونه، كما في اسم زيد مع عضوه. فإن اسم زيد يقع عليه باعتبار هذه الأعضاء، فكان اسم زيد متناولا مجموع هذه الأعضاء.

---

[1] ع ج + أيضا.
[2] ع ج – أيضا.
[3] ج – لا، صح هـ.
[4] ع ج – به.
[5] ج - الحد مع لفظة، صح هـ.
[6] ط - مثاله حد الإنسان هو الحيوان الناطق والحيوان الناطق هو الإنسان.
[7] ط – أي.
[8] ع – لما، صح هـ.
[9] ط – أي ولما لم يكن معنى الغير بمعنى الشيء أو الموجود لا يكون الشيء أو الموجود حدا للغير. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٢٤٢.
[10] ع ط - ما.
[11] ج + ليس.
[12] ع: أن.

فإن[1] قيل: يد زيد غيره كانت اليد غير نفسها،[2] وربما يشكل هذا في يد الآدمي لبقاء الاسم بعد[3] فوات اليد وزواله عند فوات الواحد من العشرة، إلا أن بقاء الاسم في الآدمي كان، لأن علة استحقاق الاسم هو التركيب[4] المخصوص والصورة المخصوصة وبفوات اليد بقي أكثر[5] ذلك، فبقي الاسم لبقاء علة الاستحقاق. وبهذا لا يثبت [٥١ظ]/ أن عند قيام اليد[6] لم يكن اسم الآدمي متناولا إياها،[7] وعند ثبوت التناول، لو ثبتت المغايرة لصارت[8] اليد غير نفسها، كما في الواحد مع العشرة وفي العشرة بفوات الواحد زال الاسم، لأن علة استحقاقه لذلك القدر المخصوص. إذ هي من أسماء الأقدار، وقد زال ذلك القدر، وثبت قدر آخر، وهو علة استحقاق اسم آخر، فزال الاسم. وحاصل ذلك أن قائلا لو قال: ليس حد الغيرين ما ذكرتم.[9]

قلنا له: لسنا نعني بالمغايرة التي ننفيها ههنا إلا هذا، وهو أن يقول: ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودات قديمات[10] لا يتصور وجود ذاته دون صفاته، ولا وجود صفاته دون ذاته وما. وراء ذلك فهو خلاف في العبارة، فإن كان إطلاقه لا يؤدي إلى تجويز المحال على الله تعالى نطلقه، ولا نمتنع[11] عنه. وقد قامت الدلالة لنا على أنها ليست بعض الذات، لأن كونها بعضا له يؤدي إلى كون ذاته متجزئا متبعضا، وهو من أمارات الحدث، فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى.

---

[1] ط ج: فإذا.

[2] ج - فإذا قيل: يد زيد غيره كانت اليد غير نفسها، صح هـ.

[3] ع ج: مع.

[4] ع: التركب.

[5] ج + من.

[6] ع – اليد، صح هـ.

[7] ع هـ: إياه.

[8] ع ج: لصار.

[9] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٢٤٢-٢٤٣.

[10] جميع النسخ: موجودة قديمة.

[11] ع ج – ولانمتنع، ع: صح هـ.

فإن قيل: لو جاز لقائل أن يقول بأن صفات الله لا هو[1] ولا غيره ولا بعضه لجاز لقائل أن يقول: إنها هو وغيره وبعضه، لأن في نفي كل واحد منهما[2] إثبات الأخرى.

قلنا: لا كذلك، لأن قول القائل بأن هذه الصفات ليست عين الذات ولا غير الذات ولا بعضه ليس فيه تناقض، وأما قول القائل هي هو وغيره وبعضه تناقض مثال ما قلنا قول القائل: هذا الحيوان ليس بفرس ولا بغل ولا بقر، فهو كلام صحيح من غير تناقض.[3] ومثال ما قلتم قول القائل: هذا الحيوان فرس[4] وبغل[5] وبقر، فهو تناقض، فكذا هنا. والمعنى فيه أنه يجوز أن تنفي الصفات الكثيرة المتضادة للشيء[6] الواحد. ويقال هذا الجسم ليس بأسود ولا بأبيض ولا بأحمر. وأما إثبات الصفات المتضادات[7] للشيء الواحد[8] فلا يجوز، حيث لا يقال: هذا الجسم أسود وأبيض وأحمر .

اعلم أن للمعتزلة شبهات سوى هذا:

منها أنهم قالوا: إن ذات الله تعالى غير الإنسان، وكذا علمه غير الإنسان، فكان ذاته غير الإنسان وكذا علمه، فكان كل واحد منهما غيرا، فيثنى، فيقال: هما غيران، وكذا في سائر الصفات.

والجواب: إنا لا ننكر كون ذات الله تعالى وصفاته أغيارا للمحدثات، وإنما أنكرنا أن تكون

---

[1] ع: هي؛ ع هـ: هو.

[2] ع: منها.

[3] ط - ما قلنا قول القائل هذا الحيوان ليس بفرس ولا بغل ولا بقر فهو كلام صحيح من غير تناقض، صح هـ.

[4] ع ط: بغل.

[5] ع ط: وفرس.

[6] ع ج: عن الشيء.

[7] ع هـ: المتضادة.

[8] ط - ويقال هذا الجسم ليس بأسود ولا بأبيض ولا بأحمر وأما إثبات الصفات المتضادات للشيء الواحد.

متغايرة في أنفسها،[١] وهذا كما يقال[٢] في السوادين: إن كل واحد منهما مخالف للبياض وليس كل واحد منهما مخالفا لصاحبه.

ومنها قولهم: لو كان له علم لسبقه الجهل.

قلنا: لا نسلم أن وجود الصفة يقتضي سبق ضد تلك الصفة. ألا يرى أن بياض الثلج وسواد الغراب لم يقتض كل واحد[٣] منهما سبق ضد نفسه.

[٥٢و]/ ومنها قولهم: لو كان له علم لكان محتاجا إلى العلم.

قلنا: على هذا وجب أن يقال: لو كان له ذات لكان محتاجا إلى الذات، وهو باطل بالاتفاق. ثم نقول: الحاجة لا تكون إلا بين المتغايرين وفيما نحن فيه لم يخل الذات عن العلم فكيف يتصور الحاجة إليه.

ومنها قولهم: إن الله تعالى لو كان له علم،[٤] إن لم يعلم علمه فهو جاهل، وإن كان يعلمه بعلم آخر فكذلك الكلام[٥] في العلم الثاني، وإن كان يعلمه بذاته فقد ثبت أنه عالم بذاته، وإن علم العلم بنفس العلم، فهو جعل[٦] العلم[٧] والمعلوم واحدا. ولما جاز وجود معلوم بنفسه، فلم[٨] لا يجوز وجود عالم بنفسه؟ وكذا لما جاز كون[٩] معلوم هو نفسه علم فلم[١٠] لا يجوز عالم بعلم هو نفسه؟ كما قال أبو الهذيل العلاف يجاب عنه فيقال: هذا كلام باطل لأنا نقول يعلم علمه بعلم هو نفسه،

---

[١] ع ج – في انفسها، ع؛ صح هـ.
[٢] ع – يقال، صح هـ.
[٣] ط – واحد.
[٤] ج – علم، صح هـ.
[٥] ط + الكلام.
[٦] ع هـ: جهل العلم.
[٧] ع: للعلم.
[٨] ع: لما.
[٩] ج – كون.
[١٠] ط: لم

إذ علمه شامل للمعلومات كلها،[١] وعلمه معلومه. نظيره ما مر في أول الكتاب من صحة معرفة النظر بالنظر، ولا استحالة في كون المعلوم معلوما بعلم هو نفسه. إذ في الشاهد كل من علم شيئا علمه بنفس ذلك العلم، إذ لو علم بعلم آخر لجاز انعدام العلم[٢] الثاني، فيكون الرجل عالما ولا يعلم علمه، فيعلم ولا يعلم أنه يعلم، وهو محال. وإذا جاز في الشاهد جاز في الغائب. فأما أن يعلم بما ليس بعلم، فهو ذاته على ما زعم عامة المعتزلة، ويقولون: إنه عالم بذاته أو يعلم بعلم هو ذاته، فيكون علمه ذاته ولا يكون ذاته علما،[٣] كما قال العلاف، فمحال.[٤] وأما ههنا فإن العلم لما كان معلوما بنفسه، وكان[٥] العلم هو المعلوم، كان المعلوم علما فلم يكن محالا. وإنما لَزِمتْنا الاستحالة أن لو قلنا: العلم هو المعلوم، والمعلوم ليس بعلم، ونحن لم نقل هكذا، فصح ما قلنا، وبطل قول العلاف لهذا.

ومنها قولهم: لو كانت هذه الصفات لله تعالى لكانت باقية لا محالة. ثم عند بقائها إما[٦] أن كانت باقية ببقاء أو بلا بقاء، وكل[٧] منهما لا يصح. ففي الأول لزوم قيام الصفة بالصفة، وفي الثاني لزوم الباقي بلا صفة البقاء.[٨]

قلنا: قال بعض أصحابنا: إن الله تعالى باق بصفاته ويكون بقاء ذاته بقاء لصفاته.[٩]

فإن قيل: لو كان بقاء ذاته بقاء لصفاته لزم وجود باقيينِ ببقاء واحد، وهو محال

[١] ع ج: أجمع.
[٢] ع – العلم، صح هـ.
[٣] ج: عالماً؛ ج هـ: علمًا
[٤] ط: محال.
[٥] ج: فكان.
[٦] ط +إما.
[٧] ع ج ط – واحد، ع، صح هـ.
[٨] ج: للبقاء.
[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢١١/١.

كالمتحركِين بقيام حركة واحدة، ويلزم من هذا أيضا[١] بقاء[٢] الأوصاف ببقاء الجواهر.

قلنا: إنما يلزم هذه الاستحالة إذا ثبتت المغايرة بين ذات الله[٣] وصفاته. وقد بينا أن صفة[٤] الله تعالى لا هو ولا غيره، فلم يلزم حينئذ ما لزم من استحالة وجود الباقيين المتغايرين ببقاء واحد. وكذلك لا يلزم من هذا بقاء الأوصاف ببقاء الجواهر، لأن **[٥٢ظ]**/ أوصاف الجواهر أعراض يستحيل بقاؤها بخلاف صفات الله تعالى، فإنها أزلية قائمة بذات الله تعالى، ليست بأعراض، وإلى هذا التقرير مال الأشعري. ولكن يلزم على هذا أن تكون حياة الذات حياة لصفاته، لأنها ليست بأغيار[٥] الذات.[٦] وكذا علمه وقدرته وسمعه وبصره فتكون كل صفة حيا عالما قادرا سميعا بصيرا. والمحققون من أصحابنا رحمهم الله، قالوا في الجواب عن هذا: كل صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة. وذلك أن الدليل دلنا على ثبوت هذه الصفات، وعلى استحالة عدمها، فوجب القول ببقائها ضرورة قيام دليل[٧] البقاء. وقد قام الدليل أيضا على أن الباقي بلا بقاء محال، فكانت باقية بالبقاء. وكذا قامت الدلالة على استحالة قيام المعنى بالمعنى، فحصل بمجموع هذه الدلائل القطعية أن كل واحدة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة. فيكون علمه تعالى علما للذات، فكان به عالما، ويكون العلم بقاء لنفسه، فيكون باقيا ببقاء هو نفسه. وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه أيضا، فيكون الله تعالى[٨] به باقيا، وهو بنفسه أيضا باق، وهذا هو الجواب المعول عليه.

---

[١] ط:أيضا من هذا.
[٢] ع – بقاء، صح هـ.
[٣] ط ج + تعالى.
[٤] ع ج: صفات الله.
[٥] ع ج – بأغيار، صح هـ.
[٦] ط: للذات.
[٧] ع: الدليل.
[٨] ع ج – تعالى.

فإن قالوا: لما جاز لكم أن تقولوا: إن[1] علم الله تعالى[2] باق ببقاء هو نفسه لم لم يجز لأبي الهذيل أن يقول إن الله تعالى عالم بعلم هو نفسه؟

قلنا: لأنه كما يجعل هو علمه ذاته، كذا يجعل قدرته وسمعه وبصره وبقاؤه ذاته، فيجعل حيا بما هو علم قادرا بما هو حياة سميعا بما هو[3] قدرة، وهذا كله محال. ونحن إذا[4] قلنا: بأن[5] العلم بقاء لم نقل إنه قدرة أو سمع أو بصر، فكان ما قاله محالا، وما قلناه[6] صحيحا.

ومن شبهتهم أيضا: لو كان لله تعالى علم لكان مستحيل البقاء، ولكان عرضا، ولكان من جنس الضمائر[7] والاعتقاد، ولكان ضروريا أو[8] مكتسبا، لأنه لا يعقل علم خارج عن هذه المعاني.

والجواب عنها: أن العلم ما كان علما، لأنه مستحيل البقاء لمشاركة الجهل وجميع الأعراض إياه فيه. وليست بعلم، ولا[9] لأنه عرض لهذا أيضا، ولا لكونه من جنس الضمائر[10] والاعتقاد. فإن الجهل والشك والظن يشاركه، ولا لكونه ضروريا، لأن العلم الاستدلالي علم، وليس بضروري وحركات المرتعش ضرورية وليست بعلم، ولا لكونه مكتسبا،**[٥٣و]**/ لأن الحركات الاختيارية والسكون الإرادي مكتسبة، وليست بعلم، والعلم الحاصل بالحواس الخمس والبدايه ليست

---

[1] ع ج: لأن.

[2] ع ج – تعالى.

[3] ج- هو، صح هـ.

[4] ج – إذا.

[5] ط: أن.

[6] ط – قلناه.

[7] ع: للضمائر.

[8] ع: و.

[9] ع ج – ولا؛ ع هـ +.

[10] ع: للضمائر.

مكتسبة، وهي علوم وجميع ما يورد من[1] هذا القبيل يدفع على هذا السبيل. *والله الموفق*. إلى هذا كله أشار[2] في *التبصرة والكفاية*.[3]

"ثم اعلم أن عبارة عامة متكلمي أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال: إن الله تعالى عالم بعلمه، وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات. وأكثر مشايخنا رحمهم الله، امتنعوا عن هذه العبارة احترازا عما يوهم أن العلم آلة وأداة، فيقولون: الله تعالى عالم وله علم وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

والشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله، يقول: إن الله تعالى عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته ولا يريد به نفي الصفات، لأنه أثبت الصفات في جميع مصنفاته، وأتى بالدلائل لإثباتها غير أنه أراد بذلك دفع وَهْم المغايرة وإن ذاته تعالى ذات يستحيل أن لا يكون عالما.

وهذه مسألة عظيمة، كثيرة الشبه، جمة الحجج، اتسع فيه[4] مجال الجدال، وفسح به[5] مكان الصيال، وفيما ذكرنا من الحجج، ودفع الشبه غنية عما وراء ذلك لمن لم يحد[6] عن سواء الطريق، ولم يعدم[7] مواد التوفيق."[8]

---

[1] ع – من، صح هـ.

[2] جميع النسخ: أشار.

[3] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ١٢٨-١٢٩.

[4] ط – فيه.

[5] ع ج – به.

[6] ع ح:لم يجد.

[7] ج: يعد.

[8] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٥٨/١.

٢. فصل

في إثبات أزلية كلام الله تعالى

فصل صفة الكلام وأخرها[١] عن ذكر سائر الصفات مع أن صفة الكلام صفة لله[٢] تعالى كسائر الصفات من العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر، لظهور قوة أثر تلك الصفات من حيث اللزوم [و]العموم بخلاف أثر صفة الكلام، حيث لم يعم كما عمت آثار تلك الصفات. فإن أثره مما يُنفى ويثبت حيث صح أن يقال: كلم الله موسى عليه السلام ولم يكلم غيره، ولذلك سمي هو كليم الله[٣] من سائر الرسل. وأما آثار الصفات الأول فيُثبت لا غير، ولا ينفى. ولا يقال: علم الله زيدا ولم يعلم عمرا، بل علمه شامل للمعلومات أجمع. وهذا هو الجواب عمن سأل لِم أفرد ذكر هذه الصفة عن تلك الصفات، وهو أيضا وجه مناسبة التأخير عن ذكر تلك الصفات ووصلها بها، إذ كونها[٤] صفة اقتضى الاتصال والتفاوت في الأثر اقتضى الانفصال.

---

١ جميع النسخ: أخر.

٢ ج: الله.

٣ ط + تعالى.

٤ ج: كونه.

ثم قوله: **{في إثبات [٥٣ظ]/ أزلية كلام الله تعالى}** أي في إظهار دليل قدم كلام الله تعالى لما أن أزلية كلام الله[١] ثابتة. والمصنف رحمه الله يظهر دليلها في هذا الفصل. ثم قيل في تفسير الأزل والأبد؛ الأزل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل للضيق.[٢] والأبد اسم لما ينفر[٣] القلب عن تقدير نهايته من الأبود النفور. هكذا وجدت[٤] بخط الإمام تاج الدين الزرنوجي[٥] رحمه الله. وذكر في *الصحاح*: "والأزل بالتحريك، القدم. يقال: هو أزلي." ثم قال: "ذكر بعض أهل العلم أن أصل هذه الكلمة قولهم القديم[٦] لم يزل. ثم نسب إلى هذا، فلم يستقم إلا بالاختصار فقالوا يَزَلِي، ثم أبدلت الياء ألفا لأنها أخف، فقالوا: أزلي كما قالوا[٧] في الرُمح المنسوب إلى ذي[٨] يَزَنَ أَزَنِيٌّ."[٩]

١.٢. [مذهب أهل السنة في الكلام]

[وقوله]: {ثم إن الله تعالى[١٠] متكلم بكلام هو صفة أزلية، ليست من جنس الحروف والأصوات}.

فإن قيل: ما فائدة تصريح **قوله: {ليست من جنس الحروف والأصوات}**[١١] مع معلومية ذلك بذكر **قوله: {هو صفة أزلية}** لأنها لما كانت أزلية لا تكون هي من جنس الحروف والأصوات، لأن الحروف والأصوات من المحدثات، فلا تكون هي في الأزل لا محالة.

---

١ ط + تعالى.

٢ انظر: *الموضح في شرح مقامات الحريري* لتاج الدين الزرنوجي، ورقة ٥٠و.

٣ ع ج: ينفره.

٤ ع ج: وجد.

٥ ع ج: الزرنوخي؛ ط: الزرنوجي. هو النعمان بن إبراهيم بن الخليل الزرنوجي –زرنوج من بلاد الترك-، تاج الدين، الحنفي (ت ٦٤٠هـ/١٢٤٢م). الأديب اللغوي. من مصنفاته: *الموضح في شرح مقامات الحريري*. انظر: *الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٥٥٧/٣؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٣١١؛ ومعجم *المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ١٠٣/١٣.

٦ ع ط: للقديم.

٧ ع: يقالو.

٨ ع – ذي، صح هـ.

٩ *الصحاح* للجوهري، «أزل»، ١٦٢٢/٤.

١٠ ج – تعالى.

١١ انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٥٩/١.

قلت: ذكر ذلك لرد وهم أنها أزلية مع كونها من جنس الحروف والأصوات، كما توهمت الحنابلة ذلك، وزعمت أن هذه[1] الحروف والأصوات كلام الله تعالى على الحقيقة، وأنها غير مخلوقة، ولم تعرفوا من الدليل والمدلول.[2] وكذلك ذكر ذلك لرد وهم:[3] أن الكلام[4] جسم كما توهمه[5] النظام،[6] "فإن مذهبه أن الكلام في الشاهد جسم، لأن عنده لا عرض إلا الحركة."[7] ولأن الكلام في عرف الناس يقع على الألفاظ المنظومة[8] من الحروف والأصوات على وجه الإفادة للسامع. وعن هذا قيل: حد الكلام ما أفاد المستمع، نحو سعى زيد وعمرو متبع. وصرح به لزيادة الإعلام هنالك وتبيينا لرد عرف الأنام في ذلك.

وقوله: {وهي[9] صفة منافية}

فإن قيل: ما فائدة إعادة كلمة هي بعدما ذكر ما[10] قبلها **قوله: {بكلام هو صفة أزلية}**

قلنا: الفائدة في الثانية غير الفائدة في الأولى، فإن كلمة "هو" لبيان الكلام وكلمة "هي" لبيان الصفة، وعن هذا فرق بالتذكير والتأنيث، فكانت الأولى لبيان المذهب الحق، والثانية لبيان حقيقة الكلام.

---

[1] ع – هذه.

[2] ج – المدلول.

[3] ع - أنها أزلية مع كونها من جنس الحروف والأصوات كما توهمت الحنابلة ذلك وزعمت أن الحروف والأصوات كلام الله على الحقيقة وأنها غير مخلوقة ولم تعرفوا من الدليل والمدلول وكذلك ذكر ذلك لرد وهم، صح هـ.

[4] ج - إنها أزلية مع كونها من جنس الحروف والأصوات كما توهمت الحنابلة ذلك وزعمت أن هذه الحروف والأصوات كلام الله تعالى على الجميع وأنها غير مخلوقة ولم تعرفوا من الدليل والدال ذكر ذلك لرد وهم أن الكلام؛ ج، صح هـ. أي: القرآن.

[5] ع ج: توهم.

[6] هو أبو إسحاق، إبراهيم بن سيار بن هاني النظام، (ت ٢٣١هـ/٨٤٥م). من المعتزلة البصرية، نسب البه النظامية. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥٤١/١٠؛ *وطبقات المعتزلة* لابن المرتضى، ص ٤٩-٥٢.

[7] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٦١/١.

[8] ع – المنظومة، صح هـ.

[9] ج – و.

[10] ع ط ج – ما، ع، صح هـ.

وقوله:[١] **{وهي صفة منافية للسكوت والآفة}** فإن قيل: قول: **{وهي}** راجع إلى قوله: **{صفة أزلية}**، ثم هذا الذي ذكره، وهو؛ **{وهي صفة منافية للسكوت والآفة}** إنما يتحقق في حق الكلام اللفظي[٢] الذي هو مشتمل على الحروف والأصوات على وجه الإفادة، لا في حق الكلام الذي هو قائم بذات الله تعالى، ولا بفؤاد المخلوق. لأن السكوت إنما هو ضد للنطق[٣] اللفظي دون الكلام المعنوي، والمنافاة إنما يكون بالضد. وكلامنا في الكلام المعنوي[٤] الذي هو مدلول الكلام اللفظي، فكيف يكون الكلام المعنوي منافيا للسكوت والآفة؟

قلت: قال الإمام الزاهد الصفار البخاري رحمه الله بعدما ذكر هذا الحد بقوله: "إن الكلام معنى يقوم بالذات، ينفي الخرس والسكوت لا يحتاج **[٥٤و]/** فيه إلى الحرف والصوت.[٥] وهذا تحديد صحيح يستمر[٦] في الشاهد والغائب. أما اعتباره معنى، فلأنه صفة، وكل صفة معنى. وأما قيامه بالنفس، أي بالذات، فلأن كل صفة تقوم بالذات. وأما كونه نافيا للخرس والسكوت، فلأنهما ضدان للكلام، لأن الأخرس من لا كلام له. والسكوت ضد الكلام، لأن المتكلم وقت الكلام لا يكون ساكتا، والساكت وقت السكوت لا يكون متكلما، فلا يجتمع الكلام[٧] والسكوت."[٨]

وهذا الإطلاق يدل على أن الكلام اللفظي منافٍ[٩] للسكوت،[١٠] فكذلك الكلام المعنوي أيضا مناف للسكوت.[١١] وعن هذا قال الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله، في جواب هذه

---

[١] ع ج – وقوله، صح هـ.
[٢] ع ج – اللفظي، ع، صح هـ.
[٣] ج: النطق.
[٤] ج - والمنافاة إنما تكون بالضد وكلامنا في الكلام المعنوي، صح هـ.
[٥] ع ج: الأصوات. جميع النسخ + فقال.
[٦] ط: مستمر.
[٧] ع + المعنوي أيضا.
[٨] *تلخيص الأدلة* لصفار البخاري، ٧٦٣/٢-٧٦٤.
[٩] ع: منافي.
[١٠] ج: السكوت.
[١١] ج: السكوت.

الشبهة في *فوائد البداية*: الخرس الظاهري ضد الكلام الظاهري،[1] والخرس الباطني ضد الكلام الباطني. وهذا لأن المتكلم بالكلام[2] الظاهري[3] لا بد أن يدبر في نفسه أولا بأنه يريد أن يتكلم بهذا الكلام الظاهري، وذلك التدبير[4] منه كلام باطني، وهو مناف للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبير. والدليل على هذا أيضا، أعني أن الخرس والطفولية منافيان[5] للكلام الباطني، ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله:

"وقال آخرون: الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم، وهو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه، ويعبر عنه بهذه الألفاظ المتركبة عن الحروف. إلى هذا ذهب ابن الراوندي[6] وأبو الحسن الأشعري، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله، وهو الصحيح المعول عليه."[7] ثم قال:

"هؤلاء يجعلون[8] الخرس والسكوت والآفة الإمساك عن الفكرة والسهو والخرس والآفة من الطفولية والبهيمية التي تمنع من تصوير المعنى في النفس. ويقولون إن هذه العبارات ليست بكلام، بل هي عبارات عن الكلام، والكلام هو ما يتأدى بهذه الحروف، وهو المعنى القائم بالنفس. غير أن هذه العبارات تسمى كلاما لدلالتها على الكلام"[9] إلى أن قال: والدليل عليه قول الأخطل:[10]

---

[1] ع: للظاهري؛ ط: الظاهر.

[2] ط + بالكلام.

[3] ع ج: بالظاهري.

[4] ع ج – التدبير، صح هـ.

[5] ع ج – ضد، ج صح هـ؛ ع ج – منافيان، ع، صح هـ.

[6] جميع النسخ: الروندي.

[7] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٨٢/١.

[8] ع – هؤلاء يجعلون، صح هـ.

[9] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٨٢/١-٢٨٣.

[10] هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمر من بني تغلب أبو مالك (ت ٩٠ هـ/٧٠٨م). هو شاعر نصراني، اشتهر في عهد بني أمية، ومدح خلفائهم وله ديوان. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٣١٨/٥.

"إن الكلام من الفؤاد[1] وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا."[2]

وفي رواية: إن الكلام لفي الفؤاد.[3]

وقوله: {والآفة}[4] أراد به الطفولية والخرس، وبهما صرح في *التبصرة*.[5]

فإن قيل: إن عيسى عليه السلام تكلم، وهو في المهد، علم أن الطفولية لا تنافي الكلام. قلنا: إن الله تعالى أزال عنه المانع عن التكلم، فصار متكلما بإذن الله فلا يرد[6] نقضا.

[وقوله:] {وهذه العبارات دالة عليها} المراد من العبارة، النظم المعنوي المسوق له الكلام، وإنما سمي هو عبارة لما أن المتكلم يعبر، أي يمر من المعنى القائم به إلى اللفظ، والسامع يعبر من اللفظ إلى المعنى القائم بالمتكلم.

[٥٤ظ]/ وأما في حق الله تعالى فكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته، وهو كونه آمرا ناهيا مخبرا. والضمير في **عليها** راجع إلى الأمر والنهي والخبر المدلول عليها بقوله: **{آمر ناه مخبر}**.

فإن قيل: إطلاق اسم كلام الله تعالى على هذه العبارات إن كان باعتبار الدلالة على كلام الله تعالى القائم بذاته كان مجازا، وما كان مجازا يصح نفيه، وههنا لا يصح نفيه فما وجهه.

قلت: هذا وإن كان مجازا فقد ورد الشرع بإطلاق تسمية كلام الله تعالى على هذا الدال على كلام الله تعالى القائم بذاته بقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ﴾.[7]

---

[1] ع ج: للفؤاد؛ ع – من الفؤاد، صح هـ؛ ط – لفي، صح هـ.

[2] البيت من بحر الكامل، ونسب الى الأخطل -تقدم ذكره- ولكن لم أجد في ديوانه. وفي بعض المصادر مقيدة بهذا الشكل:

"إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا"

انظر: *البيان والتبيين* للجاحظ، ٢١٨/١؛ و*الموشح* للمرزباني، ص ١٦٥؛ و*شرح شذور الذهب* لجمال الدين بن هشام، ص ٥٢؛ و*الموشى* لأبي الطيب الوشائي، ص ٩.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٨٣/١.

[4] ج: الآفة.

[5] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٧٧/١-٢٧٨؛ ٢٨٢/١؛ و*أصول الفقه* للامشي، ص ٣٧.

[6] ع ج: ولا يرد.

[7] سورة التوبة، ٦/٩.

والمراد منه هذه العبارات الدالة على كلام الله تعالى القائم بذاته. والمجاز الذي ورد الشرع بإثباته فيما يجب الاعتقاد بذلك الاسم على العباد لا يصح نفيه. ألا يرى أن الإيمان بالآيات المأولة واجب، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾.[١] وكذلك الصفات التي ورد الشرع بإطلاقها على الله تعالى مثل الغضب والعجب والمجيئ[٢] في قوله: ﴿وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾،[٣] وقوله: ﴿بل عجبتُ وَيَسْخَرُونَ[٤]﴾[٥] بضم التاء. وقوله: ﴿وجاء ربك﴾.[٦] فالإيمان بتلك الآيات واجب، وإن كانت[٧] حقيقة هذه الصفات لا تصح في حق الله تعالى، لما أن هذه الأوصاف لله تعالى مذكورة في القرآن، فكان الاعتقاد بما جاء به القرآن من الأوصاف واجبا مفوّضا معناها إلى علم[٨] الله تعالى. وبقولنا فيما يجب الاعتقاد وقع الاحتراز عن قوله تعالى: ﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾،[٩] إلى قوله: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ[١٠] لِبَاسًا﴾.[١١] فإنه لا يجب على أحد اعتقاد الجبل بأنه وتد حتى لو حلف بقوله "لا يجلس على الوتد"، فجلس على جبل[١٢] لا يحنث. وكذا لو حلف "لا يلبس" وقد أدركه الليل لا يحنث.

وقوله: {وهي المعنى بقولنا} فضمير "وهي" راجع إلى ما ذكر في أول الفصل بقوله: **{صفة أزلية ليست من جنس الحروف}**،[١٣] ولم نقل[١٤] وهي المعنية بقولنا. لأن اسم المفعول ههنا[١٥] أسند

---

[١] سورة طه، ٥/٢٠.
[٢] جميع النسخ: والجيئة.
[٣] سورة النساء، ٩٣/٤.
[٤] ع ج - يسحرون.
[٥] سورة الصافات، ١٢/٣٧.
[٦] سورة الفجر، ٢٢/٨٩.
[٧] ع ج : كان.
[٨] ع – العلم، صح هـ.
[٩] سورة النبأ، ٧/٧٨.
[١٠] ط – الليل، صح هـ.
[١١] سورة النبأ، ١٠/٧٨.
[١٢] ع: الحبل.
[١٣] انظر: ورقة ٥٣ظ.
[١٤] ع ج - ولم نقل، صح هـ.
[١٥] ج - ههنا.

إلى الجار والمجرور، والفعل المبني للمفعول أو اسم المفعول إذا أسند إلى الجار والمجرور لم يكن بد من تذكيره، وإن كان المجرور مؤنثا، نحو أن تقول: "ذُهب بهند" ولا يجوز: "ذُهِبَتْ،" خصوصا ما، إذا كان المجرور مذكرا. وقد أشبعنا بيان هذا في *الموصل*[١] في شرح الفعل[٢] المبني للمفعول.[٣]

وقوله:[٤] **{القرآن**[٥] **كلام الله تعالى غير مخلوق}** وإنما قرن قوله **{كلام الله}**[٦] بقوله **{القرآن}**، ولم يقل: "القرآن غير مخلوق" كيلا يسبق إلى وهم السامع أنه أراد به هذه العبارات.[٧] هكذا ذكره المصنف رحمه الله، ولكن[٨] بزيادة شيء: "وقال مشايخنا رحمهم الله من أئمة سمرقند الذين جمعوا بين علم[٩] الأصول والفروع كانت عباراتهم في هذا أن يقولوا: القرآن كلام الله[١٠] وصفته، وكلام الله تعالى غير مخلوق، وكذا صفته. ولا يقولون على الإطلاق [إن] القرآن غير مخلوق، كيلا يسبق [٥٥و]/ إلى وَهْم السامع أن هذه العبارات[١١] المتركبة من الحروف والأصوات ليست بمخلوقة، كما يقوله الحنابلة"[١٢] إلى آخره.

وقوله: {غير حال فيها} أي المدلول، وهو كلام الله الأزلي القائم بذاته.

[وقوله:] {وتفسيره ما بينا} أي تفسير قوله: **{ثم إنا نقول القرآن مقروء بألسنتنا}** إلى قوله: **{غيرُ حال فيها}** هو ما ذكرنا بقولنا: **{وتسمى العبارات كلامَ الله تعالى على معنى أنها عبارات**

---

[١] *الموصل في شرح المفصل* للسغناقي. حققه أحمد حسن أحمد نصر "قسم الأسماء حتى نهاية مبحث الكفايات" لنيل درجة الدكتوراة في جامعة أم القرى عام ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م. انظر للمخطوطة: مكتبة سليمانية حاجي سليم آق برقم ١١٦٧؛ شهيد علي باشا برقم ٢٤٨٤، النسخة الثانية ناقص.

[٢] ج- الفعل، صح هـ.

[٣] انظر: *الموصل في شرح المفصل* للسغناقي، ورقة ٢٩٧و.

[٤] ع ج – وقوله، ج، صح هـ.

[٥] ع ج: والقرآن.

[٦] ط + تعالى.

[٧] ج: العبارة.

[٨] ط – و.

[٩] ع ج – علم.

[١٠] ط + تعالى.

[١١] ع ج - أنه أراد به، ج، صح هـ.

[١٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٨٤/١؛ و*الكافي* للسغناقي، ١٦٠/١-١٦١.

عن كلامه الأزلي القائم بذاته} فكان قوله: **{ما بينا}** إشارة إلى قوله: **{وتسمى العبارات**[1] **كلام الله تعالى}** إلى آخره. أو نقول معنى قوله:[2] **{وتفسيره ما بينا}** أي تفسير القرآن ما بينا، وهو العبارات.

ثم إنما سميت هذه العبارات كلام الله تعالى باعتبار الدلالة على الصفة القائمة بذات الله،[3] فلم يتفاوت بعد ذلك أن يكون مقروءا بألسنتنا أو محفوظا في صدورنا أو مكتوبا في مصاحفنا،[4] سمي[5] كل منها[6] كلام الله، لوجود الدلالة من كل واحد منها،[7] وهذه الحروف مخلوقة خلافا للحنابلة، فإنهم قالوا بأن هذه الحروف غير مخلوقة، وقد ذكرناه.

وقوله:[8] **{وهي أعراض لا دوام لها}** فإن قيل: ما فائدة ذكر قوله: **{لا دوام لها}** فإنها لما ثبت كونها أعراضا يثبت عدم دوامها لا محالة. قلت: احترازا عن قول الجبائي، فإنه[9] أجاز بقاء الكلام وإن كان الكلام حادثا. فلما كان الكلام حادثا كان عرضا لا محالة، وهو قد أجاز بقاء الكلام وإن كان الكلام[10] الحادث. كذا ذكره المصنف رحمه الله.[11]

[وقوله:] {وهي قائمة بمحالها التي هي اللسان} إلى آخره. استدل على مخلوقية الحروف بثلاثة[12] أوجه: أحدها: **{لأنها أصوات}** وثانيها: **{وهي أعراض}** وثالثها: **{وهي قائمة بمحالها التي هي اللسان}**. فاللسان حادث، والحروف قائمة باللسان، فكانت هي حادثة أيضا كاللسان.

---

[1] ع - عن كلامه الأزلي القائم بذاته فكان قوله ما بينا إشارة إلى قوله وتسمى العبارات، صح هـ.

[2] ع ج – معنى قوله، ع؛ صح هـ.

[3] ط + تعالى.

[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٨٤/١؛ *وأصول الفقه* للامشي، ص ٣٧؛ *والكافي* للسغناقي، ١٦٠/١.

[5] ع – سمي، صح هـ.

[6] ع ط: منهما.

[7] ع: منهما.

[8] ع – وقوله، صح هـ.

[9] ع ج – فإنه، صح هـ.

[10] ع ج - وإن كان الكلام.

[11] ط – رحمه الله.

[12] ط: بثلثة.

[وقوله: وهي قائمة بمحالها التي هي اللسان واللهوات والحلق] اللّهاة؛ الهَنَة[1] المطبقة[2] في أقصى[3] سقف الفم، والجمع اللهوات.[4]

[وقوله:] {وغير المخلوق يعبّر بما هو المخلوق}، يعني وغير المخلوق، وهو ذات الله تعالى يعبر بكلمة "الله" تعالى[5] التي هي مركبة من الهمزة واللامين والهاء وهي مخلوقة. وقال المصنف رحمه الله: فإذا قيل: "الله" فهذه التسمية عربية، وله بكل لسان تسمية. ثم قولنا:[6] "الله" تعالى حروف وأصوات، وهي مخلوقة والهمزة منها رابعها، وهي مع إحدى اللامين نصفها، وهي مع اللامين ثلاثة أرباعها، وهي مع الهاء، كلها. فكذا الكلام الذي هو صفة الله تعالى، مع هذه الألفاظ الدالة عليها. وهذه العبارات العربية أو العِبرية أو السورية عبارات عن كلام الله تعالى **[٥٥ظ]**/ القائم بذاته، وهو يتأدى بها،[7] وهذه العبارات حروف وأصوات، وهي محدثة مخلوقة[8] في محالها دلالات على[9] الكلام الذي هو الصفة الأزلية لله تعالى.[10]

---

[1] ع ج: الدماغ.

[2] ع ج: المطبق.

[3] ج – أقصى، صح هـ.

[4] ع ج – اللهوات، صح هـ. *الصحاح* للجوهري، «لها»، ٢٤٨٧/٦.

[5] ط – تعالى.

[6] ع ج – قولنا، ع، صح هـ؛ ع ج: قال.

[7] ع ج – بها، صح هـ.

[8] ط – مخلوقة، صح هـ.

[9] ع - العبارات حروف وأصوات وهي محدثة مخلوقة في محالها دلالات على، صح هـ.

[10] انظر: *أصول الفقه* للامشي، ص ٣٧.

٢.٢. [مذهب المعتزلة في الكلام والرد عليها]

وقوله: {وزعمت المعتزلة أن كلام الله تعالى[١] مخلوق خلقه في محل فصار به متكلما}

اعلم أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة في كلام الله تعالى[٢] مبني على خلاف آخر، وذلك الخلاف مبني أيضا على خلاف آخر.

أما الخلاف الأول: فإنهم ينكرون الكلام القائم بذات[٣] الله تعالى، ويقولون:[٤] كلامه هذا الكلام المشتمل على الحروف والأصوات، فلذلك[٥] قالوا:[٦] بأن كلام الله تعالى مخلوق.[٧] ونحن نساعدهم في أن هذا[٨] الكلام المشتمل على الحروف والأصوات مخلوق، ولكن نحن نثبت مدلول هذا الكلام، وهو صفة قائمة بذات الله تعالى، وهم ينكرون ذلك. فلذلك وقع الخلاف، فكان قولنا القرآن غير مخلوق يراد به الصفة القائمة بذات الله تعالى.[٩]

وهذا الخلاف أيضا مبني على خلاف آخر، وهو أنهم ينكرون صفات الله تعالى، فلذلك[١٠] أنكروا كون الكلام[١١] صفة قائمة بذاته. وقال في *الكفاية*: "وزعم جمهور المعتزلة أن الله تعالى لم يكن متكلما في الأزل حتى خلق لنفسه كلاما، فصار بذلك متكلما، وزعموا أن كلامه مخلوق حادث؛ غير أنهم افترقوا فيما بينهم:

قال بعضهم: كلامه من جنس الحروف والأصوات.

---

[١] ج – تعالى.
[٢] ج – تعالى.
[٣] ط – القائم بذات، صح هـ.
[٤] ج – ويقولون، صح هـ.
[٥] ط: ولذلك.
[٦] ج – قالوا، صح هـ.
[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٥٩/١.
[٨] ط + هذا.
[٩] ج – تعالى.
[١٠] ع: ولذلك.
[١١] ط + كون الكلام.

وقال بعضهم: هو من جنس الحروف[1] والأشكال، لا من جنس الأصوات.

[وقال بعضهم: من جنس الأصوات لا من جنس الحروف.][2] وإنما تظهر ثمرة اختلافهم في أن الله تعالى إنما صار متكلما عند الطائفة الأولى إذا خلق الحروف والأصوات في محل القراءة،[3] فأما بدون ذلك لا يصير متكلما.

وعند الطائفة الأخرى يصير متكلما بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ، وذلك كلامه، وكذا في كل مصحف. وإنما لزمتهم هذه المحالات لإنكارهم قيام الصفات بذات الله تعالى، ولا يمكنهم[4] إنكار كلام الله[5] أصلا، فاضطروا إلى إثبات كلام حادث قائم بالغير، وكل حادث قائم بالغير لا بد أن يكون مخلوقا."[6] فعلم بهذا أن **قوله: {خلقه في محل}** أي في محل غير ذات الله تعالى.

وقوله: {إما أن[7] انعدم المعنى[8] الموجب للتعري عن الكلام ثم قَبِل الكلام، وإما أن لم ينعدم}

فإن قيل: هذا التقسيم إنما يصح أن لو كان التعري وجوديّا فأما إذا كان عدميا فلا يحتاج هو إلى الموجب للعدم، لأن العدم هو[9] الأمر الأصلي فلا يحتاج إلى موجب يبقيه على العدم.[10]

---

[1] ج - والأصوات. وقال بعضهم هو من جنس الحروف، صح هـ.

[2] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ١٥٠.

[3] ع – القراءة، صح هـ.

[4] ع – يمكنهم، صح هـ.

[5] ط + تعالى.

[6] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ١٥٠-١٥٢. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٥٩/١-٢٦١.

[7] ع – أن.

[8] ع ط ج – المعنى، ج صح هـ.

[9] ط – العدم هو، صح هـ.

[10] ع ج – على العدم.

قلنا: التعري أمر وجودي، لا عدمي، فيلزم من وجوده عدم الكلام، كالجلوس، إذا ثبت في ذات يلزم منه عدم القيام. وهذا لأن الكلام وجودي، فلا بد أن يكون إبقاؤه[١] بصفة وجودية، كالمتحرك، فإنه متحرك لقيام الحركة به، لا باعتبار عدم السكون. ثم لو أريد انتفاء[٢] الحركة من ذلك المحل، يقام فيه السكون الذي[٣] هو صفة وجودية. وهذا لأن الكلام وقع [٥٦و]/ في تعري ذاتِ الله تعالى عن الكلام، وتعري ذاته عن الكلام مع وجود الذات لا يكون إلا بوجود ضد من أضداد الكلام. وأضداد الكلام[٤] وجودية،[٥] فكان[٦] التعري وجوديا، لا محالة. وهذا لأن أضداد الكلام السكوت والآفة. ثم الآفة على أنواع: الطفولية[٧] والخرس والبهيمية. والصفة الوجودية لا تنعدم إلا بوجود ضدها، كالمتحرك، لا ينتفي عنه حركة إلا بوجود السكون على ما ذكرنا. فكذا هنا التعري عن الكلام عند وجود الذات لا يكون إلا بضد الكلام الذي هو وجودي، فكان التعري وجوديا. والأصل أن صفة من أوصاف الموصوف، مع بقاء الموصوف لا تنعدم إلا بوجود ضد من أضدادها، فيستحيل انعدامها بالعدم[٨] الأصلي عند وجود الموصوف. وأما الموصوف فيصح انعدامه بالعدم الأصلي. والخصوم يساعدوننا[٩] في وجود الله تعالى في الأزل، فعدم الكلام فيه لم يكن إلا بوجود ضدٍ من أضداد الكلام، وهو المعنى بالتعري فكان وجوديا. فلما كان وجوديا لم يكن ذلك إلا بالموجب، فيصح[١٠] التقسيم، فكان في القول بحدوث الكلام.

---

[١] ع – إبقاؤه، صح ه؛ ع ج ط: انتفاؤه.

[٢] ع: ابقاء؛ ج -.

[٣] ع ج – ثم لو أريد إبقاء الحركة من ذلك المحل يقام فيه السكون الذي،ع؛ صح ه

[٤] ط - وأضدادُ الكلام، صح ه.

[٥] ع – وجودية، صح ه.

[٦] ج: وكان.

[٧] ع ج: للطفولية.

[٨] ع – بالعدم، صح ه.

[٩] ع: يساعدون.

[١٠] ع ج: فصح.

[وقوله:] {إما استحالة صيرورته صفة لله[1] تعالى} إلى آخره. يعني لو قلنا: إن كلام الله تعالى حادث لا يخلو ذلك عن أحد أمرين: إما أن يقال إن الكلام ليس بصفة لله[2] تعالى، وفيه نفي فرضية الإيمان والصلاة والزكاة وغيرها من الفرائض، إذ فرضية هذه الأشياء إنما تثبت بالقرآن. والقرآن إذا لم يكن صفة لله تعالى لم يكن الله تعالى آمرا بهذه الأشياء وناهيا عن المنكرات، وهو كفر محض. وإما أن يقال إن الكلام الحادث صفة لله[3] تعالى، ولما كان صفة له كان قائما بذاته وفيه دلالة[4] حدوث الله تعالى، لما[5] أثبتنا حدوث جميع الأعيان باعتبار قيام الأعراض الحادثة بتلك الأعيان، والكلام الحادث عرض لا محالة. فكان قيامه بذات الله تعالى دليل حدوث ذاته لا محالة. فكان الله تعالى[6] حادثا حينئذ، وهو أيضا كفر محض.

فإن قلت: قوله إن الكلام إذا لم يكن صفة لله[7] تعالى يلزم منه نفى[8] فرضية الصلاة والزكاة وغيرهما من الفرائض مسلم، لأن هذه الفرائض مما[9] لا يهتدي إليها العقل، فكانت[10] فرضيتها[11] موقوفة على ورود السمع. وأما **قوله {وفيه نفي فرضية الإيمان}** فهو غير مسلم، لما ذكرت في أول *الكافي* بأن أهل الفترة مؤاخذون بالإيمان بالله تعالى ووحدانيته بالدليل الواضح.[12] فحينئذ لو لم

---

[1] ع: الله.

[2] ج: الله.

[3] ع: الله.

[4] ج: دلالات.

[5] ع ط + أنا؛ ج – أنا، صح هـ.

[6] ع ج - تعالى.

[7] ج: الله.

[8] ج – نفى، صح هـ.

[9] ط – مما.

[10] ط: فكان.

[11] ع ج: فرضيته.

[12] قال السغناقي: هم مؤاخذون بالإيمان بدليل قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ (سورة آل عمران ١٠٣/٣) هذا تنصيص على أن أهل الجاهلية كانوا مؤاخذوين بالإيمان قبل نزول الكتاب إليهم. إلى هذا أشار في *التأويلات*. انظر: *الكافي* للسغناقي، ١٥٢/١-١٥٣.

يكن الكلام صفة لله تعالى، لم يلزم منه ارتفاع افتراض الإيمان لما أن وجوبه غير موقوف على ورود السمع. فبعد ذلك ما وجه قوله **{وفي ذلك ارتفاع افتراض[1] الإيمان وحرمة الكفر والمعاصي؟}**

قلت: وجه ذلك أن يقال: المراد منه ارتفاع تيسير الوصول إلى معرفة افتراض الإيمان وحرمة الكفر والمعاصي وهذا لأن فرضية الإيمان بالله تعالى ووحدانيته **[٥٦ظ]/** واتصافه بصفات الكمال، وإن كانت غير موقوفة إلى ورود السمع. لكن[2] يبقى للكفرة حجة على الله تعالى إن لم يرسل إليهم رسولا، بأن يقولوا: لِم لم ترسل إلينا رسولا يبلغنا فرضية الإيمان والطاعات حتى نؤمن بك ونصدق رسلك وجميع ما وجب[3] علينا تصديقه والإيمان به. ودل[4] على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّاأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ﴾[5] إلى قوله: ﴿رُسُلاً[6] مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾،[7] وقوله تعالى:[8] ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءنَا مِن بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ﴾،[9] أي لئلا تقولوا أو[10] كراهة أن تقولوا، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ﴾.[11] والله تعالى أقام حجته على العباد بأبلغ الوجوه قطعا لحجج المعاندين من كل وجه، فمن ذلك تبليغ رسله إلى العباد[12] فرضية الإيمان. وذلك إنما يكون إذا كان الكلام صفة لله تعالى وفيه[13] بيان فرضية الإيمان. ثم هذه

---

[1] ع ج: فرضية.
[2] ع هـ: لكي.
[3] ج: يوجب.
[4] ع ج – ودل، صح هـ.
[5] سورة النساء، ١٦٣/٤.
[6] ج: رسولا.
[7] سورة النساء، ١٦٥/٤.
[8] ع ج + قل.
[9] سورة المائدة، ١٩/٥.
[10] ع ج: أي.
[11] سورة طه، ١٣٤/٢٠.
[12] جميع النسخ: على العباد.
[13] ع ج: ومنه.

العبارات لم تصلح أن تكون[١] صفة لله تعالى بنفسها لحدوثها[٢] في ألسنتنا[٣] بالقراءة، وفي صدورنا بالحفظ، وفي مصاحفنا بالكتابة بحروف وكلمات مجزأة أجزاء بسور وآيات وفصول وغايات، فالحادث لا يكون صفة للقديم، إذ فيه جعل القديم محل الحوادث، وكان[٤] فيه دلالة حدوثه. فلذلك لم يكن بد من أن يجعل هذه العبارات دالة على كلام قديم هو صفة لله تعالى قائمة بذاته، وسميت هذه العبارات كلام الله تعالى لتأدي[٥] إحكام تلك الصفة بهذه العبارة. ***وبالله التوفيق***.[٦]

ثم على قود كلام المعتزلة لو[٧] لم يكن الكلام صفة لله تعالى لم يكن العباد مأمورين بالإيمان والصلاة والزكاة وغيرها، ولا منهيين عن الكفر والمعاصي. ثم لو عذب الله تعالى الكافر والعاصي بسبب الكفر والمعاصي،[٨] وتاركي الصلاة بترك الصلاة كان ظالما، لأنه حينئذ كان معذبا مَن لم يرتكب إثما أصلا، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.[٩] وهم إنما وقعوا في هذا لدعواهم لأنفسهم التوحيد، باعتبار نفي الصفات لله تعالى في الأزل[١٠] كيلا[١١] يلزم القدماء.

ثم هم أبطلوا بنفي الصفات عدل الله تعالى على[١٢] الوجه الذي قررت. ثم هم أثبتوا للعباد[١٣] قدرة تخليق أفعالهم لإثبات العدل لله تعالى، لما أن تخليق أفعال العباد لو كان لله تعالى

---

[١] ع – هي، صح ه؛ ط ج + هي.
[٢] ج: بحدوثها.
[٣] ع ج: السننا.
[٤] ع ج: فكان.
[٥] ع ج: بتأدي.
[٦] ط: والله الموفق.
[٧] ط: لما.
[٨] ع ج - بسبب الكفر والمعاصي، صح ه.
[٩] ط + علوا كبيرا.
[١٠] ط + في الأزل.
[١١] ط: ليلا.
[١٢] ع ط + هذا.
[١٣] ط – للعباد، صح ه.

لكان معذبا إياهم بسبب فعله، لا بسبب فعلهم، فلا يبقى العدل. وقد أبطلوا بهذا القول توحيد الصانع. إذ العالم أعيان وأعراض، وأكثر الأعراض الأفعال الاختيارية لما دب ودرج، لا بتخليق الله تعالى، فكان العالم مخلوقا لله تعالى ولمن لا يحصون من الخالقين، وفيه إبطال التوحيد. وعن هذا كان شيخي رحمه الله ينقل عن الأساتذة الذين مضوا في بخارا رحمهم الله بالفارسية[١] حيث قالوا للمعتزلة: "*توحيد باز عدل را باطل* [٥٧و]/ *مى كند هچنانک در وجه أول*[٢] *بود يعني نفي صفات عدل را باطل مي كند وعدل باز توحيد را باطل مي كند هچنانک در وجه ثاني بود يعني أفعال عباد را مخلوق عباد گفتن توحيد را باطل مى كند*."[٣] على ما قررت.

[وقوله:] {وفيه تصحيح قول أصحاب الهيولي} وهم قوم من الفلاسفة يقولون: إن العالم محدَث، ولكن من أصل قديم يسمى عندهم ذلك الأصل الهيولي، يعنون بذلك الهيئة الأولى.

قلنا: إنه[٤] لما تغير عن الهيئة الأولى دل على[٥] أن تلك الهيئة لم تكن قديمة، إذ القديم لا يقبل العدم، على ما ذكرنا قبل هذا في إثبات حدوث العالم. واستدللنا هناك بقيام الحادث بالقديم على حدوث ذلك القديم الذي يدعونه قديما، وهو الهيولي. ثم ههنا لو كان الكلام الحادث حدث في ذات الله[٦] ومع ذلك لم يقتض ذلك حدوث ذات الله تعالى، فكان[٧] **{فيه تصحيح قول أصحاب الهيولي لا محالة في قبول القديم الأعراض الحادثة}**.

---

[١] ج – بالفارسية.

[٢] جميع النسخ: أزل.

[٣] أي يبطل التوحيد العدل كما كان من وجه الأول يعني إبطال الصفات لله يبطل العدل، والعدل يبطل التوحيد متسلسلا كما كان في وجه الثاني، يعني قول من يقول لأفعال العباد هو مخلوقة لهم قول يبطل التوحيد.

[٤] ع ج – إنه، ع، صح هـ.

[٥] ع ط ج – على، ع، صح هـ.

[٦] ط + تعالى.

[٧] ع ج: كان.

[وقوله:] {وهو كفر محض} أي القول بهذا القول، وهو القول بأن القديم يقبل الأعراض[1] وإن الأعراض[2] تكون صفة للقديم[3] كفر محض، إذ فيه قول بقدم العالم، لما أن حدوثه إنما يثبت لعدم قبول القديم[4] الأعراض[5] الحادثة،[6] والقول بقدم العالم كفر لأدائه إلى تعطيل الصانع، فكذا هنا. وفي قوله: **{لأن الكلام المحدَث عرض}** إشارة إلى أن كلام الله[7] ليس بعرض.

وقوله: {وبادروا إلى تسفيه من جوّز ذلك} أي إلى[8] تسفيه من جوز وجود عرض لا في محل. وعن هذا نسب جميع العقلاء الدهرية إلى الغباوة وبتجويزهم الصور متجردة عن محالها. وأخرجوا ابن الراوندي في تجويز وجود تكوين لا في محل، وأبا الهذيل في تجويز وجود خطاب "كن" لا في محل، والجبائي وابنه أبا الهاشم في تجويزهما الإرادة لا في محل عن استهال المناظرة، ونسبوهم إلى العناد والمكابرة.

[وقوله:] {ويشتق اسم الفاعل منها لمحالها} أي يشتق اسم الفاعل من الصفات لمحالها وغير ذلك من الأسماء المشتقة من المعاني، وهي الميت والأعمى والأعور والأشل والأعرج دون موجدها، وهو الله تعالى بدليل ما ذكر بعد هذا بقوله **{ومن تفوّه به}** أي ومن[9] تلفظ به وتكلم. تسارع الناس إلى إراقة دمه لكفره الصراح،[10] وقوله بالمحال الوضاح. أما الكفر فلإطلاقه اسم الميت والمريض وغيرهما من صفات الحدوث القبيحة على الله تعالى. وأما القول بالمحال، وهو كونه

---

[1] ع: العرض.

[2] ع: العرض.

[3] ج: القديم.

[4] ع ج – القديم، ع، صح هـ.

[5] ع: العرض.

[6] ع: الحادث.

[7] ط + تعالى.

[8] ط + إلى.

[9] ط + و.

[10] ج: الصريح.

مريضا حال كونه ميتا وكونه أبيض حال كونه أسود وغيرهما.[١] ولتقرير هذا السر[٢] لم يدخل الواو في التقرير الثاني، وأدخل في الأول. وكان هذا جوابا لسؤال من سأل بأن قال: لم أدخل الواو في الأول دون الثاني. وزيادة[٣] تبيين الجواب فيه هي[٤] أن يقال: إن المراد[٥] في الأول ذكر[٦] تكثير نظائر اسم كان لاجتماع الضدين في حالة واحدة، فكان من حقه[٧] أن يذكر [٥٧ظ]/ بالواو ليكون دليلا على اجتماع النظائر، لا الاجتماع في حالة واحدة، إذ فيه اجتماع الضدين، وهو محال. وأما في الثاني فالمراد منه إثبات الإحالة باجتماع الأضداد في حالة واحدة، إذ معنى قوله: **{وعلى قياد[٨] كلام المعتزلة ينبغي أن يكون المريض[٩] الميت[١٠] الأسود الأبيض}** أي ينبغي أن يكون الميت حال كونه مريضا والأسود[١١] حال كونه أبيض هو الله تعالى وكذلك في غيره، فكان من حق هذا ترك الواو. فالحاصل أن في الثاني بيان الإحالة[١٢] من وجهين:

أحدهما: وصف الله تعالى بالموت والمرض وغيرهما. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

والثاني: اجتماع الضدين عليه في حالة واحدة. وفي الأول بيان تكثير النظائر وجواز اتصاف المحال بالصفات التي قامت بتلك المحال.

---

[١] ج: وغيرها.
[٢] ع – السر، صح هـ؛ ع: الامر.
[٣] ع: فزيادة.
[٤] ع ج – هي، ع، صح هـ.
[٥] ع ج – ان المراد، صح هـ.
[٦] ع – ذكر، صح هـ.
[٧] ع ج: حقها.
[٨] على قياس، حبيب الله، ص ١٨٠.
[٩] ط: الميت.
[١٠] ط: المريض.
[١١] ع: للاسود.
[١٢] ع: للاحالة.

وقوله: **{فمثله ما نحن فيه}** يعني *ما نند اين مذكور است آن سخن كه ما در وييم*[1] فمثل المذكور الذي نحن فيه.[2] يعني: لما أثبتنا بالدليل[3] أن الصفات إذا قامت بالمحال كان الموصوف بتلك الصفات محالها لا موجدها. ويشتق اسم الفاعل من تلك الصفات لمحالها لا[4] لموجدها، على ما ذكر من النظائر، وجب أن يكون المحل هو المتكلم الذي قام به الكلام. لا موجد الكلام، فيبطل منه قول المعتزلة بأن الله تعالى أوجد الكلام في محل فصار به متكلما. لما أن الكلام صفة كسائر الصفات وفي سائر الصفات الحكم، كما قررت، فيجب أن يكون في الكلام كذلك.

فإن قلت: لو قالت المعتزلة لم أنكرتم قولنا: إن الله تعالى خلق كلامه في محل فصار به متكلما، مع تصور أن يتكلم المتكلم بكلام قائم في محل آخر. ألا يرى أن الناس يقولون في كلام المصروع أن الجني يتكلم على لسانه، وجاء في الحديث أن النبي عليه السلام[5] قال: «إن الملك لينطق على لسان عُمر.»[6] وفي بعض الروايات «إن الحق لينطق على لسان عمر»[7]

قلت: هذا الذي ذكروه[8] دليل غاية العجز والحيرة، لأن هذا القول ليس بقول من يلزم الانقياد بقوله، بل ذلك القول[9] قول بعض الكُهان الذين لا اعتبار بقولهم، والتعلق بمثله لا يُجدي[10] نفعا. ثم لو قاله غير الكهان إنما يريد به أن الجني يلقى في قلب المصروع شيئا، فيجري

[1] ع ج - يعني ما نند اين مذكور است آن سخن كه ما در وييم؛ ع ه: يعني ما نند اين مذكور است آن سخن مادر وى، اثم بمعنى لما اثبتنا بالدليل. أي فمثل المذكور الذي نحن فيه.

[2] ط - فمثل المذكور الذي نحن فيه.

[3] ع ج – بالدليل، ع، صح ه.

[4] ج – لا، صح ه.

[5] ج: صلى الله عليه وسلم.

[6] هذا القول اسند الى علي وعبد الله رضي الله عنهم في متون الحديث. انظر: *مصنف ابن أبي شيبة*، ٢٤/١٢؛ *وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء* لأبي النعيم، ٤٢/١.

[7] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *سنن الترمذي*، المناقب ١٨؛ *وسنن أبي داود*، الخراج ١٨؛ *ومسند أحمد بن حنبل*، ٥٢٨/٤.

[8] ع ج – ذكروه ع، صح ه.

[9] ج – القول.

[10] ع: نجدي.

المصروع ذلك على لسانه، فأضيف ذلك إلى الجني لكونه حاملا للمصروع على إجراء ذلك على لسانه. وهذا لأن لسان المصروع لما لم يكن محلا لقدرة الجني لم يتصور تكلم الجني به، لأن مخلوقا ما لا قدرة له على ما هو خارج عن حيز قدرته عندنا، فلا يتصور أن يكون ذلك الكلام فعلا للجني. وما ذكروا من حديث عمر رضي الله عنه. قلنا: إنه[١] لم يكن فعلا للمَلَك، لأنه لو كان كذلك لم يكن لعمر رضي الله عنه منقبة. بل كان ذلك فعلا لعمر رضي الله عنه،[٢] إلا أن الملك لما كان يلقي ذلك في قلبه حتى أظهره عمر بلسانه أضيف إلى الملك على طريق المجاز.[٥٨و]/ والدليل عليه ما قلنا، وهو ما روي في بعض الروايات: "أن الحق لينطق على لسان عمر،" فقيل الحق هو الله تعالى، وذلك ليس بكلام الله تعالى بالاتفاق. *والله الموفق*.

[وقوله:] {والولد بعد لم يولد} أي بعد عزمه على أن يسميه زيدا لم يولد. والضمير البارز في **{يحققه}**، راجع إلى قوله: **{فأما الأمر له ليجب به الإقدام عند وجوده}**

وقوله: {إن عند المعتزلة كان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم}[٣] إلى قوله: **{ولم يكن**[٤] **ذلك مُحالا ولا سفها}.**

فإن قلت: لو قالت المعتزلة الفرق بين ما تقولونه[٥] من كون الكلام صفة لله تعالى أزلية، وفيه الأمر والنهي، وبين ما أوردتموه علينا من كون المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم[٦] أمرا ونهيا،[٧] لمن كان موجودا ولمن يوجد بعدهم[٨] إلى انقراض الدنيا، ظاهر لأن ذلك ليس بسفه في أصله

---

[١] ط: إن.
[٢] ط – رضي الله عنه.
[٣] ع: صلم، ط: عليه السلام.
[٤] ج – ولم يكن.
[٥] ع ج – تقول به، ع، صح هـ؛ ج: تقوله.
[٦] ع: صلم، ط: عليه السلام.
[٧] ع ج – نهيا، ع، صح هـ.
[٨] ع ج – بعدهم، ع، صح هـ.

لوجود المأمورين والمنهيين عند وجود الخطاب. فلما صح ذلك وقت الخطاب دامت صحته إلى انقراض الدنيا. وأما فيما ذكرتموه فلما لم يصح وقت الخطاب، لانعدام من يخاطب به لم ينقلب صحيحا بعد ذلك، كما في الشاهد، فإن والي البلدة لو أمر أهل البلدة بأمر ينتفع بذلك الأمرِ كل من فعل ذلك[١] الأمر كان هذا خطابا صحيحا للموجودين ولمن بعدهم. وأما لو أمر بشيء وليس عنده أحد لم يصح ذلك الأمر في نفسه، ولا ينقلب صحيحا بعد ذلك، ما جوابنا عنه؟

قلنا:[٢] جوابنا عنه أن نقول: إن ذلك الذي ذكره من قوله: **{يحققه، أن عند المعتزلة كان[٣] المُنزل على النبي صلى الله عليه وسلم[٤] أمرا}** إلى آخره، ليس بجواب بطريق التسوية بين كلام الله تعالى وكلام المخلوقين، بل لدفع قول[٥] الخصم بأن المعدوم من الناس يصح في الجملة أن يكون مخاطبا بالأمر والنهي حال وجوده وحال كونه صالحا[٦] يفهم[٧] الخطاب، وإن لم يصح في الحال. فكذا[٨] فيما نحن فيه، بل بالطريق الأولى لكون كلام الله تعالى واجب البقاء. وأما الجواب الصحيح عن قولهم: "والأمر والنهي للمعدوم سفه اعتبارا بالشاهد إلى آخره،" فهو أن يقال: لا يصح اعتبار كلام الله تعالى بكلام الشاهد، لأن كلام الشاهد عرض لا بقاء له، **{فلا يتصور الإيجاب وقت وجود الأمر، لكون المأمور معدوما ولا وقت وجود المأمور}** لكون الأمر معدوما.[٩] وهو ما أشار إليه بعد هذا بقوله: **{لأن الأمر الحاصل من الآدمي عرض لا بقاء له}** إلى آخره. وتوضيح الجواب الصحيح هو أن يقال لهم: إن كان هذا في الشاهد، أي إن كان الخطاب للمعدوم سفها في الشاهد، فلم ينبغي

---

[١] ج – ذلك.

[٢] ط: قلت.

[٣] ع – لأن، صح هـ.

[٤] ع: صلم، ط: عليه السلام.

[٥] ع ج – قول، صح هـ.

[٦] ع ج – صالحا، ع هـ؛ ط +.

[٧] ط: لفهم.

[٨] ج: وكذا.

[٩] ط - لكون الامر معدوما: ط: لعدم الأمر.

أن يكون في الغائب هكذا. فلا بد من إثبات التسوية بين الشاهد والغائب ليمكن الاستدلال، وتعدية الحكم إلى الغائب ولا يتيسر لهم ذلك مطلقا. أليس أن كل فاعل في الشاهد جسم، وهو لحم[١] ودم وعظم [٥٨ظ]/ وعصب، ولا يلزم مثله في الغائب فكذا فيما نحن فيه.[٢] أعني لم يلزم من عدم صحة الأمر والنهي للمعدوم في الشاهد عدم صحتهما في الغائب لوجود الفرق بينهما، وهو أن كلام الله تعالى أزلي واجب البقاء،[٣] فيكون الأمر والنهي من الله تعالى إيجابا للمعدوم حال وجوده، وحال صلاحيته للخطاب، ولا كذلك في الشاهد.

قال العبد الضعيف غفر الله له:[٤] كان من حق[٥] الجواب عن اعتبارهم بالشاهد بأن الأمر والنهي للمعدوم سفه اعتبارا بالشاهد أن يكتفي بالفرق بين كلام الله تعالى، وهو واجب البقاء، فيبقى[٦] إلى وجود المخاطبين فيصح وبين كلام العباد. فإنه[٧] عرض لا بقاء له، فكان الأمر والنهي فيه[٨] للمعدوم سفها فلا يصح الأمر والنهي للمعدوم[٩] لذلك. ولا يتعرض لتصحيح الأمر والنهي للمعدوم استدلالا بكون المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم.[١٠] على تصحيح قوله بأنه كان ذلك أمرا ونهيا للموجودين ولمن بعدهم إلى قيام الساعة، فكذا فيما نحن فيه. فإن هذا الاستدلال لا يصح لوجود الفرق الظاهر بين ما نحن فيه، وهو أن يكون الأمر والنهي في الأزل، وليس فيه مخاطب من أحد، وبين وقت نزول القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم،[١١] وفيه مخاطبون من غير عدد،

---

[١] ط – هو.

[٢] ج - فيه، صح هـ.

[٣] ط: للبقاء.

[٤] ط: الشيخ الإمام الأجل رضي الله عنه.

[٥] ع – حق، صح هـ.

[٦] ع - الله تعالى وهو واجب البقاء فيبقي، صح هـ.

[٧] ع ج – فانه، ع هـ، ع ج: بأنه.

[٨] ع ج – فيه، ع، صح هـ.

[٩] ع ج – للمعدوم، ع، صح هـ.

[١٠] ع ط: عليه السلام.

[١١] ع ط: عليه السلام.

وإن كان يبقى لمن بعدهم بطريق التوالد والتناسل[1] لكيلا يتسلقوا الفرق بوعوعتهم.[2] ونقول لهم الفرق بينهما بين والأمر لنا حينئذ هيّن.

وقوله: {فإنما كان ذلك[3] كذلك} والإشارة في قوله:[4] **{ذلك}** راجعة إلى أمر في الشاهد للمعدوم في قوله، ثم قال: يا زيد اسقني، والإشارة في قوله: **{كذلك}** راجعة إلى السفه المستفاد من قوله **{فهو سفيه}**، أي[5] وإنما كان الأمر للمعدوم في الشاهد سفها. **{لأن الأمر الحاصل من الآدمي عرض}** إلى آخره. ثم هذا الإشكال الذي أوردوه علينا، فإنه أكثر لزوما عليهم، لأنهم قالوا: إن كلام الله تعالى حادث عرض ومع هذا[6] يتناول الأمر والنهي للمعدوم، ولا يمكنهم التفصي عن هذا، إلا أن يقولوا بأن لكلام الله تعالى دواما، وهو خلاف مذهبهم، إلا عند النظام، فإنه يقول: إن الكلام جسم.

٢.٣. [اخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان]

وقوله: {قلنا: هذا الكلام فاسد} فالإشارة راجعة إلى قوله: **{ولو كان إخباره عنها سابقا عليها لكان الإخبار قبل وجودها كذبا}**

[وقوله:] {لأن إخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان} لأن إخبار الله تعالى هو كلامه فكلامه أزلي قديم[7] قائم بذاته، ولا تعلق للقديم، لا بالزمان، ولا بالمكان، كذات الله تعالى. فلم يوصف كلامه

---

[1] ط: التناسل والتوالد.

[2] ع ج - لكي لاتسلقوا الفرق بوعوعتهم، ع، صح هـ.

[3] ط – ذلك، صح هـ.

[4] ط – قوله.

[5] ع ج – أي، ع، صح هـ.

[6] ع: ذلك؛ ع هـ: هو.

[7] ع ج – قديم، ع، صح هـ.

لذلك بالماضي والمستقبل والحال.[١] بل المتعلق بالزمان، هو المخبر عنه، وهو مجيء إخوة يوسف عليه السلام،[٢] وتجهيز يوسف إياهم بجهازهم[٣] وغيرهما.[٤]

[وقوله:] {والتغير على المخبر عنه لا على الإخبار [٥٩و]/ الأزلي} "ونظيره في الشاهد بهذا[٥] الأُسطوانة المنصوبة إذا توجه إليها إنسان كانت قدامه، وإذا حول ظهره إليها[٦] كانت خلفه، وإن حول يمينه إليها كانت عن يمينه، وإن حول يساره إليها كانت عن يساره، ولا تغير على الأسطوانة، وإنما التغير على هذا الإنسان، فكذا فيما نحن فيه."[٧]

وقوله: {والتغير على المعلوم، لا على العلم عندنا، ولا على الذات عندهم} وإنما ذكر على هذا الطريق، لأنا نقول الله تعالى عالم وله علم. وزعم رئيس المعتزلة أبو الهذيل العلاف أن قولنا "إن الله تعالى عالم،" إثبات العلم،[٨] غير أنه يزعم أن علمه ذاته، كذا ذكره المصنف رحمه الله.

فإن قلت: ما ذكره المصنف رحمه الله[٩] بقوله: **{لأن إخبار الله[١٠] لا يتعلق بالزمان، بل هو مطلق إخبار}** إلى أن قال: **{والتغير على المخبر عنه لا على الإخبار الأزلي}** جواب عن غير ما وقع النزاع فيه، لأن النزاع وقع في كلام الله[١١] الأزلي القائم بذاته هل له وجود أم لا؟ فعندنا له وجود، وعند الخصم ليس له وجود. وأما الذي نقرأه بالحروف والأصوات ونكتبه في مصاحفنا بالحروف،

---

١ ع ج – والحال، ع، صح ه.

٢ ط – عليه السلام. ﴿وَجَاء إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُواْ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ﴾ (سورة يوسف، ٥٨/١٢).

٣ ﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَّكُم مِّنْ أَبِيكُمْ أَلاَ تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَاْ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ﴾ (سورة يوسف، ٥٩/١٢).

٤ ذكر في التمهيد هذه الآيات بلفظ: "وغير ذلك": ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (سورة البقرة، ١٢٦/٢)؛ و﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُواْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (سورة البقرة، ٥٤/٢)؛ و﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (سورة يوسف، ٤/١٢).

٥ ع ج – بهذا.

٦ ع ج: إليها ظهره.

٧ *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٩٧/١-٢٩٨.

٨ ط: للعلم.

٩ ع ج - رحمه الله.

١٠ ط ج + تعالى.

١١ ط + تعالى.

فلا خلاف[١] بيننا وبينهم أنه مخلوق. فلما كان هذا مخلوقا كان وقت النزول أيضا مخلوقا وفي وقت النزول كان مجيء إخوة يوسف وغيره من الإخبارات كان ماضيا، ولذلك ذكره بصيغة الماضي.

وكذلك ذكر ما لم يوجد من الإخبارات بعبارة الاستقبال، لأن وجود[٢] المخبر عنه وقت نزول القرآن كان مستقبلا، نحو قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾.[٣] فلم لم[٤] يذكر المصنف رحمه الله الجواب بهذا الطريق مع استقامته، بل أجاب بما أجاب[٥]من عدم التغير في الإخبار ووجود التغير في المخبر عنه؟

قلت: لأن الإخبار هذا دال على الإخبار القائم بذاته، وهو قديم فلا يكون للقديم تغير، فيجب أن لا يمس هذا الإخبار تغير أيضا، لدلالته على الإخبار الذي لا تغير فيه. وأما صاحب الأربعين[٦] فاختار[٧] ذلك الجواب[٨] الذي ذكرته،[٩] فنذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى.

وقوله: {يحققه} الضمير البارز فيه راجع إلى أول النكتة بقوله: **{لأن إخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان}**

---

[١] ج: ولا خلاف.

[٢] ع ه: لا وجود.

[٣] ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (سورة الفتح، ١٦/٤٨).

[٤] ط – لم.

[٥] ع - بما أجاب، صح ه.

[٦] هوأبو عبدالله (أبو الفضل) فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي الطبرستاني الأشعري (ت ٦٠٦ ه/١٢١٠م). وقد ألف فخر الدين الرازي كتبا كثيرة في علوم مختلفة. من مصنفاته: *المحصل*، و*مطالب العالية*، و*كتاب الأربعين في أصول الدين*، و*المعالم*، و*لوامع بينات*، و*عصمة الأنبياء*، و*نهاية العقول*، و*المسائل الخمسون في أصول الدين*، و*اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*، و*مفاتيح الغيب*. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥٠٠/٢١؛ و*طبقات الشافعية* لابن قاضي شهبة، ٦٥/٢-٦٦.

[٧] ط: اختار.

[٨] ذكر فخر الدين الرازي في كتابه *"الأربعين"* شبهات الخصوم من المنقول والمعقول. انظر: *كتاب الأربعين* لفخرد الدين الرازي، ٢٥٢/١-٢٥٨.

[٩] ذكر فخر الدين الرازي في كتابه الأربعين (١/٢٥٢-٢٥٨) شبه الخصوم سؤالا وأجاب لهم بأن كلام الله قديم لا حادث وأن الإخبار المذكورة في القرآن دال على الإخبار القائم بذاته، وهو قديم فلا يكون للقديم تغير.

[وقوله:] {[أن الله تعالى قال:] ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾}[1] أي قل للذين منعوا عن الخروج إلى خيبر في حياة رسول[2] الله صلى الله عليه وسلم.[3] **{﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾}**[4] أي أولي قوة في الحرب أي بعد وفاة[5] النبي صلى الله عليه وسلم.[6] واختلف في هؤلاء القوم الذين وصفوا بالبأس الشديد،[7] "قال أكثر أهل التفسير: هم بنو حنيفة، وهم أهل اليمامة، رئيسهم مسيلمة الكذاب لعنه الله، قاتلهم[8] أبو بكر الصديق رضي الله عنه. وقال مجاهد:[9] هم أهل فارس قاتلهم عمر

رضي الله عنه. وقال الحسن: هم فارس **[٥٩ظ]/** والروم. وقال ابن عباس[10] وسعيد بن جبير[11] وعكرمة[12] رضي الله عنهم: هم أهل حنين وثقيف وهوازن، وعلى هذا تكون الدعوة إليه في حياة النبي صلى الله عليه وسلم أيضا."[13] كذا في *التيسير*.

---

[1] سورة الفتح، ١٦/٤٨.
[2] ط: النبي عليه السلام.
[3] ع: صلم.
[4] سورة الفتح، ١٦/٤٨.
[5] ط: وفات.
[6] ع ط: عليه السلام.
[7] ع ج - بالبأس الشديد، ع، صح هـ.
[8] ج: وقاتلهم.
[9] هو أبو الحجاج، مجاهد بن جبر المكي المخزومي، (ت ١٠٣هـ/٧٢١م). شيخ القراء والمفسرين. انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ٤٤٤-٤٤٥؛ *وطبقات الفقهاء* للشيرازي، ص ٦٩؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤٤٩/٤-٤٥٦.
[10] هو أبو العباس، عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي، (ت ٦٨هـ/٦٨٧-٨٨م). فقيه العصر، وإمام التفسير، ومن العبادلة . انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٦٢/٣؛ *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٣١/٣-٣٥٨.
[11] هو أبو عبد الله، سعيد بن جبير بن حشام الأسدي، (ت ٩٤هـ/٧١٣م). الامام الحافظ المقرئ المفسر الشهيد ومن التابعين. انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ٤٤٥-٤٤٦، *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٢١/٤-٣٤٢.
[12] هو أبو عبد الله، عكرمة بن عبد الله البربري المدني، (ت ١٠٥هـ/٧٢٣م). مولى عبد الله بن عباس، المفسر من التابعين. انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ٤٥٥-٤٥٧؛ *وطبقات الفقهاء* للشيرازي، ص ٧٠؛ *ووفيات الأعيان* لابن خلكان، ٢٦٥/٣.
[13] *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٤٤٧و.

[وقوله:] {والأمران جميعا كانا} أي دعاء الصديق إلى قتال[1] بني حنيفة[2] ودعاء عمر إلى قتال أهل فارس وجدا ومضيا. ونحن الآن من وقت نزوله إلى وقتنا هذا، وهو[3] قريب من خمس وسبعمائة سنة. يقرأ بالسين التي هي علم[4] الاستقبال.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَهُم مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾،[5] قد مضى كل ذلك ولا وجود لشيء من ذلك في المستقبل بعد مضي هذه الحوادث. علم بهذا أن التغير للمخبر[6] لا للإخبار، لأن هذا الإخبار دال على الإخبار[7] الأزلي القائم بذات الله تعالى[8]، وهو قديم غير متغير، فكذا الدال عليه وجب أن لا يكون متغيرا ليكون على وفق المدلول. *والله الموفق*.[9]

ولهم شبه أيضا[10] سوى هذا الذي[11] ذكر هنا:

منها "قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[12] والجعل والتخليق واحد. وقوله: ﴿وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ[13]. مَا يَأْتِيهِم[14] مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾.[15]

---

[1] ج – قتال.

[2] أي معركة اليمامة (١١هـ/٦٣٢م) في عهد أبي بكر الصديق، واليمامة إحدى معارك حروب الردة ، وكانت بسبب ارتداد بني حنيفة. انظر: *البداية والنهاية* لابن كثير، ٣٥٦/٦-٣٥٩.

[3] ط – وهو.

[4] ج – علم، صح هـ.

[5] سورة الروم، ٣/٣٠.

[6] ع ج ط – عنه، صح هـ.

[7] ع – الإخبار، صح هـ.

[8] ع – تعالى.

[9] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٩٦/١-٢٩٧.

[10] ط – أيضا.

[11] ج – الذي، صح هـ.

[12] سورة الزخرف، ٣/٤٣.

[13] ط - ﴿وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ﴾.

[14] ع ج - ﴿فِي غَفْلَةٍ مَّعْرِضُونَ. مَا يَأْتِيهِم﴾، ج، صح هـ.

[15] سورة الأنبياء، ٢/٢١-١.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ[١] مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾،[٢] وهذا نص إذ لا فرق بين المحدَث والمخلوق."[٣]

ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا[٤] لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾،[٥] وهو جملة مركبة من شرط وجزاء، فالشرط قوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾،[٦] والجزاء هو قوله تعالى: ﴿أَنْ نَقُولَ لَهُ[٧]﴾،[٨] والجزاء لا بد أن يكون متأخرًا عن الشرط، والمتأخر عن الغير محدَث، فوجب أن يكون قول الله محدثا.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ﴾[٩] وكلمة "إذ"، ظرف زمان. فهذا يدل على أن قول الله تعالى مختص بذلك الوقت، وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا، فيلزم أن يكون قول الله تعالى محدثا.

والمعقول لهم[١٠] أن التسوية بين الغائب والشاهد ثابتة في العقول في الأجناس [والفصول]. فإن الحركة لما كانت نقلة في الشاهد، كانت كذا في الغائب، ومن أثبت في الغائب حركة ليست بنقلة عُد خارجا عن المعقول، فكذا هذا في السواد والبياض والاجتماع والافتراق. ثم الكلام [٦٠و]/ في الشاهد من جنس الحروف والأصوات. فمن أثبت في الغائب كلاما"[١١] ليس هو من جنس الحروف

---

[١] ط - مِنْ ذِكْرٍ، صح ه.
[٢] سورة الشعراء، ٥/٢٦.
[٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٦٢/١.
[٤] ع ج ط – قولنا.
[٥] سورة النحل، ٤٠/١٦.
[٦] سورة النحل، ٤٠/١٦.
[٧] ج + كن.
[٨] سورة النحل، ٤٠/١٦.
[٩] سورة البقرة، ٣٠/٢؛ سورة الحجر، ٢٨/١٥.
[١٠] ع ج - لهم.
[١١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٦٢/١.

والأصوات، كان هو[1] كمن أثبت في الغائب حركة ليست[2] هي من جنس النقلة أو سكونا ليس هو من جنس القرار، ولأن الأمر والنهي يتضادان، فقولكم: إنه آمر ناه بصفة واحدة، كقول من يقول: إنه أبيض أسود بصفة واحدة، ولو جاز ذا لجاز أن يكون[3] أسود بالبياض وأبيض بالسواد، ويكون في حالة واحدة أسود وأبيض. ويلزم من هذا أن ما تعلق به الأمر تعلق به ما هو النهي، فيصير المأمور منهيا، والمنهي مأمورا، فيكون كل فرض محظورا، وكل محظور فرضا.[4]

والجواب: قلنا "لا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾،[5] لأن معناه - والله أعلم -: جعلنا العبارة عنه[6] بلسان العرب،[7] وأفهمنا المراد به[8] وأحكامه باللسان العربي. ثم إن أهل اللغة قالوا:[9] إذا تعدى الجعل إلى مفعول واحد كان بمعنى الفعل والخلق كقوله[10] تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾.[11] وإذا تعدى إلى مفعولين لا يكون بمعنى الخلق، بل يكون بمعنى الحكم والتسمية كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾.[12] والمراد منه التسمية لا التخليق، وفي هذه الآية تعدى إلى مفعولين. والمراد[13] من[14] قوله تعالى: ﴿مِن ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[15] ....

[1] ج - هو.
[2] ع ج: ليس.
[3] ع ج – أن يكون.
[4] انظر *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٦٢/١-٢٦٣.
[5] سورة الزخرف، ٣/٤٣.
[6] ع ج – عنه، صح هـ.
[7] ج: العربي.
[8] ج – به.
[9] ع ج – قالوا، صح هـ.
[10] ع ج: لقوله.
[11] سورة الأنعام، ١/٦.
[12] سورة الزخرف، ١٩/٤٣.
[13] ج: فالمراد.
[14] ج: منه.
[15] سورة الأنبياء، ٢/٢١.

يحتمل أن يكون الذكر هو الرسول على ما قال:[1] ﴿ذكرًا ۝ رسولاً﴾[2] فيكون تأويله: ما يأتيهم من رسول محدث إلا استمعوا قوله. ويحتمل أن يكون المراد منه،[3] ما يأتيهم من وعظ من النبي. وهذا لأنهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القرآن، بل كانوا[4] يعظمونه ويفخمون شأنه... على أن صرف هذه الآيات إلى هذه العبارات المحدثة ممكن، فلم يبق للخصوم[5] في محل النزاع دليل،"[6] كذا ذكره المصنف رحمه الله.

قال[7] العبد الضعيف غفر الله له:[8] هذا الذي ذكره[9] آخرا، وهو صرف مثل هذه الآيات التي فيها دلالة الحدوث إلى هذه العبارات المحدثة أمتن الأجوبة. فإن جميع أسئلة الخصوم الذي يدل على حدوث الكلام ينقطع بهذا الجواب، لما أنه لا نزاع بيننا وبين الخصوم في أن هذه العبارات محدثة، وما كان فيه[10] دلالة الحدوث فهو منصرف إلى هذه العبارات. ولمتانة هذا الجواب اختاره صاحب *الأربعين* فقال:

"أما جميع الشبه السمعية، فالجواب عنها: بشيء واحد، وهو أن تصرف[11] كل تلك الوجوه إلى هذه الحروف والأصوات، فإنا معترفون بأنها محدثة. وعندهم القرآن ليس إلا ما تركب عن هذه

---

[1] ع هـ + له.

[2] ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُوْلِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ۝ رَّسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا﴾ (سورة الطلاق، ٦٥/١٠-١١).

[3] ج – منه.

[4] ج – كانوا.

[5] ج: الخصوم.

[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٩٨/١.

[7] ع + و.

[8] ع هـ: مولانا حسام الدين السغناقي؛ ط: الشيخ الامام رضي الله عنه.

[9] ع ج – ذكره، ع، صح هـ.

[10] ع ج – فيه، ع، صح هـ.

[11] ج: يصرف.

الحروف والأصوات، فكانت الدلائل التي ذكروها دالة على حدوث هذه[1] الحروف والأصوات، [٦٠ظ]/ ونحن لا ننازع[2] في ذلك، وإنما ندّعي قدم القرآن بمعنى آخر، فكانت[3] كل هذه الشبه ساقطة عن محل النزاع."[4]

وأما الجواب عن معقولهم،[5] "فنقول: إن التسوية في الأجناس بين الشاهد والغائب ثابتة في العقول، مقدمة كلية صادقة مسلمة. غير أن ما ذكروا من المقدمة الثانية[6] الجزئية - وهي أن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات - مقدمة ممنوعة مجحودة. وقع النزاع فيها بين المتكلمين. فذهب عبد الله بن سعيد القطان[7] من متقدمي أهل السنة وأبو العباس القلانسي[8] من متكلمي أهل الحديث إلى أن كلام العباد من جنس الحروف والأصوات،[9] وكلام الله[10] ليس من جنس الحروف والأصوات، فيلزمهما هذه الشبهة من حيث الظاهر. غير أنهما يقولان: إن الكلام في الشاهد، وإن كان لا ينفصل عن الحروف والأصوات،[11] ما كان كلاما،[12] لأنه صوت أو حرف، بل لأنه صفة منافية للسكوت والآفة"[13] إلى آخره.

---

[1] ج – هذه، صح هـ.

[2] ع – لا.

[3] جميع النسخ، فكان.

[4] *الأربعين في أصول الدين* لفخر الدين الرازي، ٢٥٧/١.

[5] انظر: *الأربعين في أصول الدين* لفخر الدين الرازي، ٢٥٧/١-٢٥٨.

[6] ع ج: الثابتة.

[7] هو أبو محمد، عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري، (ت ٢٤٠هـ/٨٥٤م؟). رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٢٣٠؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٧٤/١١-١٧٦؛ *ولسان الميزان* لابن حجر، ٤٨٦/٤.

[8] هو أبو العباس، أحمد بن إبراهيم بن عبد الله القلانسي، (ت أوائل قرن ٤هـ/١٠م ؟) انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ص ٩١.

[9] ط - مقدمة ممنوعة مجحودة وقع النزاع فيها بين المتكلمين فذهب عبد الله بن سعيد القطان من متقدمي أهل السنة وأبو العباس القلانسي من متكلمي أهل الحديث إلى أن كلام العباد من جنس الحروف والأصوات.

[10] ط + تعالى.

[11] ع ج + ولكن.

[12] ع هـ: كاملا.

[13] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٨١/١.

ولكن المعول عليه ما ذكرنا من اختيار الإمام أبي منصور الماتريدي رحمه الله وغيره: أن الكلام هو المعنى القائم بذات[١] المتكلم.[٢] ففي هذا لا يتفاوت بين الشاهد والغائب، أن الكلام في الحقيقة ليس من جنس الحروف والأصوات، فحينئذ لم تبق دعوى الخصوم[٣] في قولهم:[٤] ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات،[٥] بل كان هو[٦] مردودا عليهم.

وأما الجواب عن تعلقهم بتضاد الأمر والنهي، فقلنا: إن ما لا يستحيل ثبوته ويمكن في العقل حصوله يجب القول بثبوته عند قيام دليل ثبوته، وما يستحيل ثبوته ويخرج عن حد الإمكان لا يتصور ثبوته. وإذا عرفت المقدمتان نقول: لم يكن الكلام أمرا ولا نهيا باعتبار الذات، كالسواد والبياض. بل كان الكلام أمرا باعتبار كونه دعاء إلى مباشرة الفعل، ونهيا باعتبار كونه دعاء إلى الامتناع عن الفعل، وكل ما هو دعاء إلى الفعل كان دعاء إلى الامتناع عن ضده، وكل ما هو دعاء إلى الامتناع عن فعل كان أمرا بمباشرة ضد ذلك الفعل. فإذا كل أمر نهي، وكل نهي أمر لاجتماع ما يسمى الكلام باعتباره أمرا ونهيا. فمن ظن[٧] أن التضاد بينهما في ذاتيهما كالتضاد الثابت بين العلم والجهل والحياة والموت فهو جاهل بالحقائق. وجاء من هذا أن الشيء يجوز أن يكون أمرا بشيء [و]نهيا عن غيره. ولا يجوز أن يكون أمرا بما هو نهي عنه، كالأب مع الابن، ثم نقول بأن الكلام في الشاهد قد يثبت باعتبار الاصطلاح. فإن رجلا لو اصطلح مع غلمانه، إني إذا قلت: زيد كان هذا أمرا بالصوم لبِشْر بالنهار وأمرا بالفطر له بالليل ونهيا له عن الخروج عن الدار، وإخبارا بدخول الأمير

---

[١] ج – بذات، صح هـ.

[٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٨٢/١.

[٣] ج: للخصوم.

[٤] جميع النسخ: بقولهم.

[٥] ع ج - فحينئذ لم يبق دعوى الخصوم بقولهم ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات، صح هـ.

[٦] ج – هو.

[٧] ج – ظن، صح هـ.

البلدة، واستخبارا عن مبارك عن ولادة الجارية. ثم قال:[١] "هذا الرجل[٢] [٦١و]/ زيد" فُهم منه هذه الأشياء فكان أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا على التفصيل الذي بينا، ولم يكن ذلك مستحيلا. فإذا قامت الدلالة على ثبوت كلام الله تعالى بأنه لا يقبل التجزي، بل يثبت بصفة واحدة لم يكن مستحيلا.[٣] ووجه آخر في كون الكلام على صفة واحدة، هو أن الكلام بوجوهه الأربعة من الأمر والنهي والخبر والاستخبار راجع إلى[٤] شيء واحد، وهو الخبر فإن معنى قولك إفعل كذا: أطلب منك أن تفعل كذا. وكذلك معنى قولك: لا تفعل كذا، أطلب منك أن لا تفعله. وكذلك في الاستخبار، فإن معنى قولك: أَزَيْد في الدار؟ أطلب منك أن تعلمني أن زيدا في الدار أم لا؟ ولما كان مال وجوه الكلام إلى وجه واحد، وهو الخبر لم يرد علينا ما قالوا إن الكلام مع وجوهه الأربعة المتضادة كيف يتصور أن يكون بصفة واحدة. *والله الموفق*.

[١] ع ج – قال، ع، صح هـ.

[٢] ع ج + قال.

[٣] ط - فإذا قامت الدلالة على ثبوت كلام الله تعالى بأنه لا يقبل التجزي بل يثبت بصفة واحدة لم يكن مستحيلا، صح هـ.

[٤] ج - إلى، صح هـ.

٣. فصل

في أن[١] التكوين غير المكون

وجه مناسبة اتصال هذا الفصل بفصل أزلية كلام الله تعالى من حيث اتحاد بناء المخالفة بيننا وبين الخصوم على العلة الواحدة، وهي أن الله تعالى هل يوصف بصفات قديمة قائمة بذاته أم لا؟ فعندنا يوصف، وعند الخصوم لا، ومنه نشأ الخلاف. فإنه تعالى لما صح وصفه بصفات قديمة صح وصفه بأنه متكلم بكلام أزلي قائم به، وبتكوين أزلي قائم به، فلزم منه غيريّة المكوِّن لا محالة، لأن المكوَّن حادث والتكوين قديم[٢] أزلي.[٣]

وعند المعتزلة لما لم يصح وصف الله تعالى بصفات قديمة قائمة به لم يصح وصفه بتكوين أزلي، فلزم منه القول بأن التكوين حادث كالمكون، بل هو عين المكون.[٤]

---

[١] ج – أن، صح هـ.

[٢] ع ج – قديم، ع، صح هـ.

[٣] ط – أزلي.

[٤] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٠٦/١.

وأما وجه[1] تقديم ذلك الفصل على هذا الفصل[2] فلأن دليل أزلية التكوين عندنا قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾،[3] "فالله[4] تعالى[5]عبر عن التكوين"بكن،"وعن المكوَّن بقوله: ﴿فيكون﴾."[6] هكذا ذكره المصنف[7] وغيره، والدليل مقدم على المدلول من حيث الإظهار، لا من حيث الوجود.

وقوله: {وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود} والإشارة راجعة إلى معنى واحد.

فإن قيل: فقد[8] قال أولا: **{وأن التكوين أزلي}** ثم قال: وهو **{أن التكوين إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود}** ولا إخراج في الأزل فكيف يستقيم قوله مع ذلك: **{أن التكوين أزلي}**؟

قلت: هذه شبهة تجري[9] إلى أقوال[10] الخصوم بأن التكوين حادث. فإن هذه الشبهة أوقعتهم فيما زعموا حيث قالوا لو قلنا بأزلية التكوين والخلق والرزق لزمنا القول بقدم المكون والمخلوق والمرزوق. إذًا[11] لا يتصور تكوين بلا مكون، ولا تخليق إلا وهناك مخلوق، وهذا[12] الذي ذكروه باطل لما يذكر بعد هذا. وهذه الشبهة [٦١ظ]/ إنما ترد على فعل العباد بأن يقال صفة الضرب قائمة بالضارب، وهي لا توجد من غير أن توجد منه استعمال آلة التأديب في محل قابل للتأديب.

والفرق بين فعل الله تعالى وفعل العباد ظاهر، لما أن فعل الله تعالى ليس بعرض، وفعل العباد عرض. واستحالة وصف العباد بصفة من غير أن يتصل أثر تلك الصفة بمحل لكون صفات

---

[1] ع – وجه.

[2] ط - على هذا الفصل.

[3] سورة النحل، ٤٠/١٦.

[4] ع ه: والله.

[5] ج- تعالى، صح ه.

[6] سورة النحل، ٤٠/١٦. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣١٦/١.

[7] ط + رحمه الله.

[8] ط: قد.

[9] ع – تجري، صح ه؛ ج ط: تجر.

[10] ط: قول.

[11] ط: إذ.

[12] ط: وهو.

العباد أعراضا مستحيلة البقاء إلى الزمان الثاني. وأما صفات الله تعالى كلها من صفات الذات، وصفات الفعل فقديمة باقية أبدا قائمة بذاته. فيوجد الموجود بتلك الصفات حين أراد الله تعالى وجوده، ولا يقتضي ذلك وجود العالم في الأزل. فحصل من هذا أن العبد لا يوصف بالضاربية إذا لم يوجد المضروب والله تعالى يوصف بالخلق وإن لم يوجد المخلوق. والدليل على هذا الذي ذكرت ما قاله الإمام الزاهد الصفار البخاري رحمه الله في *التلخيص*:[١] قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٢] أخبر عن تكوينه بقوله "كن" وأخبر عن المكون بقول: "فيكون"، فدل ذلك على أن التكوين غير المكون. ثم قال: ولأن الله تعالى قال في الأزل كن، أي ليكن[٣] كل ما يكون في وقته، ولم ينعدم قوله، لأنه متكلم قائل لم يزل ولا يزال بلا كيفية، حتى إذا كان كائن في وقته كان بناء على قوله ليكن. وهذا لأنه لا يصح خطاب الموجود بقوله كن موجودا، لأن الموجود لا يوجد ثانيا، ولا يصح خطاب المعدوم بقوله "كن" موجودا، لأن المعدوم ليس بشيء فيخاطب. ولا يجوز أن يحدث لله فعل أو قول، لأن ذات الباري تعالى متعال عن الحوادث، فوجب القول بأنه عز وجل قال في الأزل ليكن كل ما يكون في وقته، فلا يلزم قدم المفعول والمخلوق والمكون.[٤]

وكان الإمام أبو منصور رحمه الله[٥] يقول:[٦] فكان قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[٧] عبارة عن سرعة الإيجاد بلا كلفة.[٨] *وبالله التوفيق*.

---

[١] أي *تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد* لصفار البخاري.

[٢] سورة النحل، ٤٠/١٦.

[٣] ج - أي ليكن، صح هـ.

[٤] انظر: *تلخيص الأدلة* لصفار البخاري، ٧٦٦/٢-٧٦٧.

[٥] ع: ح.

[٦] ط - وكان الإمام أبو منصور رحمه الله يقول.

[٧] سورة البقرة، ١١٧/٢؛ سورة آل عمران، ٤٧/٣؛ سورة الأنعام، ٧٣/٦؛ سورة النحل، ٤٠/١٦؛ سورة مريم، ٣٥/١٩؛ سورة يس، ٨٢/٣٦؛ سورة المؤمن، ٦٨/٤٠.

[٨] انظر: *تأويلات القرآن* للماتريدي، ٣٠٧/٢، ١٠٥/٥، ١١١/٨، ١٣٦/٩، ١١٥/١٢؛ *وفوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٢٥و.

ثم قال: اعلم أنه لا يجوز أن يقال: إن الله تعالى خلق الخلق في الأزل، ورزق في الأزل، وفعل في الأزل، لأن ذلك يقتضي قدم المخلوق والمفعول والمرزوق، بل يطلق القول بأنه خالق لم يزل، وفاعل لم يزل ورازق لم يزل على المعنى الذي ذكرنا.

[وقوله:] {فنخص[١] لفظة[٢] التكوين بالذكر} أي من بين تلك الأسماء المترادفة[٣] اقتفاء لإشارة[٤] أسلافنا رحمهم الله.[٥] وكان شيخي رحمه الله[٦] يقول بالفارسية: *چهار چیز می باید مر[٧] تخلیق را دانستن وتوانستن وخواستن وساختن دانستن مدلول علم است وتوانستن مدلول قدرت[٨] است وخواستن مدلول إراده[٩] است وساختن مدلول تخلیق است.*[١٠]

٣.١. [التكوين صفة أزلية]

قوله:[١١] {وهو تكوين العالم}[١٢] أي وذلك التكوين الذي قلنا إن التكوين صفة الله تعالى قائمة بذاته **{تكوين [٦٢و]/ العالم[١٣] ولكل جزء من أجزائه}**

---

[١] ع ج: فيخص.
[٢] ع ج: لفظ.
[٣] تلك الأسماء المترادفة مذكورة في التمهيد هكذا: التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع والابداع.
[٤] ع هـ: إقتفاء لآثار اسلافنا.
[٥] ع: ح.
[٦] ع: ح.
[٧] جميع النسخ: من.
[٨] ج: قدرة.
[٩] ط: أراد.
[١٠] أي يجب للتخليق أربع أشياء: العلم والقدرة والإرادة والتخليق. والعلم غاية للمعرفة والتقدير غاية للقدرة والمراد غية للإرادة والخلق غية للتخليق.
[١١] ط – وقوله.
[١٢] جميع النسخ: للعالم.
[١٣] جميع النسخ: للعالم.

فإن قيل: لما كان ذلك التكوين تكوينا للعالم كان ذلك تكوينا أيضا لكل جزء من أجزائه لا محالة، فما فائدة ذكر الجزء بعد ذكر العالم بحرف الجنس؟

قلت: ذكره لرد قول أصحاب الهيولي وقول من يقول إن العالم قديم الطينية[١] على ما تقدم ذكره. فإنهم يقولون: العالم محدث سوى الطينة، فأطلقوا لفظ العالم على غير الطينة. وذكر المصنف رحمه الله:[٢] **{ولكل جزء من أجزاء العالم}** لئلا يفهم من ذكر حدوث العالم ما يفهم أولئك الضلال أو ذكره لسد باب المجاز من ذكر الكل وإرادة البعض.

وقوله: {وهذا} إشارة إلى المدعَى: وهو أن **{التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى**،.. **وهو تكوين العالم**[٣] **ولكل جزء**[٤] **من أجزائه لوقت وجوده}** ويستعمل كلمة هذا في صدر الدليل إذا ذكر المدعي ما ادعاه، وأقام عليه الدليل، ثم أراد إقامة دليل آخر يؤكد دليله الأول، ويصدر[٥] دليله الثاني بهذه الكلمة لزيادة تنبيه على أن المدعَى ثابت بأدلة كثيرة. ومنه ما ذكره في خطبة *المفصل* بقوله:[٦] "هذا وإن الإعراب أجدى من تفاريق العصا."[٧] ومنه قوله تعالى: ﴿هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾[٨] بعد ذكر نعيم أهل[٩] الجنة، فإن ذكر نعيم أهل الجنة عقوبة لأهل النار.

---

[١] ج: للطينية.
[٢] ع: ح.
[٣] جميع النسخ: للعالم.
[٤] ج - ولكل جزء، صح هـ.
[٥] ط – و.
[٦] ط – بقوله.
[٧] ع ج: العصى. *المفصل في صنعة الإعراب* للزمخشري، ١٩/١.
[٨] سورة ص، ٥٥/٣٨.
[٩] ج – أهل، صح هـ.

٢.٣. [أن التكوين غير المكون]

وقوله: {**وقول**[١] **أكثر المعتزلة وجميع النجارية**[٢] **[والأشعرية]**} وإنما غاير بينهما بالعطف، لأن بين المعتزلة وبين النجارية، وهم أصحاب الحسين بن محمد النجار،[٣] اختلافات كثيرة. وقال في كتاب *الملل والنحل*: "وأكثر معتزلة الري[٤] و[ما][٥] حواليها على مذهبه، وهم، أي[٦] النجارية. وإن اختلفوا أصنافا إلا أنهم لم يختلفوا في أصول المسائل، وهم بُرْغوثية وزعفرانية ومستدركة، وهم وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة، وغيرها. ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال وقالوا: هو خالق أعمال العباد خيرها وشرها والعبد مكتسبا لها".[٧] فالبرغوثية أصحاب محمد بن عيسى الملقب ببرغوث. والمستدركة إنما سموا مستدركة لزعمهم أن كلام الله غيره، وهو مخلوق، لكن النبي عليه السلام[٨] قال: «كلام الله تعالى[٩] غير مخلوق.»[١٠]

وقوله: {والأشعرية} وهم أصحاب أبي الحسن علي بن إسمعيل الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري.[١١] قال المصنف رحمه الله:[١٢] أطبق أهل الباطل على مقدمة كاذبة، وهي أن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم العالم. وقد قامت الدلالة على حدوثه، فكان القول بما يؤدي إلى قدمه باطلا، فكان القول بقدم التكوين باطلا.

---

[١] ع – قول، صح هـ.

[٢] ؤلاء اتباع الحسين بن محمد النجار   انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ١٣٦، ١٥٤، ١٨٢؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٨٧/١.

[٣] هو أبو عبد الله، الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي، (ت ٢٣٠هـ/٨٤٥م). هو رأس النجارية.   انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ١٣٦، ٢٨٣؛ و*الفهرست* لابن النديم، ص ٢٢٩.

[٤] ع ج – الري، ع، صح هـ؛ ع ج: الكري. ط: الري.

[٥] التصحيح من *الملل والنحل* للشهرستاني، ٨٧/١.

[٦] ع ج – أي، صح هـ.

[٧] ع ج: مكتسبا.   انظر: *الملل والنحل* لشهرستاني، ٨٧/١-٨٨.

[٨] ع ج – عليه السلام.

[٩] ج – تعالى.

[١٠] انظر: *الإبانة الكبرى* لابن بطة، ٢٨٤/٥.

[١١] ط ج + رضي الله عنه.

[١٢] ع: ح.

اعلم أن أصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة في مسألة التكوين والمكون إنما نشأ من أصل آخر مختلف بيننا [٦٢ظ]/ وبينهم، هو أن المعتزلة بأسرهم والنجارية بأجمعهم يرون قيام صفة أي صفة كانت بذات القديم محالا. وعن هذا قالوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى، فلما لم يكن التكوين صفة لله[١] لم يكن بد من صدور التكوين الحادث من الله تعالى، ليكون الله تعالى[٢] بذلك مكونًا للعالم. إذ لو لم يكن كذلك أيضا يلزم أن لا يكون الله خالقا للعالم، وهو كفر محض. لأنه إنكار لقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾،[٣] وقوله: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾،[٤] في آيات كثيرة.[٥]

وحاصله أن الفلاسفة والمعتزلة والنجارية أنكروا قيام صفة بذات الله تعالى أصلا، أي صفة كانت من صفات[٦] الذات أو[٧] من صفات الفعل. وفرقت الأشعرية بين الصفات، فقالت: ما كان من صفات الذات نحو العلم والقدرة والإرادة فهو قديم قائم[٨] بذات الله تعالى، وما كان من صفات الفعل نحو التكوين والتصوير والإحياء والإماتة غير[٩] قائم بذات الله تعالى.

ثم اختلف هؤلاء فيما بينهم في أن التكوين إذا لم يقم بذات الله تعالى هو عين المكون[١٠] أو

[١] ج: الله.
[٢] ع – تعالى.
[٣] سورة الأنعام، ١٠٢/٦؛ وسورة الرعد، ١٦/١٣؛ وسورة الزمر، ٦٢/٣٩؛ وسورة المؤمن، ٦٢/٤٠.
[٤] سورة الفرقان، ٥٩/٢٥؛ وسورة الحجر، ٨٥/١٥؛ وسورة الأنبياء، ١٦/٢١؛ وسورة الروم، ٨/٣٠؛ وسورة السجدة، ٤/٣٢؛ وسورة ص، ١٠/٣٨؛ وسورة الدخان، ٣٨/٤٤؛ وسورة الأحقاف، ٣/٤٦.
[٥] ط - كثيرة.
[٦] ج + الصفات.
[٧] ع ج: و.
[٨] ع ج – قائم، ع، صح هـ.
[٩] ع - وما كان من صفات الفعل نحو التكوين والتصوير والإحياء والإماتة غير، صح هـ.
[١٠] ج – المكون، صح هـ.

غيره. فزعم الأشعري أنه عين المكون. وزعم عامة[1] المعتزلة أنه معنى وراء المكون، هكذا في رواية *الكفاية*.[2]

وذكر المصنف رحمه الله،[3] في *التبصرة* بقوله: "فذهب عامة المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي أهل الحديث كالكلابية والقلانسية والأشعرية إلى[4] أن التكوين ليس بمعنى غير المكون، بل هو عين المكون، أي شيء كان المكون،"[5] أي[6] سواء كان المكون[7] عينا أو عرضا. "وذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر ومعمر[8] من رؤساء المعتزلة وابن الراوندي[9] والكرامية بأجمعهم إلى أن التكوين معنى وراء[10] المكون."[11]

"ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين، فزعم ابن الراوندي[12] أنه قائم لا في محل."[13] "وزعمت الكرامية بأسرهم أن التكوين حادث قائم بذات الله تعالى."[14]

"ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين أن الله تعالى هل كان خالقا في الأزل به رازقا مصورا محييا مميتا أم لا.

---

[1] ع – عامة، صح ه.

[2] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ١٨٢-١٨٣.

[3] ع: ح.

[4] ط – الى.

[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٠٦/١.

[6] ع ج – أي، صح ه.

[7] ط – المكون.

[8] هو أبو عمر (أبو المعتمر)، معمر بن عَبّاد السُلَمي، (ت ٢١٥هـ/٨٣٠م). من معتزلة البصرة ونسب اليه المعمرية من المعتزلة. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٢٠٧؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٦٤/١-٦٥؛ و*طبقات المعتزلة* للشيرازي، ص ٥٤.

[9] جميع النسخ: الروندي.

[10] ج ه: غير

[11] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٠٦/١.

[12] جميع اللنسخ: الروندي.

[13] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٠٧/١.

[14] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٠٦/١.

فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي أهل الحديث أنه ما كان خالقا حتى حدث المخلوق، وكذا في سائر الصفات.

وقال أبو الهذيل العلاف: إنه كان في الأزل[1] خالقا بمعنى أنه سيخلق.

وقالت الكرامية: إنه كان في الأزل خالقا بالخالقية ورازقا بالرازقية، وكذا في سائر الصفات. ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق.

وقال أصحابنا رحمهم الله:[2] إنه كان خالقا لقيام صفة الخلق، - وهو التكوين - بذاته في الأزل، كما كان عالما قادرا حيا باقيا سميعا بصيرا. وصار الحاصل أن جميع ما هو صفة الله تعالى كان أزليا، وهو تعالى كان موصوفا به في الأزل، تعالى ربنا من أن يحدث له صفات المدح.

وقالت الخصوم: إن ما كان من صفات الذات، [٦٣و]/ فهو أزلي. وما كان من صفات الفعل، فهو حادث. فعلى هذا انعقد الإجماع بين المعتزلة وبين متكلمي أهل الحديث أنه تعالى[3] في الأزل كان حيا باقيا قادرا عالما سميعا بصيرا، وأنه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محييا ولا مميتا، لأن القسم الأول من صفات الذات، والقسم الثاني من صفات الفعل.

واختلفوا في أنه تعالى هل كان في الأزل متكلما؟

فقال أهل الحديث: كان متكلما في الأزل، لأن الكلام من قبيل صفات الذات.

وقالت المعتزلة: لم يكن في الأزل متكلما،[4] لأن الكلام من صفات الفعل."[5]

وهذا الخلاف بناء على الحد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل.

---

[1] ط - ما كان خالقا حتى حدث المخلوق وكذا في سائر الصفات. وقال أبو الهذيل العلاف: إنه كان في الأزل، صح هـ.

[2] ع ج - رحمهم الله.

[3] ج + كان.

[4] ج: في الأزل لأن الكلام من قبيل صفات الذات وقالت المعتزلة لم يكن في الأزل متكلما

[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٠٨/١-٣٠٩.

فقالت المعتزلة: أن ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم، فإنه يقال: يعلم كذا[١] ولا يقال: لا يعلم كذا. وكذا في سائر صفات الذات. وإن ما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل كما يقال: خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو. وكذا في الرزق، فالكلام مما يجري فيه النفي والإثبات؛ قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾،[٢] وقال: ﴿وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.[٣] وكذا الإرادة مما يجري فيه النفي والإثبات؛ قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللّهُ[٤] بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾،[٥] فكانا من صفات الفعل فكانا حادثين.[٦]

وقالت الأشعرية: الفرق بينهما أن ما يلزم بنفيه نقيصة، فهو من[٧] صفات الذات كما في نفي الحياة يلزم الموت، وكذا العلم مع الجهل. وما لا يلزم من نفيه نقيصة، فهو من صفات الفعل. فإنك[٨] لو نفيت الإحياء والإماتة والخلق والرزق لم يلزم منه نقيصة فعلى هذا الحد كانت الإرادة والكلام من صفات الذات، لأنك لو نفيت الإرادة يلزم الجبر والاضطرار ولو نفيت الكلام يلزم منه[٩] الخرس والسكوت، فثبت أنهما من صفات الذات، فكانا قديمين. وأما على أصلنا فلا حاجة إلى الفرق بينهما لأن جميع صفات الله تعالى أزلية قائمة بذات الله تعالى.[١٠]

وقوله: {وفساد هذا ظاهر}، وهو جعل **{الضرب عين المضروب والكسر عين المكسور}**.

---

١ ع - كذا، صح هـ.

٢ سورة النساء، ١٦٤/٤.

٣ سورة البقرة، ١٧٤/٢؛ وسورة آل عمران، ٧٧/٣.

٤ ع – الله، صح هـ.

٥ سورة البقرة، ١٨٥/٢.

٦ انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٠٩/١.

٧ ج: في.

٨ ع ج: فإنه.

٩ ع ج – منه.

١٠ انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٠٩/١-٣١٠.

[وقوله:] {فكذا هذا} أي التكوين مع المكون أي من قال بأن التكوين عين[١] المكون، كان فساده ظاهر أيضا. وبيان ظهور الفساد ما ذكره[٢] المصنف رحمه الله[٣] في *التبصرة*، وقال:[٤] هو أن أهل اللغة قالوا:[٥] أن للفعل[٦] علاقة **[٦٣ظ]**/ بين الفاعل والمفعول، ولا يكون الفاعل فاعلا إلا باعتبار قيام الفعل به، كما لا يكون المفعول مفعولا إلا بوقوع فعله عليه، كما في الضرب والمضروب وغير ذلك. وإذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لاستوائهما في المعنى، لما مر من اقتضاء الفعل فاعلا يقوم به ومفعولا يتعلق به، فيقع عليه فيكون الفاعل فاعلا لقيام الفعل به. والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه، كما في القادر والمقدور. فإن القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به، والمقدور كان مقدورا لتعلق القدرة به، لم يجز قادر لم تقم به القدرة، ولا مقدور لا تتعلق به القدرة، بل هي غير المقدور،[٧] فكذا هذا.[٨]

وقوله: {بل كان العالم خالقا لنفسه}، إلى[٩] قوله: **{مع هذا كله [هو] محال}** مشتمل على خمسة أنواع من المحالات:

أحدها: كون العالم خالقا لنفسه.

والثاني: اجتماع معاني[١٠] الخلق والخالقية والمخلوقية في شيء واحد.

---

[١] ع ه: غير.
[٢] جميع النسخ: ذكر.
[٣] ع: ح.
[٤] ط - ما ذكر المصنف رحمه الله في *التبصرة* وقال، صح ه.
[٥] ع ج – قالوا، ع، صح ه
[٦] ع ه: الفعل؛ ط: الفعل.
[٧] ع ه: هي المقدور.
[٨] ع ه: هنا.
[٩] ع – الى.
[١٠] ع ه: -.

والثالث والرابع والخامس: **{تعطيل الصانع وإثبات الغنية عنه وإبطال تعلق المخلوقات به}**.

فإن قيل: هذه الأنواع الأخيرة، وهي تعطيل الصانع، وإثبات الغنية عنه،[1] وإبطال تعلق المخلوقات به، عبارات عن معبر واحد؛ وهو أن لا يكون الله تعالى خالقا للعالم، فما الفائدة في تعدادها؟[2]

قلنا: ليس[3] كذلك، فإن في ذكر التعطيل ردا لقول الدهرية؛ وفي ذكر إثبات[4] الغنية ردا لقول من يقول بقدم العالم، فإن القديم[5] هو ما كان مستغنيا في وجوده عن غيره، وفي ذكر إبطال تعلق المخلوقات به إبطالا لقول من يقول إن الله تعالى[6] ليس بخالق للعالم، يعني أن كلا من هذه الأقوال باطل. وقولكم: إن التكوين عين المكون يؤدي إلى تصحيح هذه الأقوال الباطلة، فكان باطلا ضرورة. **[وقوله:] {ولأن التكوين لو كان هو المكون}**، ثم ذكر ههنا محالين آخرين أحدهما: قوله: **{ولأن التكوين لو كان هو المكون لم يكن من الله تعالى إلى العالم شيء يوجب كونه خالقا للعالم}**[7] والثاني: قوله: **{ولأن التكوين لو كان هو المكون، والمكون[8] غير قائم بذات الله تعالى}** إلى آخره. فكان سبعة أنواع من المحالات وكل منهما دليل على أن التكوين غير المكون.

---

[1] ع – عنه، صح هـ.

[2] ع: تعديدها.

[3] ط: لا.

[4] ط – إثبات.

[5] ع ج – القديم، صح هـ.

[6] ط + تعالى.

[7] ع - ولأن التكوين لو كان هو المكون لم يكن من الله تعالى إلى العالم شيء يوجب كونه خالقا للعالم، صح هـ.

[8] ط - العالم شيء يوجب كونه خالقا للعالم والثاني قوله ولأن التكوين لو كان هو المكون والمكون.

وقوله: {وكون ذات أقدم من غيره لا يوجب كون الثاني مخلوقا للأول} كتكون[1] زيد بعد عمرو لا يجعل عمرا خالقا لزيد وإن كان أقدم منه **{إذا لم يكن منه[2] فيه صنع}** فكان القول بهذا موجبا القول[3] بقدم العالم، فكانوا هم القائلين بقدم العالم لا نحن.

وقوله: {ولهذا[4] أنكرنا نحن والأشعرية} وقوله: **{والأشعرية}**[5] منصوب عند البعض على أنه مفعول معه قياسا على قوله: استوى الماء والخشبة. وعند آخرين مرفوع بالعطف على الضمير المرفوع لأن انتصاب باب المفعول معه عندهم مقصور على السماع، وكان من حق[6] الكلام [٦٤و]/ أن يدرج قبل قوله: **{ولهذا أنكرنا نحن}** قوله: وهو لا يصح أو لا يستقيم حتى يصلح[7] قوله: ولهذا أنكرنا إيضاحا له.

وقوله: {وهذا من الأشعرية مناقضة ظاهرة} لأنهم أنكروا على المعتزلة قولهم: **{إن الله تعالى[8] خلق كلامه في محل فصار به متكلما}** وقالوا: إن اتصاف الذات بصفة تقوم[9] بمحل آخر محال، لأن المتصف بتلك الصفة هو المحل الذي قامت الصفة به، كالساكن؛ اسم لمن قام به السكون. ثم قالوا ههنا: "إن الخالق غير من قام به الخلق، والموجد غير من قام به الإيجاد. وهذا تناقض[10] ظاهر."[11] وذكر المصنف رحمه الله:[12] "أن المعتزلة في هذه المسألة أسعد حالا منهم، فإنهم

---

[1] ع: لتكون.
[2] ع – منه، صح هـ.
[3] ع ج: لقول من يقول.
[4] ط: وبهذا.
[5] ع - وقوله والأشعرية، صح هـ.
[6] ج: جنس.
[7] ع: لا يصلح.
[8] ع ج – تعالى.
[9] ع: يقوم.
[10] ع ج: فتناقضه.
[11] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٢٨/١.
[12] ع: ح.

وقعوا فيما وقعوا لإلجاء[1] أصلهم[2] الفاسد في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى إلى هذا. وهذا الإلجاء في حق الأشعرية منعدم، فإنهم ساعدونا على وجوب القول بقيام الصفات بذات الله تعالى."[3]

وحاصله أن الأشعرية تركوا الأصل في موضعين:

أحدهما: أنهم تركوا الأصل الذي اتفق جميع العقلاء على جوازه وتحققه؛ هو أن الاسم المشتق من معنى يكون وصفا لمن قام به المعنى، كالساكن اسم لمن قام به السكون، وكذا الحركة والسواد.[4]

والثاني: أنهم تركوا الأصل الذي ساعدونا على تحققه[5] [و]هو أن الله تعالى يجوز أن يتصف بصفات قامت بذاته، كالكلام والعلم والقدرة.

ثم المناقضة الثالثة للأشعرية فيما قلنا، إن الكفر لما كان خلقا وكفرا؛ فإما أن يكون الكافر به[6] هو الخالق به؛[7] وإما أن يكون الخالق به[8] هو الكافر به. فإن قالت الأشعرية بالأول فقد زعموا أن الله تعالى[9] هو الكافر بخلقه الكفر في الكافر، وكفر من يقول به لا يخفى. وإن قالت بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا لكفره، وهذا منهم ترك لمذهبهم في خلق أفعال العباد. فإنهم ساعدونا على أن أفعال العباد مخلوقة لله[10] تعالى.

---

[1] ع ج – لإلجاء أصلهم، ع، صح هـ؛ ع: الاقلهم الفاسد.
[2] ع – اصلهم.
[3] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٣٢٨.
[4] ع – الحركة و، صح هـ.
[5] ع: تحقيقه.
[6] جميع النسخ + من.
[7] ع هـ: له.
[8] ع هـ: له؛ جميع النسخ + من.
[9] ج – تعالى.
[10] ع ج: الله.

[وقوله:] {يحققه} أي يحقق بطلان قول من يقول أن التكوين عين المكون.

[وقوله:] {والذي يؤيد هذا} أي يؤيد ما ذكرنا من أن اتصاف ذات الله تعالى بصفة قامت بغير ذات الله تعالى لا يجوز.

وقوله:[١] **{إن لونا مّا}** أي أي لون كان. وكلمة **{ما}** ههنا إبهامية، وهي التي إذا افترقت باسم نكرة أبهمته إبهاما، فزادته شياعا وعموما، كقولك: "أعطني كتابا ما تريد"، أي كتاب كان. ذكره في *الكشاف* في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَا﴾.[٢]

فإذًا هو لون وسواد وخلق ومخلوق أيضا فكان[٣] للسواد أربعة أوصاف، وهو في نفسه شيء واحد وذلك الشيء الواحد، وهو اللون أو السواد أو الخلق غير قائم بذات الله.[٤] ثم لو كان الله تعالى خالقا له، وإن لم يكن الخلق قائما بذاته لكان متلونا **[٦٤ظ]**/ باللون، وإن لم يكن اللون قائما به. فلما لم يكن متلونا به لعدم قيام اللون به وجب أن لا يكون خالقا له، لعدم قيام صفة الخلق به، لأن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم، وعدم[٥] قيام صفة الخلق وعدم قيام صفة اللون أمر مشترك في حق الله تعالى على قولهم. وأما من جعله خالقا وإن لم يقم صفة الخلق به، فليس هو بأولى ممن يقلب الأمر، ويقول إنه متلون، وإن لم يقم اللون بذاته، وليس بخالق به.

[وقوله:] {لأنه لم يقم به} أي لأن الخلق لم يقم بالله تعالى على زعمهم.

فإن قيل: يجوز أن يوصف الله تعالى بالخلق، وإن لم يقم بذاته صفة الخلق، لأن الخلق صفة مدح، ولا يوصف باللون، لأنه صفة ذم، لأنه صفة المحدثات. ألا يرى أن الله تعالى يوصف

---

[١] ج: قوله.

[٢] سورة البقرة، ٢٦/٢. انظر: *الكشاف* للزمخشري، ١١٠/١.

[٣] ج: وكان.

[٤] ع ج: بذاته.

[٥] ج: فعدم.

بصفة الخلق في الأزل عندكم،[1] وإن لم يوجد منه في الأزل خلق العالم لما أنه صفة مدح. ولذلك[2] أثبتم صفة السمع والكلام لأنهما صفتا[3] مدح، وإن لم تدل[4] المحدثات عليها.

قلنا: الخلق إنما يكون صفة مدح إذا كان قائما بذاته وأما إذا لم يكن قائما بذاته فصفة[5] المدح والذم فيه سواء.

وقوله:[6] **{وفي هذا ركوب المحال}** أي في القول بأن الله تعالى خالق اللون والسواد، وإن كان الخلق قائما باللون والسواد وليس بقائم بذات الله تعالى.[7]

[وقوله:] {والتفرقة بغير الفرق} أي بالقول[8] بأنه خالق وليس بمتلون، **{لاطراد هذا الإلزام}** وهو أن الله تعالى لو كان خالقا للون، مع أن الخلق لم يقم بذات الله تعالى، لوجب[9] أن يكون متلونا، وإن لم يكن اللون قائما به **{في الأعراض كلها}**[10] كالحركة والسكون بأن يقال: وجب أن يكون متحركا، وإن لم تقم به الحركة، وساكنا، وإن لم يقم به السكون، وأن يقال أيضا وجب أن يكون[11] ساكنا[12] متحركًا في جميع الأحوال، لأنه لما[13] لم يشترط قيام الحركة بذات المتحرك لكونه متحركًا. وكذا في السكون وجب أن يكون ساكنا متحركا في جميع الأحوال لوجود الموجب، وهو

---

[1] ع: عندهم.
[2] ط: كذلك.
[3] ط: صفة.
[4] ع: يدل.
[5] ع ج: وصفة.
[6] ع ج – وقوله.
[7] ع ج: بذاته.
[8] ع ج - أي بالقول.
[9] ع ج: يوجب.
[10] ج هـ: أى لاطراد هذا الالزام في الأعراض كلها
[11] ط - متحركا وإن لم يقم به الحركة وساكنا وإن لم يقم به السكون وأن يقال أيضا وجب أن يكون، صح هـ.
[12] ع – ساكنا، صح هـ.
[13] ج – لما.

عدم قيام الحركة والسكون، وهذا[١] باطل بالإجماع. فكذا ما قالوه، وهو أن يكون خالقا لشيء ما، وإن لم يكن الخلق قائما به.

وقوله: {ولأنه لو وُجد لا في محل لم يكن الله تعالى بكونه مكونا خالقا به أولى من غيره} كما في الشاهد. فإن عينا لو كان ملقى بين يدي اثنين، وليس في يد واحد منهما،[٢] فادعاه كل واحد منهما أنه له،[٣] لا يكون له لأنه ليس في يده. ولم يثبت أيضا ملكه بالبينة فلا يكون[٤] له فكذا هنا.

فإن قلت: لا نسلم أن الله تعالى لم يكن أولى به من غيره،[٥] فإن التكوين لما كان حادثًا لا بد له من محدث، فالمحدث[٦] هو الله تعالى، فكان الله تعالى أولى به[٧] من غيره. لأنه أحدثه كمن أنبت شجرة في الشاهد هو أولى بها من غيره، فكذا هنا.

قلت: الكلام في الاتصاف بذلك التكوين الحادث الذي لا محل له لا[٨] في التملك، والذي قلته **[٦٥و]**/ إنما يتأتى في التملك، فإن[٩] أحدثه أي كسبه كان هو[١٠] أولى به من غيره، كما في إنبات الشجرة. وأما في الاتصاف بالشيء فلا بد من قيام الوصف به، ولما لم يقم ذلك الوصف بذات من يصف به كان هو وغيره سواء في أن لا يجوز[١١] الاتصاف به.[١٢]

---

[١] ع ج: وهو.

[٢] ج هـ: في الهامش تعليقة ؟

[٣] ج - له.

[٤] ع ج: لايكون.

[٥] ط - من غيره.

[٦] ط: والمحدث.

[٧] ع ج – به، ع، صح هـ.

[٨] ع ج – لا، ع، صح هـ.

[٩] ع ج: بأن؛ ع هـ: فإن.

[١٠] ط – هو.

[١١] ج هـ: أن يجوز.

[١٢] ع ج - ولما لم يقم ذلك الوصف بذات من يصف به كان هو وغيره سواء في أن لا يجوز الاتصاف به، صح هـ.

[وقوله:] {وإما أن حدث في ذات الله تعالى كما تقوله[1] الكرامية} قال في *المغرب*: هم "فرقة من المشبهة، نسبت إلى أبي[2] عبد الله محمد بن كَرّام، وهو الذي نص على أن معبوده على العرش استقرارا، وأطلق اسم الجوهر عليه. تعالى الله[3] عما يقول المبطلون علوًا كبيرا."[4]

هكذا أثبته صاحب *نفي الإرتياب*:[5] "بفتح الكاف وتشديد الراء."[6] ثم قال: وأخبرني[7] صديقي الثقة بن خولة[8] أن الهيصم بن عبد العزيز ذكر في تاريخه فقال: هو محمد بن كرام بوزن حَذَام وقَطَام. قلت: والذي يدل على هذا قول أبي الفتح البستي،[9] وإن كان هذيانا،[10] شعر:[11]

"إن الذين أراهم[12] لم يؤمنوا   بمحمد بن كرام غير كرام."[13]

---

[1] ع: يقول.

[2] ع ج – أبي.

[3] ط + الله.

[4] *المغرب* للمطرزي، «كرم»، ٢١٦/٢-٢١٧.

[5] هو أبو نصر، ابن ماكولا، علي بن هبة الله بن علي العجلي الجرباذقاني (ت بعد ٤٧٥هـ/١٠٨٢م). الحافظ، الناقد، النسابة. من مصنفاته: *الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب*، *وتهذيب مستمر الاوهام على ذوي المعرفة وأولي الأفهام*. انظر: *سير أعلام النبلاء للذهبي*، ٥٦٩/١٨-٥٧٦.

[6] *الإكمال في رفع الإرتياب* لابن ماكولا، ١٢٨/٧.

[7] ج: أخبر.

[8] ط: ابن حولة.

[9] هو أبو الفتح البستي، علي بن محمد بن الحسين بن يوسف بن محمد بن عبد العزيز البستي. (ت ٤٠٠هـ/١٠٠٩م). وهو من شعراء العصر العباسي. انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٣٧٦/٣؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٤٧/١٧-١٤٨.

[10] ع: هذا بيانا.

[11] ع ج – شعر، ع، صح هـ.

[12] ج: أواهم.

[13] البيت من بحر الكامل، وعدد أبياتها ٢، هو لأبي الفتح البستي، علي بن محمد بن الحسين بن يوسف بن محمد بن عبد العزيز البستي. (ت ٤٠٠ هـ/ ١٠٠٩م). وهو من شعراء العصر العباسي.

الفِقهُ فِقهُ أبي حنيفَةَ وحدَهُ   والدِّين دينُ مُحمَّدِ بنِ كَرام

إنَّ الّذينَ أراهُمُ لم يُؤمِنوا   بمحَّمدِ بنِ كَرامِ غيرُ كِرامِ

انظر: *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم* لابن الجوزي، ٢٣١/١٤؛ *والبداية والنهاية* لابن كثير، ٢٧٨/١١؛ *وديوان أبي الفتح البستي*، ص ٢٩٥؛ *والوافي بالوفيات* للصفدي، ١٠٥/٢١.

والأول هو المشهور إلى هذا لفظ *المغرب*.[1] ثم إني رأيت بخط الإمام تاج الدين الزرنوجي[2] رحمه الله[3] وقيل: كرام على لفظ الجمع. وقال في كتاب *الملل*: "وهم[4] طوائف يبلغ عددهم إلى اثنتي[5] عشرة فرقة، وأصولها ستة."[6]

٣.٣. [قدم التكوين لا يوجب قدم المكون]

وقوله:{لا يقال:} هذا لأنه كلام متناقض أي كلام المعتزلة بـ **{أن قدم التكوين يوجب قدم المكوَّن}**،[7] كلام متناقض. بيان التناقض هو أن المكون لما كان متعلقا بالتكوين كان حادثا، لا محالة. ثم بعد إثبات التعليق[8] أن قولهم بأن قدم التكوين يوجب قدم المكون متناقض.

فإن قيل: هَبْ أنا لو نظرنا إلى تعلق المكون بالتكوين يلزم حدوث المكون، ولكن لو نظرنا إلى مقارنة وجود المكون، مع وجود التكوين القديم على زعمكم،[9] يلزم قدم المكون بسبب المقارنة. فلم رجحتم جانب التعلق[10] على جانب المقارنة؟ حتى قلتم بحدوث المكون وقدم التكوين.

قلنا: لأن التعلق بالشيء يقتضي حدوث المتعلق قطعا وبتاتا، لا محالة. لأن وجوده به، فكان مفتقرا إلى الموجد، فكان حادثا. وأما المقارنة فلا تقتضي القدم، لا محالة. لأن لفظ المقارنة يستعمل في الشرط مع المشروط، مع أن وجود الشرط مقدم على وجود المشروط بالاتفاق. فعلم

---

[1] *المغرب* للمطرزي، ٢/٢١٦-٢١٧.
[2] ع ج: الزرنوخي؛ ط: الزرنوجي. انظر: ورقة ٥٣ظ.
[3] ع: ح.
[4] ع ج: هم.
[5] ع ج ط: ثنتي.
[6] هم: العابدية والتونية والزرينية والإسحاقية والواحدية والهيصمية. انظر: *الملل والنحل* لشهرستاني، ١/١٠٨.
[7] ع: للكون.
[8] ع ج: التعلق.
[9] ج: زعمهم.
[10] ع: المتعلق.

بهذا أن[1] وجود المقارنة بين المكون والتكوين لا تقتضي أن يكون[2] وجود المكون وقت وجود التكوين، فلم يلزم من قدم التكوين قدم المكون.

فإن قيل: لا يلزم من تعلق الشيء بالشيء أن يكون وجود ذلك الشيء بذلك الشيء. ألا يرى أن وقوع الطلاق في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق، متعلق بدخول الدار وليس وجود الطلاق به، بل بقوله: أنت طالق.

قلنا: المراد من التعلق هنا الوجود، لا نفس التعلق، لأن الموجب لوجود[3] المكون التكوين.

فإن قلت: ففي الذي ذكره [٦٥ظ]/ في الكتاب[4] بقوله: **{لأنه كلام متناقض، لأن ما تعلق تكونه بالتكوين يكون حادثا ضرورة}** إلى آخره، جواب لقولهم: **{إن قدم التكوين يوجب قدم المكون}**. وأما الجواب لشبهتهم بقولهم: **{إذ التكوين ولا مكون كالضرب ولا مضروب}** فليس بمذكور في الكتاب، فما جوابه؟

قلت: إن لم يذكر المصنف ههنا جوابه فقد ذكره في *التبصرة*، فقال: "فرقنا نحن في هذا بين الشاهد والغائب وقلنا بجواز الخلق ولا مخلوق، وامتناع الضرب ولا مضروب، لأن الدليل يوجب التفرقة. وذلك لأن الفعل صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب، أي من التصور والجواز إلى التحقق[5] والوجود. فإن من الممكن[6] أن يكون زيد في الدار، ومن الممكن أن لا يكون، فإذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا، إذ الممكن هو أن لا يكون ثباتا في الحال. وإذا فُرض وجوده لم يلزم منه محال، وإذا دخل فقد صار هذا المكون الذي كان في حد الإمكان" إلى التحقق،[7] فكذا هذا في كل

---

[1] ط – أن، صح هـ.

[2] ط – أن يكون.

[3] ط – لوجود.

[4] أي في التمهيد.

[5] ع ج: التحقيق.

[6] ع - من الإمكان إلى الوجوب أي من التصور والجواز إلى التحقيق والوجود فإن من الممكن، صح هـ.

[7] ع ج: التحقيق.

ما هو[1] فعل. ثم من شرط حصول انصراف الممكن من الإمكان إلى الوجوب في الجملة، [ليكون هو صرفا] لا مقارنته إياه، إلا أن الفعل في الشاهد عرض. فلو لم يحصل انصراف الممكن به عن الإمكان إلى الوجوب، لما تصور حصوله بعده. لأن الفعل كما وجد ينعدم في الثاني، والمعدوم لا يتصور منه التأثير في المتأثر. [...] فلو وجد الضرب من زيد وعمرو منعدم[2] لا يتصور بقاء الضرب إلى وقت وجود عمرو، ليحصل به الألم في عمرو، ولاستحالة بقائه لكونه عرضًا فينعدم في الحال، ثم يوجد عمرو، ولا ضرب، فلا يحصل به[3] الألم. فلذلك لم يتصور وجود الضرب بلا مضروب."[4]

فأما الفعل في الغائب فواجب الدوام لكونه أزليا كسائر الصفات، فيبقى إلى وقت وجود المفعول، فيحصل به صرف هذا الممكن من الإمكان إلى الوجوب، فكان فعلاً[5] من الأصل. ونظير هذا في الحكميات فيما يبقى أثره القتل. فإنه لما كان فعلاً يزهق بسببه الروح عن بدن الحيوان. فإذا وجد الرمي من إنسان، ثم مر السهم وأصاب المرمى إليه وجرحه، ثم ترادفت الآلام، ثم انزهقت روحه بسبب ذلك يظهر عند انزهاق روحه أن ذلك الرمي من حين وُجد كان قتلاً.[6] وإن لم يوجد للحال[7] أثره في المحل، فوجد القتل، ولا مقتول، ولهذا يظهر تعلق أحكام القتل بذلك الفعل، حتى إن الفعل لو كان خطأ. فكفر كفارة القتل جاز، وإن كان المرمى إليه بعد حيا. وهذا لأن التكوين في الأزل ما كان ليكون العالم كائنا به في الأزل، بل ليكون العالم به كائنا وقت وجوده وتكوينه باق إلى الأبد، فيتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه وإيجاده، على حسب مشيئته وإرادته.

---

[1] ط – ما هو، صح هـ.

[2] ع: معدوم.

[3] ط: فيه.

[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٣٩/١.

[5] ع هـ: فاعلا.

[6] انظر: *الوافي* للسغناقي، ٢٩٨/١.

[7] ع – للحال، صح هـ؛ ج – في، صح هـ.

[وقوله: {والذي قطع شغب[1] الأشعرية}] قال في *الصحاح*: "الشغب، بالتسكين: تهييج الشر."[2] "وهو شغب الجند، ولا يقال: شَغَبٌ. تقول:[3] [٦٦و]/ شَغبْتُ عليهم. ثم قال: وشغبت عليهم بالكسر أشغب شغبا، لغة ضعيفة فيه."[4] فعلى هذا يجب أن يقال في الكتاب: **{والذي يقطع شغب الأشعرية}** بتسكين الغين على اللغة الفصيحة، ولكن الاستعمال وقع بين الناس على اللغة الضعيفة؛ أي الدليل القاطع الذي يقطع خصومتهم.[5]

وقوله: {إن عندهم كان تكون العالم بخطاب كن} أي عندنا وعندهم، لأني قد[6] ذكرت قبل هذا أن المصنف رحمه الله[7] استدل بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.[8] على أن التكوين قديم والمكون حادث. فقال: "والله تعالى عبر عن التكوين بقوله "كن"، وعن المكون بقوله "فيكون".[9]

فإن قيل: فعلى[10] هذا لا يكون الفعل تكوينا، بل القول.

قلنا: عند المصنف وعند الشيخ أبي منصور رحمهما الله "أن قوله: "كن"، عبارة عن سرعة الإيجاد من غير تعذر،[11] فكان القول عبارة عن الفعل. وللأشعري مناقضات؛[12] والمناقضتان ههنا:

---

[1] جميع النسخ: شعب. والتصحيح من *الصحاح* للجوهري، «شغب» ١٥٧/١.

[2] *الصحاح* للجوهري، «شغب»، ١٥٧/١.

[3] ع ج: ولا يقال.

[4] *الصحاح* للجوهري، «شغب»، ١٥٧/١.

[5] ج: خصومهم.

[6] ط + قد.

[7] ع: ح.

[8] سورة النحل، ٤٠/١٦.

[9] ط - على أن التكوين قديم والمكون حادث فقال والله تعالى عبر عن التكوين بقوله كن وعن المكون بقوله فيكون. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣١٦/١.

[10] ع – فعلى، صح هـ.

[11] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣١٧/١. انظر لتأويل "كن فيكون": *تأويلات القرآن* للماتريدي، ٣٠٧/٢، ١٠٥/٥، ١١١/٨، ١٣٦/٩، ١١٥/١٢.

[12] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣١٧/١.

إحداهما: أن قولهم **{إن خطاب كن أزلي قائم بذات الله تعالى}** وهو تكوين العالم. ثم قالوا: إن التكوين حادث، وهو عين المكون.

والثانية: أنهم قالوا: إن[١] أزلية كلام الله[٢] بخطاب كن لم[٣] يقتض أزلية المكون، وهو العالم.

ثم قالوا:[٤] لو قلنا بأزلية التكوين يلزم أن يقال بأزلية المكون، لأن قدم التكوين يقتضي قدم المكون.

والمناقضة الثالثة: ما ذكرنا أنهم قالوا بمثل ما قلنا في الصفات: إن الاسم المشتق من معنى يكون وصفًا لمن قام به المعنى كالساكن اسم لمن قام به السكون. وقلنا: نحن وهم من هذا لا يجوز أن يوصف الله تعالى بكلام خلقه في محل، فرددنا بهذا على المعتزلة[٥] قولهم بأن الله تعالى خلقه في محل فصار به متكلما. ثم ساعدوا المعتزلة في قولهم: إن الله تعالى مكون للعالم[٦] بتكوين ليس بقائم بذاته. ثم لهم شبه في أن التكوين حادث، وإنه عين المكون:

إحداهما:[٧] قوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾[٨] استدل على توحده بالإلهية دون غيره بأفعاله التي أوجدها بقدرته بعد العدم، وأطلق عليها[٩] اسم الخلق. ثم إطلاق اسم المصدر، وإن كان جائزا على المفعول، كما يقال لمقدور الله تعالى: هذا قدرته، إلا أن[١٠] ذلك[١١] مجاز لا يصار إليه إلا عن دليل. وفي القدرة إجماع ولا إجماع فيما نحن فيه، يعني ثبت أنه

---

[١] ع – إن، صح هـ.
[٢] ط + تعالى.
[٣] ج: لا.
[٤] ج - إن أزلية كلام الله بخطاب كن لا يقتضي أزلية المكون وهو العالم. ثم قالوا، صح هـ.
[٥] ع هـ + في.
[٦] ط: العالم.
[٧] جميع النسخ: إحداها.
[٨] سورة لقمان، ١١/٣١.
[٩] ع ج: عليه.
[١٠] ع: أنه.
[١١] ع ج – ذلك.

من قبيل الاتحاد. والدليل عليه إجماع الفقهاء أن من حلف بصفة من صفات ذات الباري انعقدت يمينه، ولو قال: وخلق الله تعالى،[١] لا يكون يمينا، كما لو قال: ومخلوق الله. ولو كان الخلق من صفات الذات لانعقدت به اليمين، كما ينعقد بقوله وقدرة الله. **[٦٦ظ]**/ قلنا: قوله: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي﴾[٢] المراد به مخلوق الله، إذ لا وجه إلى إنكار جواز إقامة المصدر مقام المفعول في اللغة، كما في العلم. وقولهم: وإنا نستدل[٣] على الصانع بمفعولاته لا بصفاته التي هي غير مرتبة.

قلنا: لما[٤] كان المفعول المرئي دالا على أن فاعلاً فعله كان دالا على فعله. وهذا هو الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى:[٥] ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾،[٦] فإن الاستدلال إنما يكون بالأثر على المؤثر لا بصفة الخلق. قلنا: الاستدلال بأثر الفعل، وهو المخلوق، دالا على الخلق. على أن الخلق لو كان هو المخلوق للغت فائدة ذكر[٧] الخلق في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾،[٨] لأن في[٩] خلق السماء هو السماء عندهم، فيصير كأنه قال: إن في السموات والأرض وكان ذكر الخلق لغوا ضائعا.[١٠] وكذلك في[١١] مسألة اليمين في قوله: وخلق الله، حيث لا تنعقد يمينه، لأن الخلق يذكر ويراد به المخلوق، فلم تنعقد اليمين لهذا،[١٢] حتى أنه[١٣] لو قال: عنيت به صفة الله تعالى تنعقد يمينه.

---

[١] ط – تعالى.
[٢] سورة لقمان، ١١/٣١.
[٣] ع ط: وإنما تستدل.
[٤] ع ج: ثمه؛ ع ه: إنما كان.
[٥] ط + تعالى.
[٦] سورة البقرة، ١٦٤/٢؛ وسورة آل عمران، ١٩٠/٣.
[٧] ج – ذكر، صح ه.
[٨] سورة البقرة، ١٦٤/٢؛ وسورة آل عمران، ١٩٠/٣.
[٩] ط – في، صح ه.؛ ط -.
[١٠] ع: صانعا.
[١١] ع ط – في.
[١٢] ط: بهذا.
[١٣] ع ج – أنه، ع، صح ه.

ومن شبهتهم أيضا؛ أن الفعل يتعدى إلى المفعول، فلما ثبت أنه يتعدى إلى مفعول، فلو وجد الفعل في الأزل لكان لا يخلو إما أن كان ما يتعدى إليه موجودا في الأزل أو معدوما. فإن كان موجودا، فهو القول بقدم العالم. وإن كان معدوما ينبغي أن يكون المعدوم مفعولا. [١]

قلنا: عين هذا الكلام اعتراف منكم أن الفعل غير المفعول، لأنكم زعمتم أن الفعل يتعدى إلى المفعول. والشيء يتعدى إلى غيره لا إلى نفسه، فهو إذًا حجة عليكم. ثم نقول الفعل يتعدى إلى المفعول في الجملة. فأما أن يتعدى إليه في الأحوال أجمع، فهذا ليس بشرط. ألا يرى أن الأمر متعدٍ يقال: أمرتُه، فأْتمرَ. ثم كان أمر الله تعالى للعالم بالوجود، وهو خطاب "كن"، موجودا في الأزل، وكان أمره الذي هو[٢] أمر إيجاب موجودا في الأزل، ولا مأمور ولا وجوب، فكذا هذا.[٣] لأنه ما كان أمر التكوين أمرا بالوجود ليوجد في القدم، بل ليوجد كل موجود في وقت وجوده، وما كان أمر تكليف ليجب على المعدوم في القدم، بل ليجب على المكلفين في[٤] وقت وجودهم وبلوغهم مبلغ توجه الخطاب. فكذا التكوين في الأزل ما كان ليكون[٥] المكون في الأزل، بل ليكون وقت وجوده، وهذا الإلزام على الأشعرية بطريق[٦] الخصوص.[٧] *والله الموفق*.

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣١٣/١-٣١٤.

[٢] ط – هو.

[٣] ط ج + وهذا.

[٤] ج ط – في.

[٥] ع – ليكون، صح هـ.

[٦] ع ج: على.

[٧] ج هـ: لان المعتزلة فهم القائلون بقدم لأن التكوين وخطاب كن أزلي لأن الكلام أزلي عندهم والمعتزلة لا يثبتون صفة ما لله تعالى على ما عرف.

٤. فصل

في إثبات الإرادة

لما كانت الإرادة إحدى الأوصاف الأربعة للتكوين، على ما ذكرناه بالفارسية،[١] لاق[٢] إيراد فصل إثبات الإرادة متصلا بفصل التكوين، إذ بدون الإرادة يلزم الجبر، والله تعالى منزه عن كونه مجبورا في تكوينه، فوجب[٣] [٦٧و]/ بيان ثبوت الإرادة، بعد بيان ثبوت التكوين له.

فإن قلت: هذه المناسبة التي ذكرتها بهذا الطريق يقتضي أن لا يذكر فصل الإرادة، لأن التكوين لما ذكر، وهو لا يتحقق بدون الأوصاف الأربعة على ما ذكرت، - ومنها الإرادة - كانت الإرادة مذكورة، فحينئذ لا يحتاج إلى ذكرها.

---

[١] انظر: ورقة ٦١ظ.

[٢] ع ج: كان.

[٣] ع: ووجب.

قلنا:[1] إنما لا[2] يحتاج إلى ذكرها، إذا كان الوفاق والخلاف هناك كالوفاق والخلاف هنا، وليس كذلك. ألا يرى أن الأشعري يقول هناك بحدوث التكوين ويقول[3] هنا بقدم الإرادة حيث يجعلها[4] من صفات الذات، ويجعل التكوين من صفات الفعل. وقالت النجارية بأن[5] الله تعالى مريد لا بإرادة، ولم يقولوا في التكوين كذلك. وقالت عامة المعتزلة في التكوين: إنه عين المكون، ولم يقولوا في الإرادة إنها عين المراد، فلم يكن بد من ذكر[6] هذا الباب.

ذكر في *الصحاح*: "الإرادة المشيئة. وأصلها الواو، لقولك:[7] راوده.[8] إلا أن الواو سُكنت فنُقلت حركتها إلى ما قبلها فانقلبت في الماضي ألفًا، وفي المستقبل ياء، وسقطت في المصدر لمجاورتها الألف الساكنة وعُوض منها الهاء في آخره. ورَاوَدَته[9] على كذا مُرَاوَدَةً أي أَرَدْتُهُ. ورَادَ[10] الكلاء يَرُودُه[11] رَوْدا، [وريادًا،] وارتاده ارتِيادًا. بمعنى أي طلب. وفي الحديث: «إذا بال أحدكم فليرتد لبوله»[12] [أي يطلب] مكانا لينا أو منحدرا."[13] وهكذا أيضا ذكر المصنف رحمه الله وقال: "إن الإرادة مشتق من الرود، والرود يذكر ويراد به الطلب، ولهذا سمي طالب الكلأ المتقدم على قومه المنتجعين القاصدين مساقط الغيث رائدًا؛ يقال في المثل:[14] لا يكذب الرائد أهله."[15]

---

[1] ط: قلت.

[2] ع – لا، صح هـ.

[3] ع: نقول.

[4] ع: نجعلها.

[5] ع ج: أن.

[6] ج – ذكر، صح هـ.

[7] ط: كقولك.

[8] ع هـ: رواده.

[9] ع هـ: ورودته.

[10] ج: ورادا.

[11] ج – يروده، صح هـ.

[12] *مسند أحمد بن حنبل*، ٣٢/٦-٣٠٦-٤٨٦؛ ٤/٤١٤؛ *وسنن أبي داود*، الطهارة ٢.

[13] جميع النسخ: مكانًا لينًا أو منحدرًا أي فليطلب. والتصحيح من *الصحاح* للجوهري، «رود»، ٤٧٨/٢.

[14] ط + أن ير.

[15] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٣/١.

وقوله: {ثم إن صانع العالم أوجده باختياره} هذا أيضا معطوف على ما ذكر قبل الفصل، فكان تقديره: قد أثبتنا أن صانع العالم أوجد العالم بتكوينه، ثم بعد ذلك نقول: إن ذلك التكوين كان بإرادته.

وقيل في حد الإرادة: "إنها معنى ينافي الكراهية[١] والاضطرار، ويوجب لمن[٢] له القصد والاختيار. فكانت فائدتها على هذا التحديد كون الموصوف بها مختارا فيما فعله، غير مضطر إليه لوجود ما ينافي الكره والاضطرار، لا لانعدام الكره والاضطرار،[٣] كما هو المحكي عن النجار. فإنه زعم أن معنى قولنا: إنه مريد، أي أنه[٤] ليس بمكرَه ولا سَاه ولا مغلوب، من غير إثبات وصف له على الحقيقة، وذلك باطل، لأن ذلك يوجب أن تكون الأعراض كلها مريدة،[٥] لأنها ليست بمغلوبة ولا مكرهة ولا ساهية - وذلك باطل - دل أن الإرادة ليست باسم لعدم هذه المعاني، بل هي اسم لمعنى ينافي هذه المعاني والأعراض يستحيل قيام ذلك المعنى بها،[٦] فاستحال كونها مريدة."[٧]

وقال في *المصداق*: لم يفرق بين الإرادة والمشيئة أحد من المتكلمين **[٦٧ظ]**/ إلا الكرامية، فإنها زعمت أن المشيئة صفة لله[٨] تعالى أزلية، وأما إرادته فهي غير المشيئة، وهي عندهم حادثة في ذات القديم.[٩] تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرا.

---

[١] ط: الكراهة.

[٢] ع ط ج – هي، ع، صح هـ.

[٣] ع ج - لا لإنعدام الكره والإضطرار، صح هـ.

[٤] ع ج – أنه، صح هـ.

[٥] ع هـ: مريدا.

[٦] ط – بها.

[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٣/١-٣٧٤.

[٨] ج: الله.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٥/١.

وقوله: {وبه بطل قول النظام والكعبي ومن ساعدهما من البغدادية}[١] حيث قالوا: "إن الله تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، بل يوصف بها بطريق المجاز.

فإذا قيل: أراد الله كذا، فإن كان ذلك فعله، فمعناه أنه فعل، وهو غير[٢] ساهٍ ولا مُكره عليه ولا مضطر، وإن كان ذلك[٣] فعل غير الله فمعناه أنه أمر به. واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الإرادة هي الشهوة، فلو كان الله تعالى[٤] مريدا لكان مشتهيا، وحيث لم يكن مشتهيا دل أنه ليس بمريد."[٥]

قلنا: دليل بطلان قولهم "إن إرادته إذا أضيفت إلى فعل العباد كان المراد منها الأمر، قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾.[٦] فلو كانت الإرادة أمرا لكان تقدير الآية: ولو أمر ربك[٧] لآمن[٨] من[٩] في الأرض كلهم جميعًا، وفيه فساد من وجهين:

أحدهما: أنه[١٠] يؤدي إلى أنه تعالى لم يأمر من[١١] لم يؤمن. ولو كان كذلك لم يكن بترك الإيمان عاصيا.

---

[١] ع ج: المعتزلة؛ ط -.
[٢] ع ج - فعل وهو غير، صح هـ.
[٣] ع ج – ذلك.
[٤] ط: -.
[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٥/١.
[٦] سورة يونس، ٩٩/١٠.
[٧] ع ج + لكان.
[٨] ع ج: آمن.
[٩] ج – من.
[١٠] ط + أنه.
[١١] ع - في الأرض كلهم جميعا وفيه فساد من وجهين: أحدهما يؤدي إلى أنه تعالى لم يأمر من، صح هـ.

والآخر أن كل من أمره ينبغي أن يكون مؤمنا، ورأينا كثيرا ممن[1] أمره، ولم يؤمن. فكان فيه تناقض وتكذيب. وذلك محال، فدل أن ما قال هؤلاء باطل."[2] *والله الموفق*.

وأما "ما قالوا إن الإرادة هي الشهوة.

قلنا: ليس كذلك على الإطلاق، بل الشهوة إرادة مخصوصة، وهي إرادة ما فيه نفع، إما لذة وإما غيرها.[3] والله تعالى لا ينتفع بشيء فلا تكون[4] إرادته اشتهاء."[5]

ثم المراد من النظام هو إبرهيم بن سيار بن هانئ النظام. وهو[6] قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد عن أصحابه بمسائل منها قوله: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري،[7] خلافًا، لأصحابه. فإنهم قضَوا بأنه قادر عليها، لكنه لا يفعلها، لأنها[8] قبيحة. والباقية مذكورة في كتاب *الملل والنحل*.[9] وأما الكعبي، فهو أبو القاسم بن محمد الكعبي،[10] وهو من معتزلة بغداد. وكذلك أستاذه، وهو[11] أبو الحسين بن أبي عمرو الخياط،[12] ....

---

[1] ع ج: من.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٧/١.

[3] ج – ها، صح هـ.

[4] ط – تكون، صح هـ.

[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٧/١.

[6] ج – وهو، صح هـ.

[7] ج: الباري.

[8] ج: لأنه.

[9] ط + والنحل. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٥٤/١- ٥٩.

[10] انظر: *الملل والنحل* لالشهرستاني، ٧٧/١.

[11] ع - فهو أبو القاسم بن محمد الكعبي وهو من معتزلة بغداد. وكذلك أستاذه وهو، صح هـ.

[12] هو أبو الحسين، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (ت ٣٠٠هـ/٩١٣م)، من أكابر المعتزلة ببغداد. انظر: *فضل الإعتزال* لقاضي عبد الجبار، ص ٢٩٦؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ٧٥/١-٧٧؛ *والفصل* لابن حزم، ١٥٣/٤؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٢٠/١٤؛ *وطبقات المعتزلة* لابن المرتضى، ص ٨٥.

وانفرد الكعبي عن أستاذه بمسائل،[١] وهي مذكورة في ذلك الكتاب[٢] أيضا.

وقوله: {يحققه} أي يحقق قولنا بأن الله تعالى مريد على الحقيقة **{أن[٣] الإرادة معنى}** إلى آخره. جعل هذا في *التبصرة* حدا آخر للإرادة؛ **{إذ لو لا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت[٤] واحد}**[٥] لأن تأثير التكوين في وجود المكون، والمؤثر موجود، فينبغي أن يثبت أثره عند وجود شرطه، وهو بعد الأزل. وفي ذلك لا يقع التفاوت بين مكون ومكون، فيوجد المكونات حينئذ في وقت واحد جملة واحدة. إذ التقدير تقدير عدم[٦] الإرادة التي توجب تخصيص وجود الموجودات في وقت دون وقت، ولم توجد المكونات كلها في وقت واحد، بل توجد على طريق التوالي والتتابع، دل ذلك على أن المكون وهو صانع العالم موصوف بالإرادة [٦٨و]/ الأزلية التي اقتضت وجود المكونات على وجه التوالي والتتابع.[٧]

[وقوله: {ولا هيئة أولى من هيئة}] وكذلك القول في الهيئات، أي صور المكونات بأن جعل بعضها مثلثا وبعضها مربعا، وجعل بعض الحيوانات برجلين وبعضها بأربع [وقوله تعالى:] ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾.[٨]

---

[١] ومنها قوله: إن إرادة الباري تعالى ليست صفة قائمة بذاته ولا هو مريد لذاته ولا إرادته حادثة في محل أو لا في محل بل إذا أطلق عليه أنه مريد فمعناه أنه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره. ومنها قوله: في كونه سميعا بصيرا راجع إلى ذلك أيضا فهو سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات وبصير بمعنى أنه عالم بالمبصرات. زمنها وقوله في الرؤية كقول أصحابه نفيا وإحالة غير أن أصحابه قالوا : يرى الباري تعالى ذاته ويرى المرئيات وكونه مدركا لذلك زائد على كونه عالما وقد أنكر الكعبي ذلك. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٧٨/١.

[٢] أي *الملل والنحل*.

[٣] ط: لأن.

[٤] ع - في *التبصرة* حدا آخر للإرادة إذ لو لا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت، صح هـ.

[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٤/١.

[٦] ع - بين مكون ومكون فيوجد المكونات حينئذ في وقت واحد جملة واحدة إذ التقدير تقدير عدم، صح هـ.

[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٤/١.

[٨] ع ج - ﴿فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع﴾ صح هـ. سورة النور، ٤٥/٢٤.

[وقوله: {ولا كيفية}] وفي[1] الكيفيات، أي صفات المكونات بأن جعل بعضها أبيض وبعضها أسود وبعضها أحمر ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾،[2]

[وقوله: {ولا كمية}] وفي الكميات، أي قدر المكونات من العدديات والطول والقصر [وقوله تعالى:] ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾،[3] ﴿وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ﴾،[4] ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾،[5] أي كبارا وصغارا وهذه المقدرات كلها دالة على أن مقدرها موصوف بالإرادة التي توجب تخصيصها بوجه دون وجه آخر، حيث لم يقع وجود كلها في وقت واحد، ولا على صفة واحدة.

[وقوله: {على الإتساق والإنتظام}] الإتساق، والانتظام[6] بمعنى.

وقوله: {ولا كمية} بتشديد الميم والياء. قال في *الصحاح*: "وكم، اسم ناقص مبهم مبني على السكون، وله موضعان: الاستفهام[7] والخبر"[8] إلى أن قال: "وإن[9] جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته، فقلتَ: أكثرت من الكم، وهي الكمية."[10]

[وقوله:] {وليس بمريد[11] بالإرادة،[12] حادثة لا في محل، كما ذهب إليه البصريون من المعتزلة} وهم أبو الهذيل العلاف وأبو علي الجبايي وابنه أبو هاشم، فإنهم قالوا: إن الله تعالى[13]

---

[1] ط – وفي.

[2] سورة فاطر، ٣٥/٢٧.

[3] سورة الطلاق، ٦٥/١٢.

[4] سورة ق، ٥٠/١٠.

[5] سورة الأنعام، ٦/١٤٢.

[6] ع: للإتساق وللانتظام.

[7] ع: للإستفهام.

[8] *الصحاح* للجوهري، «كم»، ٥/٢٠٢٥.

[9] ع ج – وإن، صح هـ.

[10] *الصحاح* للجوهري، «كم»، ٥/٢٠٢٥.

[11] ع ج: مريدا.

[12] ط: بإرادة.

[13] ط + تعالى.

مريد بإرادة حادثة لا في محل.[1] وإنما قيد بقوله: {**البصريون من المعتزلة**} احترازا عمن ذكره[2] قبله من {**النظام والكعبي ومن ساعدهما من البغدادية**} فقد ذكرنا قولهم، قلنا: "إن الإرادة لو جاز وجودها لا في محل، - وإن كان لا يتصور قيام الحياة لا في محل - لكان ينبغي أن يجوز وجودها في محل لا حياة فيه، بل وجودها في محل لا حياة فيه أقرب إلى المعقولات من وجودها لا في محل، لما أنه من حيث أنها عرض يفتقر إلى المحل، لاستحالة قيام الأعراض بذواتها. ومن حيث أنها من خواص الحي يفتقر إلى وجود الحياة، وعند وجودها لا في محل انعدم[3] كِلا الشرطين، وعند وجودها في محل لا حياة فيه وُجد أحد الشرطين.[4] ثم انعقد الإجماع على استحالة وجودها في محل لا حياة، فيه لفقد شرط الخاص[5] فلأن[6] يستحيل[7] وجودها لا في محل كان أولى."[8] *والله الموفق*.

"يحققه أن الجوهر والعرض[9] متلازمان تأبى[10] العقول انفراد أحدهما عن صاحبه، فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر لجاز وجود جوهر من غير قيام عرض به، وهو قلب المعقول وفتح باب القول بقدم الجواهر."[11] *والله الموفق*.

---

[1] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٩/١.
[2] ع ج: ذكر.
[3] ط: العدم.
[4] ع - أحد الشرطين، صح هـ.
[5] جميع النسخ: الحياة. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٨٠/١.
[6] ع ج – فلان.
[7] ع – الحياة فلأن يستحيل؛ ج: فيستحيل.
[8] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٩/١-٣٨٠.
[9] ط: مع العرض.
[10] ع – تأبى، صح هـ.
[11] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٨٠/١.

وقوله: {لأنها لو حدثت [٦٨ظ]/ لا بإحداث أحد فهو محال} يعني لو قلنا على قود كلامكم[١] إن الله تعالى أحدث العالم بإرادة حادثة، فتلك الإرادة الحادثة لا تخلو من أحد ثلاثة أوجه: إما أن حدثت بإحداث الله تعالى إياها،[٢] أو حدثت هي بنفسها أو أحدثها غير الله.[٣] ولم يذكر في الكتاب إحداث الغير وذكر الوجهين الآخرين. ثم لو قلنا بأنها حدثت لا بإحداث أحد يلزم منه[٤] تعطيل الصانع، لأنها[٥] لو جاز هذا في الإرادة لجاز في غيرها من الحادثات، فبطلت دلالة ثبوت الصانع، وهو المراد بتعطيل الصانع.[٦]

[وقوله:] {ولو حدثت بإحداث الصانع} إلى آخره. وهو ظاهر ولو حدثت بإحداث غير الله تعالى، فهو فاسد من وجوه:

أحدها: أن ذلك الغير إن كان قديما، فهو القول بالقديمين، وقد ذكرنا بطلانه.

وإن كان ذلك الغير محدَثا، فإن حدث هو بنفسه ففيه ما مر من جواز حدوث جميع[٧] العالم لا بالصانع، وإن أحدثه الصانع، إن أحدثه[٨] لا بإرادة فقد أحدثه مضطرا، وهو باطل. وإن أحدثه بإرادة منه[٩] فأنى يتصور إحداث محدث الإرادة[١٠] بإرادة لم يحدثها المحدث بعد.

---

[١] ع ج: كلامهم.

[٢] ع – إياها، صح هـ.

[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٨٠/١.

[٤] ع ج – منه، ع، صح هـ.

[٥] ط: لأنه.

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٨٠/١.

[٧] ع – جميع، صح هـ.

[٨] ع: أحدث به.

[٩] ج هـ: فإن أحدثه بإرادة منه أى لا في محل والإرادة لا في محل غير محدثه بعد فكيف يتصور الاحداث أراده شياء هازيان.

[١٠] ع ج: للإرادة.

وإن أحدثها الله تعالى فهو لا يخلو: إما أن أحدثها بإرادة أو أحدثها لا بإرادة. فإن أحدثها بإرادة فالكلام في الإرادة الثانية كالكلام في الأولى، وفيه تعليق وجود العالم بما لا يتناهى من المحدثات، وهو باطل.[1] *والله الموفق*.

[وقوله:] {وليس بمريد أيضا بإرادة حادثة في ذات الله تعالى كما ذهبت إليه الكرامية} لما ذكر[2] في الكتاب، قال المصنف رحمه الله: "ولست أدري[3] أن هؤلاء الملحدين كيف يتكلمون مع الدهرية وأصحاب الهيولي؟ وكيف يثبتون حدث العالم مع إجازتهم أن يكون القديم محلا للحوادث؟ وقد مر أن القول بجواز ذلك يوجب إما القول بحدوث الصانع أو القول بقدم العالم، وكل ذلك كفر ومحال."[4] *والله الموفق*.

---

[1] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٣٨١.

[2] ع ج: ذكرنا.

[3] ع – أدري، صح هـ.

[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٣٨٢.

٥. فصل

في أن صانع العالم حكيم

فالمناسبة ظاهرة بين الإرادة والحكمة، لأنه إن كان المراد من الحكمة العلم، فقد قلنا: إن من أوصاف التكوين الإرادة والعلم، وإن كان المراد منها الفعل فهو والتكوين[1] سواء. وقد ذكرنا مناسبة التكوين والإرادة،[2] فكانت هي ثابتة هنا.

وقوله: {لأن الحكمة إن كانت هي [من باب] العلم فالحكيم هو العالم}

فإن قيل: فعلى هذا كان قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[3] بمنزلة قوله: [٦٩و]/ إنك أنت العليم العليم فما وجه صحته؟

---

[1] ع: في التكوين.

[2] ط: الإرادة والتكوين.

[3] سورة البقرة، ٣٢/٢.

قلت:[1] الحكمة إن كانت بمعنى العلم فهي ليست للعلم المجرد، بل للعلم مع زيادة مبالغة فيه أو للعلم مع العمل عليه أكثر أهل العلم، فكان هو حينئذ على وفق القياس في الترقي من الأدنى إلى الأعلى، كقولهم: عالم نحرير[2] وجواد فياض. فلما لم يكونا بمعنى واحد لم يكن تكرارا.

فإن قلت: ما وجه تقديم صفة العلم على صفة الحكمة هنا، وفي سورة الأنفال في قوله: ﴿فَقَدْ خَانُواْ اللّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾،[3] وفي سورة يوسف صلوات الله عليه في قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[4] وفي تقديم صفة الحكمة على العلم في سورة والذاريات في قوله: ﴿قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾.[5]

قلت: أمر التقديم والتأخير إنما يكون بحسب اقتضاء الكلام ذلك. أما في سورة البقرة فقد وقع الكلام في العلم بقوله:[6] ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾[7] فكان ذكر العلم أحق بالتقديم، وكذلك في الأنفال لأن الكلام سيق في علم الله تعالى[8] خيانة الخائنين بقوله: ﴿وَإِن يُرِيدُواْ خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُواْ اللّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾.[9] وكذلك في سورة يوسف عليه السلام[10] سيقت الآية لبيان تعليم الله تعالى إياه تأويل الأحاديث، فإن ما قبله قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾،[11] وأما تقديم الحكيم على العليم في "والذاريات"[12] فإن الآية سيقت

[1] ط: قلنا.
[2] ع: تحرير.
[3] سورة الأنفال، ٧١/٨.
[4] سورة يوسف، ٦/١٢.
[5] سورة الذاريات، ٣٠/٥١.
[6] ع ج – بقوله، صح هـ.
[7] سورة البقرة، ٣٢/٢.
[8] ط – تعالى.
[9] سورة الأنفال، ٧١/٨.
[10] ط - عليه السلام.
[11] سورة يوسف، ٦/١٢.
[12] ﴿قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ (سورة الذاريات، ٣٠/٥١).

لإظهار الحكمة، إذ إظهار[1] خلاف العادة في حق النبي الذي هو مقتدي الأنبياء عليهم السلام وفيمن يتصل به، لما أن كرامة الولي[2] معجزة لنبيه، وهي[3] إيتاء[4] الولد الشيخ[5] الهرم والمرأة العقيم على ما قال في سورة هود عليه السلام:[6] ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾.[7] فلما كان ذلك معجزة كان إظهار ذلك من باب الحكمة، فكان تقديم الحكمة في مجزه[8] ومقطعه.

وقوله: {كما قاله ابن الأعرابي}[9] وهو أبو عبد الله محمد بن زياد الأعرابي.[10] كذا في صدر كتاب مجمل *اللغة*.[11]

وقوله: {ثم سواء كانت الحكمة من باب العلم} إلى قوله **{فالله تعالى موصوف بها في الأزل}**[12] فلا بد من إدراج الشرط فكان قوله: **{فالله تعالى موصوف بها}** جزاء له، وكان تقديره: ثم سواء إن كانت الحكمة من باب العلم أو من باب الفعل. فالله تعالى موصوف بها[13] فكان[14] هذا نظير

[1] ج - إذ إظهار، صح هـ.
[2] ج – الولي، صح هـ.
[3] جميع النسخ: وهو.
[4] ع هـ: إيفاء.
[5] ط: للشيخ.
[6] ط – عليه السلام.
[7] سورة هود، ٧٢/١١.
[8] ج: محزه.
[9] "قال ابن الأعرابي: إن الحكمة العلم، والحكيم العالم؛ يقال: حكم الرجل يحكم، إذا تناهى في علمه وعقله، ومنه سمي القاضي حكما وحاكما لعلمه وعقله." انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٨٤/١.
[10] هو أبو عبد الله، محمد بن زياد الكوفي، (ت ٢٣١هـ/٨٤٦م). اللغوي، الناسب. من مصنفاته: *اسماء الخيل العرب وفرسانها*، *وكتاب البئر*. انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٣٠٦/٤-٣٠٩؛ *وسير أعلام* النبلاء للذهبي، ٦٨٧/١٠-٦٨٨.
[11] *مجمل اللغة* لابن فارس، ٧٧/١. هو أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي الهمذاني (ت ٣٩٥هـ/١٠٠٤م). اللغوي المحدث. من مصنفاته: معجم *مقاييس اللغة*، *والمجمل في اللغة*. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٠٣/١٧.
[12] ط - في الأزل.
[13] ط - فلا بد من إدراج الشرط فكان قوله فالله تعالى موصوف بها جزاء له وكان تقديره ثم سواء إن كانت الحكمة من باب العلم أو من باب الفعل فالله تعالى موصوف بها، صح هـ.
[14] ط: وكان.

قوله تعالى: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾[1] أي إن[2] لم يعرفه فذلك الذي يدع اليتيم.[3]

[وقوله: {وضده السفه}] السفه والسفاهة *بى خرد شدن*[4] من حد علم.

[وقوله: {إذ السفه عن خفة تعتري الفاعل}] الاعتراء *پيش آمدن*.[5]

[وقوله: {فتبعثه}] البعث *بر كارى ترغيب*[6] *كردن*[7] من حد فتح.

وقوله: {إذ العلم عندنا كما هو أزلي فالفعل الذي هو التكوين أزلي أيضا} [٦٩ظ]/

وقوله: **{عندنا}** يصلح أن يكون ظرفًا لما قبله، وهو العلم، ويصلح أن يكون ظرفًا لما بعده، وهو الفعل. فعلى التقدير الأول كان هو الاحتراز عن قول المعتزلة، فإنهم لا يقولون بصفة العلم،[8] ولا بسائر الصفات. وعلى التقدير الثاني كان الاحتراز عن قول الأشعرية فإنهم لا يقولون[9] بأزلية صفات الفعل.

وقوله: {على ما هو مذهبهم} أي مذهب الأشعرية. فإن أبا العباس القلانسي من جملة الأشعرية في مسألة التكوين وفيما يتعلق بها على ما أشرنا إليه في أوائل[10] مسئلة التكوين.[11]

---

[1] سورة الماعون، ٢/١٠٧.

[2] ع ج – إن، ع، صح هـ.

[3] ج - الحكمة من باب العلم أو من باب الفعل فالله تعالى موصوف بها فكان هذا نظير قوله تعالى: "فذلك الذي يدع اليتيم" أي لم يعرفه فذلك الذي يدع اليتيم، صح هـ.

[4] *كتاب المصادر*، لزوزني، ص ٢١٨. أي نقص في العقل.

[5] أي استولى عليه.

[6] ع ج – ترغيب، ع، صح هـ.

[7] أي حمله على فعله.

[8] ع ج - بصفة العلم، صح هـ.

[9] ط - بصفة العلم ولا بسائر الصفات وعلى التقدير الثاني كان الاحتراز عن قول الأشعرية فإنهم لا يقولون، صح هـ.

[10] ط – في أوائل.

[11] ط - والله الموفق.

وقوله: {وقد[1] مر فيه الكلام} أي في فصل أن التكوين غير المكون. *والله الموفق*.[2]

[1] ع ج – وقد، ع، صح هـ.
[2] ط - والله الموفق.

٦. فصل

في إثبات رؤية الله تعالى

لما فرغ من بيان حكمة الله تعالى بأنه[١] موصوف بالحكمة شرع في بيان ما هو من آثار حكمته، وهو إثابة المطيعين له بجلائل النعم وكرائمها. ومن أجل النعم وأكرمها إراءة الله تعالى ذاته الكريم إياهم في دار الآخرة. وهذه[٢] مناسبة مختصة بما يليه من فصل أن صانع العالم حكيم، أو نقول: لما بين أن الله تعالى موجود موصوف بصفات الكمال شرع في بيان ما يجوز على الموصوف بهذين الوصفين، وهو جواز الرؤية. إذ المعنى المجوز للرؤية ليس إلا الوجود، خصوصا ما إذا كان ذلك[٣] الموجود موصوفًا[٤] بصفات الكمال. فإن من وصف بصفات الكمال يري نفسه غيره، وقد أشبعنا بيان ذلك في *الكافي* في شرح قوله: "وإن كان[٥] مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال."[٦] أو

---

[١] ط: أنه.

[٢] ج: هذا.

[٣] ط – ذلك.

[٤] ع ج – موصوفا، ع، صح هـ.

[٥] ع هـ: وإن يكون.

[٦] *الكافي* للسغناقي، ١/٢٤٥-٢٥٠.

نقول لما بين من أول الكتاب إلى هذا ما ظهر من آثار [١] صفات الله تعالى في الدنيا والآخرة من بيان حدوث العالم وغيره شرع في بيان ما يختص بآثار صفات الله تعالى في حق الآخرة، وهو وجوب الرؤية بالسمع.

اعلم أن الرؤية عبارة عن إثبات الشيء كما هو بحاسة البصر أو مزيد كشف في المعلوم بواسطة البصر، كذا في *الكفاية*.[٢]

وقوله:[٣] **{في العقل دليل على جواز رؤية الله تعالى}**[٤] وإنما قدم هذا، لأن أصل الكلام في الرؤية يدور على هذا، فإن الخصوم يدعون استحالة رؤية الله تعالى في العقل.

وقوله: {بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة} وإنما قيد بالدار الآخرة، لأن الدليل السمعي إنما ورد بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة،[٥] لا في الدنيا. وهو قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٦] وغيره.

[وقوله:] {فيُرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة أو اتصال شعاعٍ أو ثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى} هذه خمسة شروط، شرطها المخالفون للرؤية،[٧] وهي: مكان المرئي، والجهة، والمقابلة، والمسافة، [٧٠و]/ أي المسافة المقدرة بين الرائي والمرئي على وجه يراه الرائي، لا القرب المفرط ولا البعد المفرط. والخامس اتصال الشعاع من عين الرائي إلى المرئي.

---

[١] ع ج - من آثار، ع، صح هـ.

[٢] انظر: *الكفاية* في الهداية للصابوني، ص ١٩٨-١٩٩.

[٣] ط + قال.

[٤] ع ج – تعالى.

[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٨٧/١.

[٦] سورة القيامة، ٢٣/٧٥.

[٧] ج: الرؤية.

[وقوله:] {وزعمت المعتزلة والنجارية والخوارج}[1] ذكرنا بيان المعتزلة في فصل إثبات الصفات،[2] وبيان النجارية[3] في فصل التكوين غير المكون.[4]

وأما الخوارج فقال أبو جعفر السجزي،[5] مدار كلام الخوارج على لعن علي والحسين والحسن رضي الله عنهم وإكفارهم. وقالوا: نحن نتولى الصهرين؛ يعنون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما،[6] ونتبرأ من الختنين؛ يعنون عثمان وعليا رضي الله عنهما، ولا نرضى بالحكمين؛ يعنون أبا موسى الأشعري[7] وعمرو بن العاص[8] رضي الله عنهما.[9] وقال في *كتاب الملل*: "كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة سمي خارجيا سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الائمة الراشدين أو كان بعدهم في كل زمان."[10] ثم، "أول من خرج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[11] رضي الله عنه جماعة [ممن كان معه][12] في[13] حرب صفين وأشدهم خروجا عليه الأشعث بن قيس،"[14] ومن معه.[15] ....

---

[1] هي فرقة من فرق المسلمين، ونشأت في نهاية عهد الخليفة عثمان بن عفوان وبداية عهد الخليفة علي بن أبي طالب. انظر: *مقالات الاسلاميين* للأشعري، ص ٨٦-١٣١؛ *والفصل* لابن حزم، ١٤٤/٤-١٤٦؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ص ١١٣-١٣٦.

[2] انظر: ٤٧ظ-٥٣و.

[3] ع - والخوارج. ذكرنا بيان المعتزلة في فصل إثبات الصفات. بيان النجارية، صح هـ.

[4] انظر: ورقة ٦٢ظ-٦٥ظ.

[5] هو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله السجستاني (ت ٥٤٠ هـ/١١٤٥م). انظر: *التحبير في المعجم الكبير* للسمعاني، ١٥٠/٢.

[6] ع - وإكفارهم. وقالوا: نحن نتولى الصهرين؛ يعنون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، صح هـ.

[7] هو أبو موسى عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري، (ت ٤٢هـ/٦٦٢). صاحِب رسول الله. انظر: *اسد الغابة* لابن الأثير، ص ١٤٠٦؛ *ووفيات الأعيان* لابن خلكان، ٢٨٤/٣؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٨٠/٢-٣٩٩.

[8] هو أبو عبد الله، عمرو بن العاس بن وائل السهمي القرشي، (ت ٤٣هـ/٦٦٤م). من أصحاب الرسول، والقائد المشهور. انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ٢٨٥-٢٨٦؛ *والمعرفة والتاريخ* للفسوي، ١٤٩/١؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥٤/٣-٧٦.

[9] ط - رضي الله عنهما.

[10] *الملل والنحل* للشهرستاني، ١١٤/١.

[11] هو أبو الحسن، علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي، (ت ٤٠هـ/٦٦١م). ابن عم الرسول وصهره، من آل بيته، هو رابع الخلفاء الراشدين. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٨٦/٤-٤٠١.

[12] التصحيح من *الملل والنحل* للشهرستاني، ١١٤/١.

[13] ع ج – في، ع، صح هـ.؛ ج: من.

[14] *الملل والنحل* للشهرستاني، ١١٤/١. هو أبو محمد، معديكرب بن قيس بن معديكرب الأشعث الكندي، (ت ٤٠هـ/٦٦٠م). من أصحاب النبي. انظر: *كتاب الطبقات* لخليفة بن خياط، ص ٢٢٥؛ *وتاريخ ابن خلدون*، ٢٧٦/٢.

[15] هم: مسعر بن فدكي التميمي وزيد بن حصين الطائي. انظر: *الملل والنحل* للشهرستهاي، ١١٤/١.

وكبار فرق الخوارج ستة،[1] وأنواع بدعهم مذكورة فيه.[2]

وقوله:[3] **{وما يتمدح بانتفائه لا يتبدل استحالة ثبوت ذلك بتبدل المحال}** هذا وجه التمسك بالآية[4] وجواب أيضا لقول من قال: يحتمل أن يكون إثبات التمدح بنفي الإدراك في الدنيا دون الآخرة. فأجاب عنه بهذا،[5] وقال: هو لا يصح،[6] لأن ما كان نفيه مدحًا كان إثباته نقصًا وذما، وما كان نقصًا في الدنيا كان نقصًا في الآخرة، والله تعالى منزه عن النقصان.[7]

"ولأن الله تعالى عندكم جائز الرؤية في الدنيا، فلم يكن التمدح بنفي ما يجوز عليه متحققا؛[8] ألا يرى أن الله تعالى لا يتمدح أنه لم يخلق لزيد ولدا، إذ ذلك جائز فلم يكن نفيه مدحًا[9] وما كان مدحًا لا يتبدل دل أنه لا يجوز، لا في الدنيا ولا في الآخرة."[10]

١.٠.٦ [حجة أهل الحق في جواز رؤية الله تعالى]

{وحجة أهل الحق في ذلك: أن موسى صلوات الله عليه سأل ربه[11] الرؤية}[12] فيجوز أن يقال في التمسك بسؤاله على طريق الترديد. فإن سؤاله لا يخلو من أحد وجهين:

إما أن كان عالما بحكم هذه المسألة، وهو جواز رؤية الله تعالى أو جاهلاً، لا جائز أن يكون

---

[1] هم: الأزارقة والنجدات والعجاردة والثعالبة والإباضية والصفرية. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/١١٤.

[2] انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/١١٤.

[3] ع ط – وقوله.

[4] الآية، ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (سورة الأنعام، ٦/١٠٣).

[5] ط: هذا.

[6] ج: هؤلاء.

[7] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٣٨٨.

[8] ع ج: مستحقًّا.

[9] ج – مدحا، صح هـ.

[10] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٣٨٨.

[11] ع: الله تعالى.

[12] ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة الأعراف، ٧/١٤٣).

جاهلاً. لأن نسبة[1] الأنبياء[2] إلى الجهل في المسائل الاعتقادية كفر. وإن كان عالما ثبت المدعى.

والمصنف رحمه الله أثبت وجه التمسك بالآية[3] بخمسة أوجه:

"أحدها: أن موسى عليه السلام اعتقد أن الله تعالى مرئي، ولو لم يكن مرئيا كان هذا منه جهلاً بخالقه، ونسبةُ الأنبياء إلى الجهل بالله كفر.

والثاني: أنه تعالى قال: ﴿لَن تَرَانِي﴾.[4] نفي رؤية موسى إياه، وما أخبر أن ذاته ليس بمرئي فإنه ما قال: "لست بمرئي،" بل قال: ﴿لن تراني﴾ ولو لم يكن ذاته مرئيا لأخبر أنه ليس بمرئي،[5] إذ الحالة كانت حالة الحاجة إلى البيان، لأنه على [٧٠ظ]/ زعم هؤلاء الملحدين بكون موسى عليه السلام[6] جهل الله تعالى، والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة إلى البيان.

والثالث: أن الله تعالى قال: ﴿وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾،[7] فالله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل، واستقرار الجبل من الجائزات. والأصل أن تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه، وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه وعدم تكونه، وتعليقه بما هو متحقق الوجود تحقيق له. وههنا علق بما هو جائز الوجود، وهو استقرار الجبل. ودليل جواز وجوده،[8] قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾،[9] أخبر[10] أنه تعالى جعله دكا لا

---

[1] ط – نسبة، صح هـ.

[2] ط: عليهم السلام.

[3] الآية ﴿.. رب أرني أنظر إليك ..﴾

[4] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

[5] ج - فإنه ما قال لست بمرئي بل قال لن تراني ولو لم يكن ذاته مرئيا لأخبر أنه ليس بمرئي، صح هـ.

[6] ع ط - بكون موسى عليه السلام، صح هـ.

[7] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

[8] ع ج + وهو.

[9] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

[10] ع ج: أخبره.

أنه اندك بنفسه، وما أوجده الله تعالى كان جائزا أن لا يوجد لو لم يوجده الله تعالى، إذ الله تعالى[١] مختار فيما يفعل، فكان[٢] تعليق الرؤية به[٣] دليل كونها جائزة.[٤]

والرابع: أنه لما سأل الرؤية ما أيأسه الله[٥] عن ذلك، ولا عاتبه عليه، ولو كان ذلك جهلاً منه بالله تعالى أو خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحًا عليه السلام بقوله: ﴿إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾،[٦] وكما عاتب آدم عليه السلام على أكل الشجرة بقوله:[٧] ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ﴾[٨] الآية، بل هذا أولى بالعتاب، لأن[٩] هذا لو كان جهلا منه بربه تعالى لبلغ مرتبة الكفر، وذلك لم يبلغ هذه المرتبة، وحيث لم يعاتبه ولم يؤيسه، بل أطمعه[١٠] ورجّاه حيث علقه بما هو جائز الوجود، دل أن الرؤية جائزة.[١١]

والخامس: أنه تعالى قال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾[١٢] والتجلي هو الظهور، أي فلما ظهر ربه للجبل. قال أبو منصور رحمه الله:[١٣] "لكن لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره،"[١٤] - يعني الظهور عن الخفاء، - وكذا نقول إن شيئًا من صفاته لا يفهم منه ما يفهم من صفات غيره. فلا يفهم

---

١ ج- تعالى، صح هـ.
٢ ج: وكان.
٣ ع ج – به.
٤ انظر: *شرح التأويلات* لعلاء الدين السمرقندي، ورقة ٣٠٨و.
٥ ط + تعالى.
٦ سورة هود، ٤٦/١١. "حيث سأل ربه إنجاء ابنه من الغرق" انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٣/١.
٧ ط + تغالى.
٨ سورة الأعراف، ٢٢/٧.
٩ ع ج: لانه.
١٠ ع: اطعمه.
١١ انظر: *شرح التأويلات* لعلاء الدين السمرقندي، ورقة ٣٠٨و؛ *والكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢٠٢-٢٠٣.
١٢ سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
١٣ ع: ح.
١٤ *تأويلات القرآن* للماتردي، ٥٨/٦.

من هذا أنه كان بين الجبل وبين الله تعالى حجاب، فارتفع الحجاب وظهر للجبل،[١] لأن هذا مما[٢] لا يليق[٣] بصفات الله تعالى، فكان[٤] معنى التجلي ما حَكى أبو بكر بن محمد[٥] بن الحسن بن فورك[٦] عن الأشعري أنه قال: إن التجلي أن الله تعالى خلق في الجبل حياة ورؤية حتى رأى ربه.[٧] [..] ولا وجه لحمل الآية إلا على هذا الوجه، وهو نص في إثبات كونه مرئيا."[٨] *والله الموفق*.

وقوله: {ومن نسب موسى عليه السلام إلى الجهل بالله فقد كفر} لأن هذا السؤال، وهو قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾،[٩] عند الخصم بمنزلة قوله لو قال: أرني ولدك أنظر إليه. فإن[١٠] كلا منهما مستحيل على الله تعالى، والثاني كفر بالاتفاق، فكذا الأول.

وقوله: {بل علق بشرط متصور الكون[١١] في الجملة، وهو استقرار الجبل}

وإنما قلنا: إن استقرار[١٢] الجبل جائز، لأن الجبل جسم، وكل[١٣] جسم يمكن **[٧١و]**/ أن يكون ساكنا.

---

[١] ع: فظهر الجبل.

[٢] ع: إنما؛ ط: -.

[٣] ع ه: لان هذا مما يليق.

[٤] ج: وكان.

[٥] جميع النسخ: المحمود.

[٦] هو أبو بكر، محمد بن الحسن بن فورك الإصفهاني النيسابوري، (ت ٤٠٦هـ/١٠١٥م). كان أصولياً أشعرياً. من مصنفاته: *تفسير القرآن*، *ورسالة في التوحيد*، *وشرح العالم والمتعلم*. انظر: طبقات الفقهاء الشافعية لاين الصلاح، ١٣٦/١-١٣٨؛ *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٢٧٢/٤؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢١٤/١٧؛ *وطبقات الشافعية* للسبكي، ١٢٧/٤-١٣٥؛ Brockelmann, *GAL*, I, 176; Sezgin, *GAS*, I, 418, 609, 610-611.

[٧] قال ابن فورك في كتابه *مشكل الحديث* (ص ٢٨٥): "اعلم أن معنى التجلي هو الظهور، ويقال: "تجلى لي الرأي" إذا ظهر له الرأي الذي لم يكن له ظاهرا. فإذا قيل: "تجلى الرب تبارك وتالى" فمعناه يتوجه على وجهين أحدهما باظهار أفعاله الدالة عليه، على معنى أنه يضع العلامات التي يستدل بها عليه. والثاني أن يكون بمعنى ما يخلق من الرؤية فهم، أي يخلق الله رؤية يوم القيامة للمؤمنين فيتجلى لهم عندن"ا. انظر: *كتاب مشكل الحديث* لابن فورك، ص ١٢٥، ٢٣٢، ٢٨٥.

[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٢/١-٣٩٣؛ *والكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢٠١-٢٠٤.

[٩] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

[١٠] جميع النسخ: في أن.

[١١] ج – والكون، صح ه.

[١٢] ط + له.

[١٣] ج: فكل.

"فإن قيل: لا نسلم أن رؤية الله تعالى معلقة بشرط جائز، بل معلقة بشرط محال. وإنما قلنا: ذلك لأنها معلقة باستقرار الجبل حال كونه متحركًا، لأنها لو كانت معلقة باستقراره لاحال كونه متحركًا واستقراره في غير حال حركته، يكون واقعا لا محالة. لأن الجسم كلما لم يكن متحركًا، كان ساكنا، لا محالة. وعلى هذا التقدير يكون[١] شرط وقوع الرؤية حاصلاً، فكان يجب أن تحصل الرؤية، وحيث لم تحصل الرؤية، علمنا: أن الشرط لم يحصل."[٢] "وإذا كان كذلك، كان هذا الشرط محالا، فلم يلزم القول بجواز رؤيته.

والجواب: أن الشرط هو[٣] استقرار الجبل، واستقرار الجبل من حيث أن هذا المفهوم،[٤] أمر جائز الوجود، فثبت أن الرؤية معلقة بشرط جائز الوجود.

أقصى ما في الباب أن يقال: دل دليل منفصل على أنه وجد في ذلك الوقت مانع، إلا أن الذي دل اللفظ على كونه شرطا للرؤية أمر جائز، فكان المقصود حاصلاً."[٥] هكذا ذكر السؤال والجواب في *الأربعين*.[٦]

وقد ذكر[٧] في[٨] *التبصرة* وجه كون التعليق باستقرار الجبل أنه جائز الوجود. حيث[٩] أخبر الله تعالى أنه ﴿جَعَلَهُ دَكًّا﴾،[١٠] وحيث[١١] لم يقل اندكّ إلى آخره،[١٢] وهو الظاهر. والأوجه عندي من

---

[١] ع - لا محالة. لأن الجسم كلما لم يكن متحركا كان ساكنا لا محالة. وعلى هذا التقرير يكون، صح هـ.
[٢] *كتاب الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢٨١/١-٢٨٢
[٣] ع ج – هو، ع، صح هـ.
[٤] ج: المقهوم.
[٥] *كتاب الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢٨١/١-٢٨٢
[٦] انظر: *كتاب الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢٨١/١-٢٨٢.
[٧] جميع النسخ: ذكرنا.
[٨] جميع النسخ: من؛ ع هـ: في، صح هـ.
[٩] ع ج: وحيث.
[١٠] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
[١١] ط: ولم.
[١٢] انظر: تبصرة الأدلة للنسفي، ٣٩٢/١.

الأجوبة وأمتنها ما ذكره الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله[١] في هذا بعدما ذكر السؤال، كما ذكره في *الأربعين* بقوله: إن هذا تعليق بالمحال، لأنه علق الرؤية باستقرار الجبل حال التحرك، واستقراره حال التحرك محال، وكان تعليقا بالمحال.[٢] ثم قال: قلنا وظيفة التعليق هي أن يكون الشيء الذي سيوجد بدلاً عن ضده، لا أن يكون المراد حال اجتماعه مع ضده، كقولك: "إن دخلت الدار فأنت طالق." معناه: إن باشرت الدخول بدلا عن الخروج، لا أن يكون معناه: إن باشرت الدخول حالة الخروج، وكذا في كل تعليق فكذا هنا[٣] كان معناه: فإن وجد الإستقرار بدلا عن التحرك، وكل من الاستقرار والتحرك كان ممكنا، فكان التعليق به أيضا ممكنا.

"فزعم بعض المعتزلة، - وهو أبو[٤] القاسم الكعبي، - أن موسى عليه السلام سأل ربه آية[٥] يُعلمه بها على طريق الضرورة."[٦]

قلنا: "هذا التأويل فاسد من وجوه:

أحدها: أنه قال: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[٧] ولم يقل "إليها" ولو كان سأل الآية لقال: أنظر إليها.[٨]

والثاني: أنه تعالى قال: ﴿لَن تَرَانِي﴾[٩] ولم يقل لن ترى آيتي.

---

[١] ع: ح. انظر: فوائد البزدوي لحميد الدين الضرير، ورقة ١٣و-١٣ظ.

[٢] هذا سؤال الخصوم. انظر: *كتاب الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢٨٢/١.

[٣] ج – هنا، صح هـ.

[٤] ج – ابو.

[٥] ع – آية، صح هـ.

[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٣/١.

[٧] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

[٨] أو لكان يقول: "أنظر الى دليلك". انظر: *كتاب الأربعين* لفخر الدين الراض، ٢٨٠/١؛ *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٤/١.

[٩] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

والثالث:[1] أن موسى عليه السلام كان وقف على آيات[2] الله تعالى من قلب العصا حية، وتفجير الماء من الحجر، وفلق البحر واليد البيضاء وغير ذلك مما خصه الله تعالى به[3] من الآيات الحسية، بحيث استغنى عن طلب آية أخرى.

والرابع:[4] وهو الذي يبين حيرة المعتزلة وعنادهم وبَلادة أفهامهم، أن الله تعالى قال: **[٧١ظ]/** ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾.[5] فيصير على تقدير كلام[6] هؤلاء الجهلة بالحقائق: فإن اسْتَقَر مكانه فسوف ترى آيتي[7] ولا يخفى على من له أدنى لب أن الآية تُرى عند اندكاك الجبل،[8] لا عند استقراره، بل عند استقراره تنعدم رؤية الآية. يحققه أنه عليه وسلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل[9] يناجيه وليس من دأب العاقل أن يقول لمن سبقت له به المعرفة وفاوضه[10] في الكلام وناجاه أن يقول له:[11] عرفني نفسك، وأقم لي دلالة وجودك وثبوتك، ولو قال ذلك لنُسب إلى الجنون والحمق."[12] *وبالله العصمة.*

---

[1] هذا الوجه من الوجه الرابع في *تبصرة الأدلة* (٣٩٤/١). ذكر النسفي الوجه الثالث: "أن معنى قوله: ﴿أنظر إليك﴾ لو كان أرني آية لكان قوله: ﴿لن تراني﴾ أي لن ترى آيتي، فحينئذ يتمكن في كلام الله تعالى خلف لأنه أراه أعظم الآيات حيث جعل الجبل دكًا." *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٤/١.

[2] ع - أية، صح ه.

[3] ع ج – به، ع، صح ه.

[4] ط + وهو. هذا الوجه من الوجه الخامس في *تبصرة الأدلة* للنسفي (٣٩٤/١)

[5] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

[6] ع – كلام، صح ه؛ ط: -.

[7] جميع النسخ ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٤/١.

[8] ع: الجبال.

[9] ع - رؤية الآية يحققه أنه صلى الله عليه وسلم كان عرفه وسمع كلامه وجعل، صح ه.

[10] ع: وفاوضية.

[11] ط – له.

[12] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٤/١-٣٩٥.

وزعم بعضهم - وهو الجبائي وأبو[١] هاشم، - أن موسى عليه السلام كان عالما أن الله تعالى[٢] لا يرى. ولكن قومه كانوا يطلبون[٣] منه أن يريهم ربهم،[٤] فكان سؤال الرؤية لقومه لا لنفسه. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾،[٥] ثم أن موسى صلوات الله[٦] عليه أضاف ذلك السؤال إلى نفسه، حتى يكون ذلك السؤال أولى بالإجابة، فلما منعه الله تعالى كان ذلك أقوى في الدلالة على منع الغير.[٧]

قلنا: هذا فاسد، فإن الله تعالى أخبر أنه قال: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾،[٨] ثم قال له: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾.[٩] ولو كان الأمر على ما زعموا لكان من حق الكلام: أرِهم ينظروا إليك،[١٠] ثم يقول لهم "لن[١١] تروني" فإذًا هذا عدول عن إخبار الله تعالى وصرف له إلى غير[١٢] ما أخبر. ولو جاز[١٣] ذا لجاز أن يقال: إن الله تعالى وإن أخبر عن نوح عليه السلام أنه ركب السفينة، كان المراد منه إدريس عليه السلام، وأن الباني للكعبة،[١٤] إسحاق مع ابنه يعقوب وإن كان الله تعالى قال: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾،[١٥] ولو قال ذا لم يخف كفر هذا القائل وتكذيبه لله تعالى في إخباره.

---

١ ع ج: وابنه.

٢ ع ج – تعالى، صح ه.

٣ ج: يطلبونه.

٤ انظر: *تأويلات القرآن* للماتريدي، ٤٧/٦.

٥ سورة البقرة، ٥٥/٢.

٦ ط - صلوات الله.

٧ انظر: *كتاب الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢٧٨/١؛ و*الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢٠٤-٢٠٥. هذا القول في *تبصرة الأدلة* للنسفي (٣٩٥/١): "﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ الآية، فطلب من الله الرؤية ليبين الله تعالى أنه ليس بمرئي ليكون ذلك أشد تمكنا في قلوبهم. إلى هذا الاعتراض ذهب الجبائي ومن ساعده."

٨ سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

٩ سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

١٠ انظر: *شرح التأويلات* لعلاء الدين السمرقندي، ورقة ٣٠٨و.

١١ ع: لن.

١٢ ج: الى غيره؛ ط – إلى غير.

١٣ ج: كان.

١٤ ع ج – للكعبة و، ع، صح ه.؛ ط – و؛ جميع النسخ + وهو.

١٥ سورة البقرة، ١٢٧/٢.

والثاني: أن الرؤية لو لم تكن جائزة على الله تعالى، كان كفرا، لكان موسى عليه السلام لا يؤخر الرد عليهم، بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم سماعه، ولم يتركهم واعتقاد ما لا يجوز اعتقاده لِمَا فيه من التقرير على الكفر، والأنبياء عليهم السلام بعثوا لتغييره[١] لا لتقريره. ألا يرى أنهم لَمّا قالوا له:[٢] ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾،[٣] كيف[٤] لم يمهلهم، بل رد عليهم من ساعته بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾،[٥] ولا يقال: إنه كان[٦] يردّ عليهم وكانوا لا يقبلون قوله، فسأل من الله ذلك ليكون الله تعالى هو الذي يرد عليهم ليكون أنجع في قلوبهم، فيقبلون[٧] ذلك منه. لأنا نقول إن ذلك السؤال كان من الكفرة على ما قال [الله] خبرا عنهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾،[٨] علقوا إيمانهم بوجود الرؤية، وهؤلاء ما كانوا وقت سؤال[٩] موسى عليه السلام الرؤية حاضرين، بل كان ذلك[١٠] بحضرة السبعين المختارين من بني إسرائيل.[١١] ولا يظن بمن كان مختار لرسوله[١٢] والمؤمنين أن يسأل رسوله ما يكفر به ويبين له الرسول[١٣] [٧٢و]/ فساد ما يعتقده وكونه[١٤] كفرا بالله. ثم لا يقبل ذلك منه حتى يحتاج الرسول إلى السؤال من الله[١٥] ليعلمه ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك

---

[١] ع ج: بتغييره.
[٢] ع ج – له، ع، صح هـ.
[٣] سورة الأعراف، ١٣٨/٧.
[٤] ع ج – كيف، ع، صح هـ.
[٥] سورة الأعراف، ١٣٨/٧.
[٦] ع ج – كان، ع، صح هـ.
[٧] ط: فيقبلوا.
[٨] سورة البقرة، ٥٥/٢.
[٩] ع ج: مناجات؛ ع: سؤال، صح هـ.
[١٠] ع ج – ذلك، ع، صح هـ.
[١١] سورة الأعراف، ١٥٥/٧.
[١٢] جميع النسخ: الرسول؛ ع هـ: لرسوله.
[١٣] ج: وبين.
[١٤] ج: أنه.
[١٥] ط + تعالى.

رسوله، إلا أن يقال إنما سأل بحضرة هؤلاء المختارين ليرد الله تعالى[1] السؤال، ويبين له[2] أنه ليس بمرئي، ليطلع السبعون المختارون على ذلك فيخبروا[3] السائلين من موسى[4] ذلك."[5]

وهذا أيضا فاسد. لأن هؤلاء[6] لما لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع ما أيد به من البراهين الباهرة والآيات الظاهرة التي لا يبقى معها لمخالف عذر، لوضوحها، فضلاً عمن له أدنى إنصاف. فالأولى[7] أن لا يقبلوا قول هؤلاء السبعين، وقد انعدم في حقهم دلالة العصمة عن الكذب فلم يكن[8]سؤال ما هو كفر بين يدي هؤلاء معنى[9] إلا التجاسر على الله تعالى، وسؤال ما لا يجوز عليه. ومن استجاز[10] من نفسه أن ينسب نبيا من الأنبياء إلى مثل هذا، فلا شك في كفره.[11] *والله الموفق*.

وذكر هذا الجواب في *الأربعين* على وجه الترديد. فقال: "إن أولئك الذين كانوا[12] يطلبون الرؤية إما أن يقال: إنهم كانوا من المؤمنين أو من الكافرين. فإن كانوا من المؤمنين، كانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام في أن هذا السؤال غير جائز، فحينئذ لم يكن موسى عليه السلام محتاجا إلى إضافة هذا السؤال إلى نفسه. وإن كانوا من الكفار، فهم لا يصدقونه في أن الله تعالى منع العباد عن سؤال الرؤية، وعلى التقديرَين فإضافة هذا السؤال إلى نفسه عبث."[13]

---

[1] ط ج – تعالى.
[2] ع – له، صح هـ.
[3] ع: فيخروا.
[4] ع ج – من موسى، ع، صح هـ.
[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٥/١-٣٩٦.
[6] ط: اؤلئك.
[7] ع ج: فالأخرى.
[8] ع ط ج – في، ع، صح هـ.
[9] ع ج – معنى، ع، صح هـ.
[10] ع: استجار.
[11] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٦/١.
[12] ع ج – كانوا، ع، صح هـ.
[13] انظر: *كتاب الأربعين* لفخر الدين الراضي، ٢٨٠/١.

"فإن قيل: قال الله تعالى خبرا عن موسى عليه السلام: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾[1] عقيب سؤال الرؤية، ولو كان سؤال الرؤية جائزا لما تاب عن ذلك.

قلنا: التوبة لا تستدعي سابقة الذنب والزلة لا محالة، بدليل قوله عليه السلام: «إني لأتوب إلى الله تعالى في كل يوم مائة مرة».[2] وتحقيقه أن التوبة هي الرجوع إلى الله تعالى، والرجوع إلى الله تعالى[3] قد يكون من الزلة، وقد يكون من طلب المراد. ويحتمل أنه تاب من سؤال الرؤية في الدنيا، لما عرف أنه لا يرى في الدنيا، وإن كان جائزا."[4]

وقيل: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾،[5] هذا من موسى عليه السلام تعظيم ما ظهر من آثار القدرة والجبروت، كما يقال عند الأهوال تنزيهًا[6] له عن أن يفزع العبد إلى غيره وبيانا أن الأهوال والأفزاع تخف بذكر الله تعالى. وكذلك قوله:[7] ﴿تُبْتُ﴾ رجوع إلى الله تعالى عند رؤية الإفزاع، لا عن ذنب سبق منه، لأن سؤاله كان عن إذن وإطلاق.

"فإن قيل: كيف لم يحتمل موسى عليه السلام[8] الرؤية في الدنيا وقد احتمل سماع كلامه؟

قلنا: إن الكلام يليق بحال **[٧٢ظ]**/ الابتلاء،[9] إذ[10] فيه الأمر والنهي. فلا بد من التثبيت عند

....

[1] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
[2] *صحيح مسلم*، الذكر والدعاء والتوبة ١٢؛ *وسنن ابن ماجه*، الأدب ٥٧، *وسنن الترمذي*، تفسير القرآن ٤٧.
[3] ع ط ج – إلى الله تعالى، ع، صح هـ.
[4] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢٠٦-٢٠٧.
[5] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.
[6] ج ع هـ: تنبيها.
[7] ع ج – قوله، ع، صح هـ.
[8] ع ج – عليه السلام.
[9] ع: ابتداء.
[10] ط: أو.

الكلام ليتحقق معنى[1] الابتلاء بخلاف الرؤية. فإنه محضُ كرامةٍ لا ابتلاء فيه.[2] فاختص بدار الآخرة. [...] ولأن الكلام من باب الصفات، والرؤية من باب الذات فبان الفرق بينهما."[3]

فإن قيل: إن كان سؤال موسى عليه السلام يدل على جواز الرؤية، فالنفي من الله تعالى بكلمة التأكيد يدل على[4] انتفاء به،[5] فإنه ذكر بكلمة: "لن"، وإنها للتأبيد.

قلنا: ظاهر قوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾[6] لا يدل على انتفاء جواز[7] الرؤية، لأن كلمة "لن" وضعت لتأكيد النفي لا لتأبيده. والدليل عليه قوله تعالى لمريم: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ[8] الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾،[9] قرن كلمة[10] "لن" بذكر اليوم، واليوم بالنصب للتأكيد. فلو كانت هي موضوعة للتأبيد لما صح قرانها بالتوقيت. هذا كله مما ذكره الإمام الصابوني بعضه في *عصمة الأنبياء*[11] وبعضه في *الكفاية*،[12] وذكر في *شرح التأويلات*[13] وغيره.

ثم لما ذكرنا الدلائل العقلية في حق جواز رؤية الله تعالى[14] عارض الكعبي إيانا بأمر الدنيا أنه لا يرى في الدنيا مع ما ذكر. ثم قلنا: إنه جائز الرؤية في الدنيا أيضا، ولا يحال ذلك إلا أن الدنيا دار

---

[1] ع ج – معنى، صح هـ.

[2] ع ج – فيه، ع، صح هـ.

[3] *المنتقى من عصمة الأنبياء* للصابوني، ص ٧٢.

[4] ج – على، صح هـ.

[5] ج: انتفائه.

[6] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

[7] ج – جواز، صح هـ.

[8] ع: كلم.

[9] سورة مريم، ٢٦/١٩.

[10] ط – كلمة، صح هـ.

[11] انظر: *المنتقى من عصمة الأنبياء* للصابوني، ص ٦٩-٧٣.

[12] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ١٩٨-٢٠٩.

[13] انظر: *شرح التأويلات* لعلاء الدين السمرقندي، ورقة ٣٠٨و-٣١٠ظ؛ ٤٧٧و.

[14] ط – تعالى.

محنة وكلفة. وإن الرؤية[1] فيها تُسقط المحنة والكلفة بخلاف دار الآخرة، فإنها دار جزاء. فكانت الرؤية لائقة بها لا تمانع فيها.

ثم ذكر شبهة التوبة كما ذكرنا. ثم أجاب عنها فقال: يحتمل أن تكون التوبة منه على سبيل العادة في الخلق عند حدوث رؤية[2] الأهوال بلا وجود ذنب منهم. فعلى ذلك من موسى عليه السلام عند اندكاك الجبل وذكر[3] التوبة من غير ذنب، كقول إبرهيم عليه السلام ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾،[4] وقوله: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾،[5] يحتمل[6] أنه لما رأى من جلال الله وعظمته فزع إلى التوبة وأحدث الإيمان به، وإن لم يكن ما يوجب ذلك، وذلك متعارف في الخلق. وقوله: ﴿وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[7] "أي المصدقين بأن رؤيتك في الآخرة بالوعد، ولا وعد[8] في الدنيا. ومعنى الأول: [أي] أول أهل هذا الزمان لإظهارك[9] ذلك لنا[10] الآن، وإنما[11] أخفى عليه إلى الآن إنه لا يعطي الخلق رؤيته في الدنيا مع جوازها، ليوجد منه سؤال الرؤية بناء على معرفته جوازها ليتحقق جواز الرؤية بسؤاله ذلك، فيصير حجة قاطعة لأهل الحق على المنكرين لذلك من أهل البدعة."[12] وهذا الأخير من *التيسير*.

---

[1] ع - في الدنيا أيضا ولا يحال ذلك إلا أن الدنيا دار محنة وكلفة وإن الرؤية، صح هـ.

[2] ع ج – رؤية، ع، صح هـ.

[3] ع ج – و.

[4] سورة الشعراء، ٨٢/٢٦.

[5] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

[6] ع ج: فيحتمل.

[7] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

[8] ع - ولا وعد، صح هـ.

[9] ع ج: لاظهار.

[10] ع ج – لنا، ع، صح هـ.

[11] ع هـ: فأما.

[12] *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٢٠٦و.

[وقوله: {وكذا الله تعالى وعد المؤمنين ذلك في الدار الآخرة، بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إلى ربها ناظرة﴾[١]}] النضرة *تازه روى شدن*[٢] *وكردن*[٣] ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾[٤] "قال الفراء:[٥] أي وجوه المؤمنين يوم القيامة[٦] مشرقة بالنعيم."[٧] "وعن الحسن رضي الله عنه[٨] سئل: كيف يرون الله تعالى؟ قال: يرونه بلا كيف."[٩] كذا في *التيسير*.

[وقوله:] {والنظر المضاف إلى الوجه المعدى[١٠] بكلمة "إلى" لن يكون إلا نظر العين}

فإن قيل: يشكل على هذا الذي ذكره من وجه التمسك قول القائل:

"وجوه يوم بدر ناظرات، **[٧٣و]**/ إلى الرحمن يأتي بالخلاص."[١١]

وفي رواية "تنتظر الخلاصا."[١٢] فإنه أراد به الانتظار لا نظر العين مع أن النظر مضاف إلى الوجه ومقيد بكلمة إلى.

---

[١] سورة القيامة، ٢٢/٧٥.

[٢] *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٢٦٦.

[٣] أي نشّطه.

[٤] سورة القيامة، ٢٢/٧٥.

[٥] هو أبو زكريا، يحيى بن زياد بن عبد الله العبثي الفراء، (ت ٢٠٧هـ/٨٢٢م). اللغوي والمفسر. من مصنفاته: *معاني القرآن*، *الأيام والليالي*، *والمذكر والمؤنث*. رجع: *وفيات الآيان* لابن خلكان، ١٧٦/٦-١٨٢؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ١١٨/١٠-١٢١.

[٦] ع ج: يومئذ.

[٧] انظر: *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٥٠٠و.

[٨] ط: رحمه الله.

[٩] نقل أبو حفص عمر النسفي قول الحسن في تفسير آية ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. انظر: *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٥٠٠و.

[١٠] ع ط: المعتد، ج: المقيد.

[١١] هذا البيت نسب الى حسان بن ثابت الحزرجي الأنصاري (ت٦٠هـ/٦٨٠م؟) ولكن لم أجد في ديوانه. أنشده الباقلاني في التمهيد (ص ٢٧٥) بالنسبة إلى حسان وابن سعيد الحميري في *كتابه شمس العلوم* (٦٦٥٤/١٠) وعضد الدين الإيجي في المواقف (ص ٣٠٦) بلا نسبة: "وجوه ناظرات يوم بدرٍ إلى الرحمن يأتي بالفلاح" وأنشده النسفي في *تبصرة الأدلة* للنسفي (٣٩٧/١): "وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن يأتي بالخلاص" والرازي في تفسيره الكبير (٣٠/ ٢٢٩) كذا بلا نسبة. وقال الرازي: هذا الشعر موضوع، والرواية الصحيحة: "وجوه ناظرات يوم بكرٍ إلى الرحمن تنتظرُ الخلاصا"
وقال: النسفي والرازي "المراد من هذا الرحمن: مسيلمة الكذاب، لأنهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة، فأصحابه كانوا ينظرون إليه ويتوقعون منه التخلص من الأعداء." انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٧/١؛ *وتفسير الكبير* للرازي، ٢٢٩/٣٠.

[١٢] انظر: *تفسير الكبير* للرازي، ٢٢٩/٣٠.

قلنا: الحقيقة تترك عند دلالة الدليل من القرينة التي تقرن بها. وهناك لما اقترن بقوله: ناظرات قوله: يأتي بالخلاص، علم أنه أراد به الانتظار. وفيما نحن فيه مثل هذه القرينة منعدمة فلن يحمل الأعلى نظر العين.

"وبهذا أبطلنا تأويل قول[١] من قال: معناه[٢] ثواب ربها منتظرة، لما مر أن النظر المضاف إلى الوجه المعدى إلى المنظور إليه بحرف إلى لن يكون المراد منه[٣] نظر الانتظار. فأما إذا أريد به الانتظار فإنه لا يعلق بالوجه، ولا يعدى بإلى؛ قال الله تعالى خبرا عن تلك المرأة: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾.[٤] لم يقيد بالوجه ولا عُدي بكلمة: إلى، لما[٥] أريد به الانتظار."[٦]

ولأن النظر مضاف إلى الله تعالى لا إلى غيره، ولا يجوز إدراج غيره من الثواب وغيره، فلو جاز ذا لجاز صرف قوله: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[٧] إلى غير الله تعالى[٨] والقول به كفر، وهذا لأن إضمار المضاف إنما يجوز عند تعين[٩] المضاف في نفسه بالدليل، كما في قوله:[١٠] ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[١١] أي أهل القرية. لأن السؤال للجواب، ولا جواب ينتظر من الأبنية والحيطان، فعلم أن[١٢] المراد منه من ينتظر منه الجواب، وقد اختص به الأهل.[١٣]

---

[١] ع ط ج – قول، ط، صح هـ.
[٢] ع ج – معناه، ع، صح هـ.
[٣] ع ج: منه المراد.
[٤] سورة النمل، ٣٥/٢٧.
[٥] ع – لما، صح هـ.
[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٧/١.
[٧] سورة البقرة، ٢١/٢.
[٨] ع ج - تعالى.
[٩] ع ج: تعيين.
[١٠] ط + تعالى.
[١١] سورة يوسف، ٨٢/١٢.
[١٢] ج – أن، صح هـ.
[١٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٩/١؛ *والكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢٠٧-٢٠٨.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾[١] أثبت النظر ونفى الإبصار، فكان ذلك[٢] دليلاً على أن النظر غير نظر العين، وهو الرؤية وإن عدي بإلى. فيجب أن يكون كذلك في قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣] ولأنه يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، حيث يثبت النظر مع عدم الرؤية.

قلنا: الكلام في النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة إلى، وفيما ذكرته لم يكن النظر مضافًا إلى الوجه، مع أن النظر المعدى بكلمة إلى قد يكون بمعنى الرؤية، وإن لم يكن مضافًا إلى الوجه،[٤] نحو قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾.[٥] فإن الذي يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية، لا تقليب الحدقة إليه من غير رؤية. وكذلك في الشعر في قوله:

"نظرت إلى من حسّن الله تعالى وجهه فيا نظرةً كادت على وامق تقضي."[٦]

ومعلوم أن الذي يقضي على الوامق هو رؤية المعشوق، لا تقليب[٧] الحدقة إليه من غير رؤية. أما قوله: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾[٨] المراد من النظر هو:[٩] التقابل[١٠] كما يقال: "جبلان متناظران" أي متقابلان. وهذا المعنى هو الحاصل للأصنام.

---

[١] سورة الأعراف، ١٩٨/٧.

[٢] ط + ذلك.

[٣] سورة القيامة، ٢٣/٧٥.

[٤] ع ط - مع أن النظر المعدى بكلمة إلى قد يكون بمعنى الروية وإن لم يكن مضافا إلى الوجه، صح هـ.

[٥] سورة الغاشية، ١٧/٨٨.

[٦] البيت من بحر الطويل، وعدد أبيات القصيدة ٧. هو لعبد الصمد العبدي، عبد الصمد بن المعذل بن غيلان بن الحكم العبدي، من بني عبد القيس، أبو القاسم. (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م). من شعراء الدولة العباسية. وفي المصادر:

"نظرتُ إلى من زين الله وجهه فيا نظرة كادت على عاشق تقضي"

انظر: *طبقات الشعراء* لابن المعتز، ص ٣٦٧-٣٦٩، ٤٥٦؛ و*ديوان عبد الصمد المعذل*، ص ٧٨.

[٧] جميع النسخ: ولا تقليب.

[٨] سورة الأعراف، ١٩٨/٧.

[٩] ط: فيه.

[١٠] ع - إليه من غير رويه. أما قوله: ﴿ وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ المراد من النظر هو التقابل، صح هـ.

فإن قيل: لا نسلم قران حرف "إلى" ههنا بالنظر،[١] بل كلمة "إلى" ههنا واحدة الآلاء بمعنى: النعمة، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾،[٢] فحينئذ كان لفظ النظر عاريا عن حرف "إلى" فيفيد معنى الانتظار، كما في قوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾.[٣] فبعد ما ثبت هذا كان تقدير الآية: وجوه [٧٣ظ]/ يومئذ ناظرة نعمة ربها أي منتظرة. أو نقول أن لفظ "إلى" جاء بمعنى عند، كما قال الشاعر:

"فهل لَكُمُ فيها[٤] إليّ فإنّني طبيب[٥] بما أعيا[٦] النِّطاسِيُّ حِذْيَما."[٧]

أي فهل لكم فيما[٨] عندي. فحينئذ كان تقدير الآية "وجوه يومئذ ناضرة عند ربها." ثم قال بعد ذلك ناظرة أي منتظرة نعمة ربها، وهو خبر عن الوجوه. والجواب إما حمل لفظ إلى على واحد الآلاء أو على معنى عند، فإنه يقتضي حمل قوله: "ناظرة" على الانتظار، وذلك غير جائز لأن الانتظار يلزم الغم، كما قيل: الانتظار، موت أحمز.[٩] والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة. إلى هذا أشار في *الأربعين*.[١٠]

---

[١] ع ه: لمعنى النظر.

[٢] سورة الرحمن، ١٣/٥٥.

[٣] سورة النمل، ٣٥/٢٧.

[٤] جميع النسخ: فيما. والتصحيح من *ديوان أوس بن حجر*، ص ١١١.

[٥] ج: طيب.

[٦] ج: ما اعيا.

[٧] البيت من بحر الطويل، وهو لأوس بن حجر بن مالك التميمي، أبو شريح، (ت٢ ق ه/٦٢٠م). وهو من شعراء العصر الجاهلي. وفي المصادر:

فَهَل لَكُمُ فيها إِلَيَّ فَإِنَّني طَبيبٌ بِما أعيا النِطاسِيَّ حِذيَما

انظر: *ديوان أوس بن حجر*، ص ١١١؛ *ولسان العرب* لابن منظور، ١٨/٣؛ *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤١٧/٢؛ *ومعجم المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ٢٦/٣.

[٨] ج: بما.

[٩] ع: الأحمز.

[١٠] ذكر الرازي أوّلا حجج من قال: بأن لفظ النظر المقرون بإلى للرؤية وحجج من لم يقل. وبعده يقول: "واعلم ان الأقرب أن يقال: الأصل في قول القائل: "نظرت اليك: تقليب الحدقة نحوه. ثم قد يستعمل في الرؤية، من حيث أن تقليب الحدقة سبب للرؤية، ويستعمل أيضا في الانتظار، من حيث أن تقليب الحدقة سبب الانتظار، فإن من انتظر شيئا فإنه يقلب الحدقة نحو الجهة التي ينتظر المقصود منها." انظر: *كتاب الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢٨٢/١-٢٩١.

[وقوله:] {لأن المنفي[1] هو: الإدراك لا[2] الرؤية} فالإدراك ليس باسم الرؤية،[3] ونفيه ليس بنفي الروية.[4] قال الله[5] تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي[6] سَيَهْدِينِ[7]﴾،[8] نفي الإدراك مع إثبات الرؤية،[9] فصح ما قلنا. كذا في *التيسير*.

وقوله: {وإنما[10] التمدح بنفي الإدراك مع تحقق الرؤية} لأنه لا تمدح بانتفاء الرؤية عن الذات، لأن أكثر الأعراض عندهم لا يرى ولا تمدح لها[11] بذلك. "فدل أنه ما تمدح بانتفاء الروية، إذ لا تمدح بذلك، وإنما تمدح[12] بانتفاء الحدود والنهايات التي هي[13] من أمارات الحدث. وهذا لأن انتفاء أمارات الحدث دليل قدمه، والقديم مستحق لصفات الكمال، فصار[14] في الحقيقة وصفًا[15] بذلك."[16] *والله الموفق*.

---

[1] ط: المنفي.

[2] ع – لا، صح هـ.

[3] ط: للرؤية.

[4] ط: للرؤية.

[5] ط - الله.

[6] ع – ربي.

[7] ج - رَبِّي سَيَهْدِينِ.

[8] سورة الشعراء، ٢٦/٦١-٦٢.

[9] انظر: *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٣٧٧و؛ *شرح التأويلات* لعلاء الدين السمرقندي، ورقة ٣٠٨ظ-٣٠٩و.

[10] ج: إنما.

[11] ع: لنا.

[12] ع هـ: التمدح.

[13] ع – هي.

[14] ع – فصار، صح هـ.

[15] ط – وصفا.

[16] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٤٣٩.

فإن قيل: هذا إنما يستقيم على أصل من تعلق الرؤية منكم بالقائم بالذات،[١] فأما[٢] من اعتمد منكم على الوجود وجوّز رؤية الأعراض فلا يستقيم هذا الكلام[٣] على أصله. فإن العرض يرى ولا يدرك، فلا يحصل لله تعالى تمدح بما يساويه فيه العرض. على أن[٤] أصل أولئك أيضا[٥] لا يستقيم، لأن عندهم إن لم يكن العرض مرئيا فالجوهر الفرد[٦] مرئي، ولا نهاية له أيضا عندهم،[٧] فلا تقع الإحاطة عند الرؤية، ولا تمدح[٨] لله تعالى بما يساويه فيه الجوهر."[٩]

قلنا: لا شك أن الآية خرجت مخرج التمدح[١٠] وإثبات التنزيه لذاته عن سمات النقص، ودلالات[١١] الحدوث، لأن ابتداء الآية وانتهاءها لذلك. وإذا ثبت[١٢] ذلك قلنا: لا تمدح يحصل بانتفاء الرؤية، إذ[١٣] ليس فيه نفي معنى[١٤] يوجب ثبوت الحدث، بل فيه نفي الوجود لما يجيء أنها تتعلق بالوجود. وأما ما[١٥] ذكر من بعض المحدثات وهي الأعراض، فإن كان التناهي منه منتفيا، فالحدوث عنه غير منتف، وهو أصل النقصان فلم يكن عدم التناهي فيه للمدح.[١٦] وأما انتفاء الحدود

---

[١] قال النسفي في *تبصرة الأدلة*: "وأصحابنا قالوا: إن العلة المطلقة للرؤية هي كونه قائما بالذات، .. والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية" انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٠١/١.

[٢] ع ج - فأما ، ع، صح ه؛ ع ج: فإن.

[٣] ع ج - هذا الكلام، ع، صح ه.

[٤] ع ج + على.

[٥] ط – أيضا.

[٦] ع ج – فرد، ع، صح ه.

[٧] ج - عندهم.

[٨] ع: فلا تمدح.

[٩] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٣٩/١.

[١٠] انظر: *شرح التأويلات* لعلاء الدين السمرقندي، ورقة ٣٠٨و-٣٠٨ظ.

[١١] ع: ودلالة.

[١٢] ج: ثبتت.

[١٣] ع – إذ.

[١٤] ع ج - فيه نفي معنى، صح ه.

[١٥] ع – ما، صح ه.

[١٦] ج: المدح.

والنهايات عن الله تعالى، فيوجب التمدح،[1] لأن الله تعالى لا يوصف بشيء من أمارات الحدث، فكان ذكر عدم التناهي في حقه [٧٤و]/ للتمدح.[2] إذ ليس له وصف آخر يوجب النقص[3] فيه، فما من وصف يوصف هو به إلا هو وصف الكمال، فكان ذكر الوصف الذي يوجب عدم التناهي لزيادة التمدح به.[4] إلى هذا كله أشار المصنف رحمه الله.[5]

[وقوله: {وعرفوا مواقع الحجاج لاغتنموا التفصي[6] عن عهدة الآية}] التفصي *أز تنگى*[7] *و دشخوارى*[8] *بيرون*[9] *آمدن.*[10]

فإن قيل: الإدراك المضاف إلى البصر، هو الرؤية. بدليل أنه لا يصح إثبات أحدهما مع نفي[11] الآخر، فلا[12] يصح أن يقال: رأيته وما أدركته ببصري.

قلت: لا نسلم عدم صحة ما ذكرته. فإن ما ذكرته مردود بالنص المذكور في قصة موسى عليه السلام بقوله: ﴿فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝ قَالَ كَلَّا﴾،[13] حيث أثبت الرؤية مع نفي الإدراك ولئن سلمنا أن الإدراك هو الرؤية، لكن قوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[14] عام يتناول الكل لوجود حرف الاستغراق، ولكن عام خص منه البعض بدليل

---

[1] ع ج: المدح.

[2] ج: التمدح.

[3] ع: نقض.

[4] ج – به.

[5] ع: ح. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٣٨/١-٤٤٠.

[6] ع: التقصي؛ عبد الحي: التغضى، ص ٤٠.

[7] ط ج: تنكي.

[8] جميع النسخ: دشوارى. والتصحيح من *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٨٣١.

[9] جميع النسخ: برون. والتصحيح من *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٨٣١.

[10] أي تخلَّص منه.

[11] ع – نفي، صح هـ.

[12] ج: ولا.

[13] سورة الشعراء، ٦١/٢٦-٦٢.

[14] سورة الأنعام، ١٠٣/٦.

قطعي، وهو[1] قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ[2] ۝ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.[3] فنقول إن جميع الأبصار لا يرونه، بل المؤمنون هم الذين يرونه، فكان القول[4] إن جميع الأبصار لا يرونه مستقيما، فلا تدل الآية بعد ذلك على نفي رؤية المؤمنين.

فإن قيل: إذا كانت[5] الرؤية مستحيلة لا تمنع التمدح بنفي الرؤية، كما في نفي الشريك والولد عن الله تعالى. فإنهما محالان لله تعالى، ومع ذلك كان نفيهما يصلح[6] للمدح،[7] فكذا هنا.

قلنا: غير الله[8] لا يكون مشاركًا لله تعالى في نفي الولد، لأن الولد يوجد من غيره ويفرح هو بوجوده. إما للاستنصار به لعجزه بنفسه[9] أو الإستئناس به لوَحشته بنفسه. فكان كل واحد من الاستنصار والإستئناس دليل العجز، والله تعالى غني عنهما، فكان نفي الولد عنه[10] دليلاً على غناه على الإطلاق. فكان مدحًا. وإما إثبات استحالة الرؤية عليه فلا يكون دليل مدح. ألا يرى أن الطعوم والروايح والمرارة والجهل والغضب موجودات وليست بمرئيات، بل في[11] إثبات استحالتها على الله تعالى إثبات شبهة العدم. إذ كل موجود[12] جائز[13] الرؤية[14] والمعدوم مستحيل الرؤية، فكان في إثبات

---

[1] ع – هو، صح هـ.
[2] ط - ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ۝﴾ (سورة القيامة، ٢٢/٧٥)
[3] سورة القيامة، ٢٢/٧٥-٢٣.
[4] ج: قوله.
[5] ج: كان.
[6] ط – يصلح.
[7] ع: للمدح.
[8] ط + تعالى.
[9] ع ج: في نفسه.
[10] ط + عنه.
[11] ع ج – في.
[12] ج + له.
[13] ج – جائز.
[14] ج: رؤية.

استحالتها على الله تعالى إثبات الشركة بينه وبين المعدوم، فكيف يكون في إثبات استحالتها عليه إثبات المدح.[١]

[وقوله:] {والمعقول أنا نرى في الشاهد الجواهر والألوان} إلى آخره. إعلم أن الذي ذكره من جواز رؤية الأعراض هو اختيار المتأخرين من أصحابنا،[٢] عند دعوى المتأخرين من المعتزلة رؤية بعض **[٧٤ظ]**/ الأعراض. فإن الجبائي وافقنا على أن الأجناس الثلاثة؛ وهي الجواهير والألوان والأكوان، مرئية. وأنه أبو هاشم وافقنا[٣] على رؤية الألوان وخالفنا في رؤية الأكوان. والنظام وافقنا على رؤية الألوان، غير أنه ادعى أنها أجسام.

ثم الدليل على أن الجواهر مرئية وأن جميع المعتزلة موافق لنا على ذلك،[٤] فيغنينا الإجماع عن إقامة البرهان على ذلك. ولأن الدليل على ذلك حصول التمييز بين أجناس الجواهر بالرؤية كحصوله بين أنواع الألوان. ثم يقال: فهذا[٥] الذي لا يجوز إلا رؤية الألوان بم عرفت أن الألوان مرئية؟

فإن قال: بالتمييز بين أنواعها بالرؤية، فكذا يلزم في الجواهر والأكوان[٦] والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك، وبعين هذا يطالب النظام، فيقال له: لِم قلت إن الألوان مرئية، فلا يمكن إلا أن يتعلق بالتمييز بين أنواعها، فتلزم رؤية الحركة والسكون لوجود التمييز أيضا بينهما بالرؤية.

[وقوله:] [{وعند السبر يتبين أن ليس وراء الوجود صفة تجمع هذه الأجناس}]

---

[١] ع: التمدح.

[٢] ط + رحمه الله.

[٣] ع ج - على أن الأجناس الثلاثة وهي الجواهير والألوان والأكوان مرئية وأنه ابو هاشم وافقنا، ع، صح هـ.

[٤] جميع النسخ: ثم الدليل على أن الجواهر مرئية موافقة جميع المعتزلة إيانا على ذلك.

[٥] ع: لهذا؛ ج: هذا.

[٦] ج: والألوان.

والسبر، *آزمودن*،[١] من حد نصر. ومنه المسبار، وهو ما يسبر به غور الجروح.[٢] وبيان

السبر هو ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله: أن نقول: نسبر[٣] الأوصاف لنعلم[٤] أن أيها[٥] من العلل المجوزة للرؤية،[٦] وأيها من الأوصاف الإتفاقية، حتى نعدي الرؤية بتلك العلة من الشاهد إلى الغائب. إذ التعدية إنما تكون بأوصاف العلة لا بأوصاف الوجود الاتفاقية. فنقول: لا يخلو المرئي في الشاهد من أن يكون مرئيا لكونه جسما أو لكونه عرضًا[٧] أو لكونه لونا[٨] أو لكونه كونا أو لكونه معلوما أو لكونه مذكورا[٩] أو لكونه محدثا أو لكونه موصوفًا أو لكونه باقيا أو لكونه موجودا.[١٠]

"فلا جائز أن يرى لكونه جسما، لأنا أقمنا الدلالة على رؤية اللون والكون، وهما ليسا[١١] بجسمين.

ولا جائز[١٢] أن يرى لكونه عرضًا لقيام الدلالة على كون الجسم مرئيا، وليس هو بعرض. على أن العرض عند أوابد[١٣] الخصم تستحيل رؤيته فبطل ذلك طردا وعكسًا."[١٤]

ولا جائز أن يرى لكونه كونا، لأنا رأينا مما[١٥] ليس بكون،[١٦] وهو الجوهر، واللون.[١٧]

1

[٢] ع: الجروج. انظر: *الصحاح* للجوهري، «سبر»، ٦٧٥/٢.

[٣] ج – سبر.

[٤] ج: ليعلم.

[٥] ع – أيها، صح هـ.

[٦] ج – للرؤية، صح هـ.

[٧] ج: عوضا.

[٨] ط + أو لكونه لونا.

[٩] ع ط – مذكورا.

[١٠] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٠٧/١-٤٠٨؛ *وفوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ١٣ظ.

[١١] ع – ليسا، صح هـ.

[١٢] ع: فلا جائز.

[١٣] ع هـ: أوابد، ع ج: اوليك؛ ط: أوائل.

[١٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٠٨/١.

[١٥] ط: ما.

[١٦] ط: لون.

[١٧] ع ط: والكون.

"ولا جائز أن يرى لكونه قائما بالذات أو لكونه موصوفًا، لأن الخصوم لو علقوا الرؤية بكونه قائما بالذات أو بكونه موصوفا. فقد سلمت لنا المسألة وأمكن التعدية إلى الغائب. ثم إنا بينا أن اللون والكون مرئيان، وليسا بقائمين بذاتهما ولا موصوفين بصفة تقوم[1] بهما."[2]

"ولاجائز أن يرى لكونه معلوما أو مذكورا، لأن المعدوم معلوم ومذكور، وليس بمرئي. على أن الخصوم لو ادعوا أن الشاهد يُرى لكونه معلوما أو مذكورا للزمهم[3] التعدية إلى الغائب لكونه معلوما مذكورا."[4]

[٧٥و]/ ولا جائز أن يرى لكونه محدثا، لأن من المحدثات عندهم ما[5] يستحيل رؤيته، ويجيء أيضا ما يبطل تعليق الرؤية بكونه محدثا. ولا جائز أن يُرى لكونه باقيا، لأنها لو تعلقت بالباقي ثبت ما ادعيناه[6] وأمكننا التعدية إلى الغائب. على أنا اثبتنا بالدليل رؤية الألوان والأكوان، وهي الأعراض، فيستحيل[7] بقاؤها. وإذا اندفعت هذه الوجوه تبين أن جواز الرؤية كان متعلقا بالوجود، والله تعالى موجود، فكان جائز الرؤية.[8] إلى هذا [أشار] لفظ *التبصرة*.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون كل واحد من الجوهرية والجسمية والعرضية علة جواز الرؤية؟

قلنا: حينئذ يلزم أن يكون المعلول الواحد، وهو جواز الرؤية، معلولاً بعلل شتى، وهو لا يجوز.

[1] ج: يقوم.
[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٠٨/١.
[3] ع ج: للزمه.
[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٠٩/١.
[5] ع ج – ما، ع، صح هـ.
[6] ع: دعينا؛ ج: ادعينا.
[7] جميع النسخ: يستحيل.
[8] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٠٩/١.

فإن قيل: لم تنكر هذا، أليس أن الملك في الشرعيات يثبت بعلل شتى من الارث والشِرى وقبول الهبة؟

قلنا: ذلك[1] في الشرعيات. وأما في العلل العقلية فلا، لأن المعلول في العقليات ليس له إلا علة واحدة، كالمتحرك، ليس له إلا علة واحدة، وهي قيام الحركة، وكذلك في غيره. فعلمنا أن المعنى المطلق للرؤية ليس إلا الوجود.

فإن قيل: كيف يصح[2]دعواكم[3] هذه؟ مع أن كثيرا من الموجودات لا يقع[4] عليه الرؤية كالعلوم والقدر والإرادات والحلاوة والمرارة.[5]

"قلنا: هذا السؤال صدر عن الجهل بكيفية المُحاجة، فإنا ما ادعينا أن الوجود علة وجوب الرؤية لتلزمنا رؤية كل موجود، بل ادعينا أن الوجود علة لجواز الرؤية.[6] فكان توجيه الإلزام على هذا التعليل أن نورد[7] موجودا تستحيل رؤيته، ونحن ننكر ذلك. وما ذكر[8] من الأشياء فهو جائز الرؤية عندنا،[9] لوجود علة جواز رؤيتها، لكن أجرى الله تعالى العادة بعدم رؤيتها، مع أنها جائزة[10] الرؤية، كالجني يراه المصروع ولا يرى من حوله، وجبريل صلوات الله عليه كان يراه النبي صلى الله عليه وسلم،[11] ....

[1] ط: ذاك.
[2] ج – يصح.
[3] ع: دعوى.
[4] ج: تقع.
[5] انظر: *الكفاية في الهداية* للصبوني، ص ٢١٩-٢٢٠.
[6] ع ج - ليلزمنا رؤية كل موجود بل إدعينا أن الوجود علة لجواز الرؤية، ع، صح هـ.
[7] جميع النسخ: توردوا. والتصحيح من *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢٢٠.
[8] ع: ذكروا.
[9] ع ج – عندنا، ع، صح هـ.
[10] جميع النسخ: جائز.
[11] ط: عليه السلام.

ومن عنده لا يرونه، وعدم رؤيتنا لم يدل على أنها[1] غير جائزة[2] الرؤية."[3] فكذا فيما ذكروا من العلوم والقدر والإرادات.[4]

وتبين بهذا أن ما ذكروا من شرائط الرؤية من الجهة والمقابلة واتصال الشعاع وتقدير المسافة كلها من أوصاف الاتفاقية للرؤية، دون القرائن اللازمة الذاتية. والدلالة على صحة ذلك أن الله[5] يرانا، [ما] قاله[6] الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾،[7] وقال: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾،[8] ورؤية الله تعالى إيانا[9] من غير مقابلة ولا جهة ولا اتصال شعاع. وما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب.[10]

فإن قيل: لم تنكرون على من قال: "إن علة جواز الرؤية كون المرئي محدثا لا كونه **[٧٥ظ]/** موجودا؟"[11]

قلنا: "الله تعالى يرى ذاته على قول عامتهم، وأنه ليس بمحدَث. ثم نقول: المحدث[12] حقيقته[13] ما يتعلق بالإحداث، وذلك في زمان خروجه من العدم إلى الوجود.[14] وأما الموجود[15] في حالة البقاء فليس بمحدَث حقيقة، بل يسمى محدَثا مجازا باعتبار ما كان، ومع ذلك جازت رؤيته.

---

[1] ط: أنهما.

[2] ع ج: جائز؛ ط: جائزي.

[3] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢٢٠.

[4] ع: والإرادة. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤١٥/١-٤١٦.

[5] ط + تغالى.

[6] جميع النسخ: قال.

[7] سورة العلق، ١٤/٩٦.

[8] سورة البقرة، ١٤٤/٢.

[9] ج – إيانا.

[10] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢٢٠-٢٢١.

[11] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢١٧.

[12] ع ج – المحدث، ع، صح هـ.

[13] جميع النسخ: حقيقة.

[14] ع ج - الى الوجود، ع، صح هـ.

[15] ع: الوجود.

ولأن المحدث اسم لموجود سبقه[١] العدم، وسبق العدم لا أثر له في جواز الرؤية لاستحالة رؤية المعدوم، فثبت أن جواز الرؤية لكونه موجودا لا لكونه محدثا."[٢] إلى هذا كله[٣] أشار في *الكفاية*.[٤]

فإن قيل: يحتمل أن تكون[٥] علة جواز الرؤية كون الجوهرية مع العرضية بأن تكون العلة ذات وصفين كما يقال في حد الحركة كونان في مكانين، وغير ذلك.

قلت: لا يجوز أن يكون[٦] ذلك علة أيضا، لانتقاضه برؤية الله تعالى ذاته. إذ ليس فيه الجوهرية مع العرضية، مع أنه مرئي له. وبهذا أيضا[٧] خرج الجواب عن قول من قال: لا يرى الجواهر والأجسام، بل يرى الألوان، لا غير، والله تعالى منزه عن اللون فلا يرى.[٨] فنقول: ذات الله تعالى مرئي له، مع أنه منزه عن اللون. وخرج أيضا عن قول من قال: وجود الشيء عين[٩] ماهيته عندكم. فلما كان كذلك[١٠] كان[١١] وجود الله[١٢] مخالفًا[١٣] لسائر الموجودات، فلو جازت الرؤية في وجودنا لم يلزم منه جواز رؤية الله تعالى، لأنا نقول: لما ثبت كون ذاته[١٤] مرئيا له ثبت ما ادعينا أنه جائز الرؤية لأنه لو كان وجوده غير جائز الرؤية لما كان مرئيا له. *والله الموفق*.

---

[١] ع: سبقه.

[٢] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢١٧-٢١٨.

[٣] ج – كله.

[٤] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢١٧-٢١٨.

[٥] ج: يكون.

[٦] ج - أن يكون.

[٧] ج – أيضا، صح ه.

[٨] ع: ولا يرى.

[٩] ج: عن.

[١٠] ع ج - كذلك، ع، صح ه.

[١١] ج ط – كان.

[١٢] ط + تعالى.

[١٣] ج ط: مخالف.

[١٤] ع - الرؤية في وجودنا لم يلزم منه جواز رؤية الله تعالى لأنا نقول لما ثبت كون ذاته، صح ه.

فإن قيل: قولكم جائز الرؤية أو ممكن الرؤية أمر عدمي، لأن الجائز أو الممكن إنما يستعمل في المعدوم، لأن الموجود من المحدثات أو المعدوم جائز أن يبقى على حاله في الزمان الثاني أو لا يبقى، والمعدوم يستغني عن العلة.

قلنا: كونه مرئيا وجودي، فمرادنا من جائز الرؤية أو ممكن الرؤية كونه مرئيا، وذلك أمر وجودي،[١] إلى هذا أشار الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله.[٢]

وقوله: {وما لا يُرى من الموجودات فلعدم إجراء الله تعالى العادة} هذا جواب شبهة ترد على قوله: **{فعلمنا أن المعنى المطلق للرؤية، [المجوز لها] ليس إلا الوجود}** بأن يقال: لو كان الوجود علة الرؤية لوجب أن تكون الموجودات كلها مرئية وليس كذلك. فإن العلم والجهل والشك والظن موجودات وليست بمرئيات، فأجاب عنها[٣] بجوابين:[٤]

أحدهما: أن الله تعالى لم يجر العادة في إثبات رؤيتنا لها، لا للاستحالة.

والثاني: قلنا: إن الوجود علة مجوزة لا موجبة، حتى ترد علينا تلك الأشياء الموجودة[٥] نقضًا.

فإن قيل: ما الفائدة في خلق الرؤية في حق البعض دون البعض.

قلنا: الله تعالى مختار في خلق ما خلق، وفي ترك [٧٦و]/ ما لم يخلق على عدمه. وحاصل ذلك ما ذكره المصنف رحمه الله[٦] في جواب الشبهة التي ذكروها بقولهم:[٧] "إن كثيرا من الموجودات لا يتعلق بها الرؤية، كالقُدَر والإرادات[٨] والعلوم والاعتقادات والفكر والطعوم والروائح. فإذًا كل

---

[١] ج – وجودي.

[٢] ع: ح. انظر: فوائد البزدوي لحميد الدين الضرير، ورقة ١٣و-١٣ظ.

[٣] ج – عنها.

[٤] ج: الجوابين.

[٥] ط + الموجودة.

[٦] ع: ح.

[٧] ج: بقوله.

[٨] ع: والإرادة.

موجود ليس بمرئي، [...] فوقع الانفكاك بين الوجود والرؤية."[١] أي فحينئذ لا يصح تعليق الرؤية بالوجود. ثم قال،

"قلنا: التعليق وقع لجواز الرؤية لا للوجوب،[٢] وهذه الأشياء جائزة[٣] الرؤية بالدليل الذي تقدم ذكره. فأما وجوب الرؤية، فإنه يكون بتخليق الله تعالى الرؤية في آلة الرؤية، فإذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك، وإن لم يخلق الرؤية، وخلق ضدها لا يرى، ولم يخرج الشيء من أن يكون مرئيا. هذا كما أن الله تعالى لو خلق للإنسان[٤] العلم بشيء من الأشياء علم ذلك الشيء، ولو لم يخلق العلم حتى جهله الإنسان بقي مجهولاً، ولو لم يخرج من أن يكون العلم به ممكنا. فكذا هذا.[٥] لأن الرؤية لما كانت معنى في الآلة يخلقه الله تعالى عند فتح الإنسان العين لا محالة بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة سوى أبي هاشم، فإنه أنكر كون الرؤية وسائر[٦] الإدراكات معان. ونحن نستدل على ثبوتها بمثل ما نستدل على ثبوت جميع الأعراض، [...] فإذا كانت الرؤية ثابتة في العين بتخليق الله تعالى، [...] فإنه يخلق ما يخلق باختياره. فمن الجائز أن لا يخلق الرؤية في عين[٧] إنسان فلا يرى، وإن لم يكن بينه وبين المرئي حجاب، لانعدام الرؤية، كما لم يخلق الرؤية في حال تحقق السواتر والحجب.[٨] وهناك انعدام الرؤية بأن لم يخلق الله[٩] الرؤية في الآلة وخلق ضد الرؤية لا لوجود السواتر، لأن الشيء إنما يستحيل وجوده، إذا اشتغل محله بضده.[١٠] فأما قيام ما ليس بضد

---

[١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤١٥/١.

[٢] ج: الوجوب.

[٣] جميع النسخ: جائز.

[٤] ج: الانسان.

[٥] ط + وهذا؛ ع ج – وهذا، ع، صح هـ.

[٦] ج: في سائر؛ ط – في.

[٧] ج: غير.

[٨] ع ج – والحجب، ع، صح هـ.

[٩] ط + تعالى.

[١٠] ع ج – بضده، ع، صح هـ.

الرؤية في غير محل الرؤية فلا يوجب استحالة وجود الرؤية في محلها. غير أن الله تعالى أجرى العادة أن يخلق ضد الرؤية عند وجود السواتر نظرا لعباده ليمكنهم إخفاء ما لا يعجبهم إطلاع غيرهم بتحصيل السواتر، فيحصل ضد الرؤية في الآلة، فلا توجد الرؤية. ولو لم يخلق الرؤية مع انعدام السواتر في الجواهر والألوان والأكوان لكانت لا ترى،[١] ولا يخرج من أن يكون[٢] جائز الرؤية، فكذا هذه الأشياء."[٣]

"والذي يحقق هذا أن حركة السفينة، لا يراها الراكب ويراها غيره لوجود ضدها في بصره، وإن كانت الحركة مرئية عند الجبائي.

والذي يحقق هذا ثبوت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم[٤] الملك، وانعدام رؤية غيره بلا ساتر،[٥]ولم يكن ذلك إلا لخلق[٦] الله[٧] الرؤية في عين النبي صلى الله عليه وسلم،[٨] وخلق ضد الرؤية في عين غيره. وكذا المحتضر يرى ملك الموت وأعوانه عليهم السلام، **[٧٦ظ]**/ ومن حوله[٩] من العُواد والمرضين لا يرون شيئًا من ذلك. ثبت هذا بأحاديث ينسب رادها وجاحدها إلى الإلحاد والخروج عن الإسلام."[١٠]

---

[١] ج - لا ترى، صح هـ.

[٢] ط: من كونها.

[٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤١٦/١-٤١٧.

[٤] ط: عليه السلام.

[٥] ع - عند الجبائي والذي يحقق هذا ثبوت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الملك وانعدام رؤية غيره بلا ساتر، صح هـ.

[٦] ع ج: بخلق.

[٧] ط + تعالى.

[٨] ط: عليه السلام.

[٩] ط: بحضرته.

[١٠] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤١٧/١.

"والذي يحقق هذا كله أن كلا اتفقوا أن المقابلة للعرض[1] واتصال الشعاع به وقربه وبعده مستحيل،"[2] لأنه لو جاز قيام هذه الأشياء يلزم قيام العرض بالعرض، إذ المقابلة وغيرها عرض، وهذه[3] المعاني إنما تثبت في الأجسام لا في الأعراض. فعلم بهذا أن رؤية الشيء المرئي لم يكن لوجود المقابلة وغيرها. وعلى هذا جميع الإدراكات من السمع والشم والذوق إنما يكون بخلق الله تعالى تلك الإدراكات، ولو خلق ضدها لا توجد الإدراكات.

فإن قالوا: لو جاز هذا لبطلت المعارف. فإن على قود كلامكم[4] هذا يجوز أن تكون ههنا فيلة عظام ترقص، ونيران هائلة تضطرم، وبوقات تضرب ولم يخلق فينا الرؤية والسمع، فركوب مثل هذا خروج من المعقول، وتمسك بالسوفسطائية.[5]

"قلنا: شيء مما ذكرتم ليس بلازم. فإن الرؤية لما كانت معنى في الآلة يخلقه الله تعالى عند فتح الإنسان العين لا محالة،"[6] بدليل[7] الذي ذكرنا ليدفع[8] ما ذكرتم.

"وبعض أصحابنا رحمهم الله[9] أجابوا، - وهو[10] يرى أنه[11] هو الأصح. وقالوا: إن هذا أي خلق الله تعالى[12] ضد الرؤية حال حضرة المرئي، وإن كان من الجائزات، [و]لكن لما لم يجر الله تعالى العادة بخلق [ضد] رؤية الفيلة والخيول وغير ذلك في أعيننا فلا نراها وإن كانت بحضرتنا، وقع لنا

---

[1] ط: المعرض.
[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤١٨/١.
[3] ج: الأشياء يلزم قيام العرض بالغرص إذ المقابلة وغيرها عرض وهذه
[4] ج: كلامهم.
[5] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤١٦/١.
[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤١٦/١.
[7] ج: بالدليل.
[8] ع: اندفع.
[9] ع: ح.
[10] ع – وهو، صح هـ.
[11] ج – أنه، صح هـ.
[12] ج – تغالى.

الأمان عند انعدام رؤيتنا إياها[١] عن وجودها بطريق العادة. فإن الله تعالى لا ينقض العادة المستمرة إلا زمان بعث الرسل عليهم السلام معجزة[٢] وحجة[٣] لهم على قومهم، أو على يد[٤] الولي في بعض الأزمنة المخصوصة كرامة له. والعلم بالمعتاد يقين ونقضه ممتنع لنا[٥] عادة، فيقع لنا الأمان من ذلك. كما أن إنسانا لو أخبر: أن الله تعالى[٦] حول جميع رجال خراسان إناثا، ونساءهم ذُكرَانا، عرفنا كذبه بيقين، لانعدام العادة، وإن كان ذلك ممكنا ثابتا في مقدور الله تعالى. ... وكذا لو أن إنسانا دخل بيته ثم خرج علمنا يقينا أنه عين ذلك الإنسان، وإن كان الممكن أن أعدم الله ذلك الرجل، وخلق آخر على شبهه وهيئته، ولكن لما لم يكن ذلك معتادا، علم بانعدامه يقينا، كذا ما نحن فيه."[٧]

والله الموفق.

وقوله: {[ثم الشرع ورد باثباتها في الأخرة للمؤمنين] وعرف بهذا} أي بورود الشرع بإثباتها في الآخرة للمؤمنين.

[وقوله:] {فإن الله تعالى يرانا من غير مقابلة}. هذا مذهب عامة المعتزلة. وبعضهم يقولون:[٨] إن الله تعالى لا يرانا، ونحن نلزمهم ذلك بالدليل، وهو أن العمي نقصان، والله تعالى

---

١ ع – إيانا، صح هـ.
٢ ط ج + لهم.
٣ ع – وحجة، صح هـ.
٤ ج: يدى.
٥ ع ط – لنا، صح هـ.
٦ ع - أن الله تعالى، صح هـ.
٧ *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤١٩/١-٤٢٠.
٨ ج: يقول.

موصوف [٧٧و]/ بصفات الكمال، منزه عن النقصان والزوال،[١] فيلزم أن يكون يرانا،[٢] مع أن النص ورد به قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾.[٣]

٦.٢. [شروط الرؤية]

[وقوله:] **{وحيث تبدلت}** أي هذه الشروط التي ذكروها للرؤية[٤] **{من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع وتحقق الجهة}** فإن هذه الأشياء لم تشترط في رؤية الله تعالى إيانا بالإتفاق. دل أن وجود[٥] هذه الأشياء في رؤية بعضنا بعضًا كان من الأوصاف الاتفاقية للرؤية، لا من الأوصاف اللازمة لها. فإن الأوصاف اللازمة، وهي **{القرائن اللازمة}** التي ذكرها في الكتاب[٦] **{لا تتبدل في الشاهد والغائب}** والأوصاف الإتفاقية تتبدل، وهذا هو الفاروق بينهما. فإن الأوصاف الاتفاقية للحكم[٧] تتبدل في وقت من الأوقات والأوصاف اللازمة له[٨] لا تنفك عنها[٩] أصلاً، وله نظائر في المعقولات والمشروعات. فإن كون الفاعل للفعل المحكم جسما ذا لحم ودم من الأوصاف الاتفاقية وكونه حيا عالما قادرا من الأوصاف اللازمة. فلذلك اختلف الأول بين الشاهد والغائب، والثاني لم يختلف. وكذلك كون المتحرك من حجر أو شجر أو غيرهما من الأوصاف الاتفاقية، وكونه مما[١٠] قامت[١١] به الحركة من الأوصاف اللازمة، إذ لا وجود للمتحرك بدون الوصف الثاني أصلاً بخلاف

---

[١] ط – والزوال.
[٢] ج ط: رأينا.
[٣] سورة العلق، ١٤/٩٦.
[٤] ع: من الرؤية.
[٥] ع – وجود، صح هـ.
[٦] أي في التمهيد.
[٧] ج – للحكم
[٨] ع ج – له، ع، صح هـ.
[٩] ع – عنها، ع، صح هـ.
[١٠] ع ج – مما، ع، صح هـ.
[١١] ج: قام.

الوصف الأول. وأما في الشرعيات فللحنطة[1] في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثلا[2] بمثل.» والفضل رِبا، أوصف اتفاقية، وأوصاف لازمة في إثبات حكم الربا في الفضل، فكونها موجودا وحبا وأسمر ومشقوق البطن من الأوصاف الاتفاقية بالاتفاق، وكذلك كونها مطعوما عندنا. وأما كونُها مكيلاً وكونها من جنس ما يقابله من الأوصاف اللازمة في إثبات حرمة الفضل، فلا تنفك حرمة الفضل عنهما أصلاً. فلذلك تعدى الحكم من الحنطة إلى غيرها بوصف[3] الكيل والجنس لا بالأوصاف الأولى.[4] وههنا أيضا لما انفكت هذه الشروط في رؤية الله تعالى إيانا، علم أن هذه الأوصاف في الشاهد كانت[5] من الأوصاف الاتفاقية.

[وقوله:] {فلا يشترط تعديها} أي تعدي أوصاف الوجود، وهي اشتراط المقابلة وغيره من الشاهد إلى الغائب في الرؤية.

وقوله: {فلو كان الله مرئيا لكان شبيهًا بالمرئيات [باطل]}

قلنا: أدنى ما يجابون عن هذا أن ما تستحيل رؤيته عندكم أجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقدر والإرادات والعلوم والاعتقادات. فمن قال باستحالة رؤية الله تعالى فقد شبهه بها.[6]

والجواب الثاني ما ذكره [٧٧ظ]/ في الكتاب بقوله: **{لأن الرؤية في الشاهد تتعلق[7] بالمتضادات}**

"ثم إنهم اعتمدوا على الوجود المحض وقالوا: وجدنا في الشاهد أن الرؤية تتعلق بهذه الأوصاف المخصوصة، من غير النظر إلى العلة والتمييز بينهما وبين الأوصاف الاتفاقية، [...] وجعلوا مجرد الوجود حجة، وهو عين مذهب المجسمة المشبهة في اعتمادهم على مجرد الوجود في دعواهم

---

[1] ع – فللحنطة، صح هـ.

[2] ط: مثل.

[3] ع ط - الحنطة إلى غيرها بوصف،ع، صح هـ.

[4] ع ج: الأول.

[5] ع – كانت، صح هـ.

[6] ج: شبهها.

[7] ج: يتعلق.

"أن كل فاعل جسم"، ولم ينظروا إلى العلة. [...] والمعتزلة خالفتهم[١] في تلك المسألة ثم صوبتهم في مجرد الوجود[٢] في مسألة الرؤية. فتبين في الحقيقة أنهم هم المشبهة حيث صوبتهم في تلك المسألة،[٣] وجلسوا تحت المثل السائر "رَمَتْنِي بِدَائِهَا وَانْسَلتْ"[٤] أي جرحت. يُضرب هذا المثل لمن يعير[٥] بعيبه غيره. وأصل هذا المثل ما ذكره في *المستقصى*. فقال: "كانت امرأة سعد بن زيد مناة [٦] تقول لها ضرائرها[٧] في السباب:[٨] ياعفلاء فشكت ذلك إلى أمها، فقالت: إذا سابنك فابدأي لهن في السباب بذلك، ففعلت،[٩] فقالت [لها] إحداهن ذلك."[١٠] العفلة والعفل: بالعين المهملة وتحريك الفاء، شيء يخرج من قبل المرأة كالأُدرة للرجال[١١] والمرأة عفلاء.[١٢]

ثم لهم أسئلة فاسدة تندفع كلها بمعرفة ما بينا من الأصل؛ منها أنهم يقولون: كل مرئي يجوز أن يشار إليه، والله تعالى لو كان مرئيا لكان يجوز أن يشار إليه. والجواب عنه في الشاهد ما كان جواز الإشارة إلى شيء بجواز الرؤية، بل لكونه[١٣] متحيزا في جهة. فكان[١٤] جواز الإشارة مع وجود الرؤية من أوصاف الوجود، فبطل الإلزام.[١٥]

---

[١] ج: خالفهم.

[٢] ع ج – في مجرد الموجود، ع صح ه.

[٣] ع ج – بهذا، ع، صح ه؛ ط + بهذه.

[٤] ج: وتسلت. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٢٢/١-٤٢٣. انظر للمثل: *المستقصى في أمثال العرب* للزمخشري، ١٠٣/٢.

[٥] جميع النسخ: يعبر.

[٦] جميع النسخ: زيد بن مناة. والتصحيح من *المستقصى في أمثال العرب* للزمخشري، ١٠٣/٢.

[٧] ج – ضرايرها، صح ه.

[٨] ع ج ط - بذلك تفعل فقالت، ع، صح ه.

[٩] ع ج – ففعلت، ع، صح ه.

[١٠] *المستقصى في أمثال العرب* للزمخشري، ١٠٣/٢.

[١١] ع – للرجال، صح ه.

[١٢] انظر: *المغرب* للمُطَرزي، «عفل» ٧٠/٢.

[١٣] ع – بل لكونه، صح ه.

[١٤] ط: وكان.

[١٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٢٣/١-٤٢٤.

"ثم يعارضون، فيقال لهم: كل مخاطب آمر ناه في الشاهد يشار إليه، فلو كان الله تعالى مخاطبا آمرا ناهيا هنا[١] لكان يشار إليه. فما[٢] أجابوا به[٣] عنه فهو لهم جواب.

ومن ذلك قولهم:[٤] كل[٥] مرئي في مكان. فيقال لهم: ما كان في المكان[٦] لأنه مرئي، وما كان مرئيا لأنه في مكان. فإنه تعالى لو خلق جزءا لا يتجزأ لا في مكان لكان مرئيا، [...] وقد يحل في المكان ما ليس بمرئي عندكم، أي يستحيل رؤيته كالعلوم والقدر والإرادات وغيرها.

ثم[٧] يعارضون بالمخاطب الآمر الناهي، أنه لم ير في الشاهد إلا في مكان، وفي الغائب آمر ناهٍ مخاطب ليس في مكان."[٨]

"ومن ذلك قولهم: لو كان الله تعالى يرى أيرى[٩] كله أو بعضه كلام فاسد. وأقرب ما يجابون عنه أن يقابل بالعلم فيقال: أتعلمون الله تعالى[١٠] كله أو بعضه؟ فإن قالوا عرفنا كله أو بعضه أحالوا. وإن[١١] قالوا: إذا[١٢] لم نعرف[١٣] كله ولا بعضه لم نعرفه،[١٤] كفروا. وإن قالوا: نعرفه كما هو وهو ليس بموصوف بالكل والبعض، فهو لهم جواب."[١٥] ومن ذلك قولهم: إن الرؤية عندكم كانت

---

[١] ع ج – هنا، ع، صح هـ.
[٢] ع: فمن.
[٣] ع – به، صح هـ.
[٤] ع + كان.
[٥] ع: كان.
[٦] ع - في المكان، صح هـ.
[٧] ع – ثم، صح هـ.
[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٢٤/١.
[٩] ع ط ج - أيرى، ط صح هـ.
[١٠] ع ج - تعالى.
[١١] ع ج: وإذا.
[١٢] ج – إذا، صح هـ.
[١٣] ع: يعرف.
[١٤] ع: يعرفه.
[١٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٣١/١.

بطريق الثواب ولذاتها فوق سائر اللذات وبزوالها تتنغص النعم،[١] والجنة ليست [٧٨و]/ محل تنغيص النعم.

"[ثم] نقول لهم: ليس الأمر على ما زعمتم، لأنه إذا انصرف عن رؤية الله تعالى على معنى أن الله تعالى يخلق ضد رؤيته في أبصارهم تنعدم[٢] اللذة،[٣] بل توجد وينصرف[٤] بتلك اللذة إلى لذة الأكل والشرب والنكاح، فهم يرجعون إلى زيادة لا إلى نقصان. وهذا كرجل يَهَب له واهب ألف دينار ثم يهب له[٥] بعد ذلك درهما، فالدرهم مع ألف[٦] من الدينار أفضل من الألف[٧] وحده.

ثم يقلب عليهم هذا السؤال فيقال [لهم]: إذا كانت[٨] لذة[٩] رؤية النبي صلى الله عليه وسلم من[١٠] أفضل لذات الجنة فيجب[١١] إذا رجعوا عن رؤيته أن يرجعوا إلى نقصان. وكل ما أجابوا به عنه، فهو جوابنا لهم."[١٢] والله الموفق. كذا في *التبصرة* سوى تفسير المثل.

ومن شبهتهم أيضا[١٣] هي: ما نقل عن جعفر الصادق[١٤] أو عن غيره: أن موسى عليه السلام لما سأل الرؤية غضبت الملائكة عليه، فوثبوا من تحت العرش، وبأيديهم الحِرَاب، يقولون: يا ابن عمران يا ابن النساء الحيض. ما جرأتك على الله تعالى؟ أتشتهي رؤية رب العزة؟ إلى غير ذلك من

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩١/١، ٤٣٤.

[٢] ع ج: لا ينعدم.

[٣] ع – اللذة، صح هـ.

[٤] ع ج: وينصرف.

[٥] ط + له.

[٦] جميع النسخ: الألف.

[٧] ع ج: الدينار.

[٨] ع ج: كان.

[٩] ط – لذة.

[١٠] ع – من.

[١١] ع – فيجب، صح هـ.

[١٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٣٤/١-٤٣٥.

[١٣] ع ج – أيضا، ع، صح هـ.

[١٤] هو أبو عبد الله، جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العبدين، (ت ١٤٨هـ/٧٦٥م). إمام مذهب الجعفرية، سادس الائمة الاثنى عشر عند الامامية. من مصنفاته: مصباح الشريعة، تفسير القرآن. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ١٦٤/١؛ *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٣٢٧/١-٣٢٨؛ *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٥٥/٦-٢٦٩.

الخرفات.[1] [و]قال الإمام الصابوني رحمه الله في *عصمة الأنبياء*: "هذا الكلام من حقه أن لا يحكى لقبحه وفحشه. ولكني سمعت[2] عن بعض المنتحلين إلى العلم [عن مصنف][3] ذكر هذا في تصنيفه، فأوجب ذلك على أن أذكر بيان فسادَ[4] هذا القول، وهو أن موسى عليه السلام من الأنبياء المرسلين، والظاهر من أحوالهم انتظار الوحي خصوصًا في هذا السؤال. ومن ظن أنه سأل من غير إذن الله تعالى، فقد سوى بينه وبين المجازفين في أقوالهم وأفعالهم.

والثاني: أن الملائكة مأمورون في جميع أفعالهم؛ قال الله[5] تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾،[6] وقال: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾.[7] فكيف ينزلون غضابا[8] بغير إذن[9] الله تعالى.

والثالث: أن غضبهم عليه لو كان لكون السؤال، فهم لم يعرفوا ربهم، حيث أحالوا رؤيته، أو لم يعرف موسى عليه السلام ربه حيث جوز رؤية ربه، وكل ذلك باطل."[10] *والله الموفق*.

---

[1] انظر: *المنتقى من عصمة* الأنبياء للصابوني، ٦٨.

[2] ع ج: حكيت.

[3] جميع النسخ – عن مصنف. والتصحيح من *المنتقى من عصمة الأنبياء* للصابوني، ص ٦٨.

[4] ج ط – فساد، صح هـ.

[5] ط – الله.

[6] سورة مريم، ٦٤/١٩.

[7] سورة النحل، ٥٠/١٦؛ سورة التحريم، ٦/٦٦.

[8] ع ج: عصاةً.

[9] ط – بامر، صح هـ.

[10] *المنتقى من عصمة الأنبياء* للصابوني، ص ٦٨.

[الباب الثاني]

[مباحث النبوات]

١. فصل

في إثبات الرسالة

ذكر المصنف رحمه الله[١] وجه المناسبة هنا في *التبصرة* بقوله:[٢] "وإذ قد فرغنا بحمد الله تعالى عن إثبات الرؤية التي هي من أحكام وجود الصانع [أو قيامه بذاته]،[٣] فنتكلم[٤] بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته ورأفته."[٥] فاكتفينا به تبركًا بما قاله[٦] وتيمّنا بما ناله. الكلام في هذه المسألة في خمسة مواضع:

أحدها: في بيان الرسالة في اللغة وفي بيان حد الرسالة التي تتكلم[٧] فيها.[٨]

---

[١] ع: ح.

[٢] ج – بقوله، صح هـ

[٣] التصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٣/١.

[٤] جميع النسخ: فيتكلم. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٢/١.

[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٢/١.

[٦] ع ج - بما قاله.

[٧] ج: نتكلم

[٨] جميع النسخ: فيه.

والثاني: أن في العقل جواز إرسال الرسل، وأنه ممكن غير ممتنع.

والثالث: أن إرسال الرسل في الحكمة [٧٨ظ]/ من الواجبات أو من الجائزات.

والرابع: في طريق معرفة رسالة شخص بعينه.

والخامس: في إثبات رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.[١]

أما الأول فالرسالة في اللغة تحميل جملة من الكلام إلى المقصود بالدلالة، وهذا[٢] حد صحيح لما أن كل رسالة فيما بين الخلق داخلة في هذا الحد.

وأما بيان حد الرسالة التي تتكلم فيها، "فهي[٣] سِفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته، ليزيح بها[٤] عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح داريهم،"[٥] كذا ذكره المصنف رحمه الله.[٦]

وأما الثاني فقال عامة أهل الإسلام:[٧] على[٨] أن البعث والإرسال من الله تعال من قبيل الممكنات[٩] عقلاً، وخالفنا فيه البراهمة وقالوا بامتناعه عقلاً.[١٠]

---

[١] ع: عليه السلام.
[٢] ع: فهذا
[٣] ج - فهى، صح هـ
[٤] ج – بها، صح هـ ؛ ط هـ: أي ليزيل.
[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٧/١.
[٦] ع: ح؛ ط – رحمه الله. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٣/١.
[٧] ع - عامة اهل الإسلام، صح هـ
[٨] ط – على.
[٩] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢٣٧.
[١٠] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٤/١.

وأما الثالث فقال متكلموا أهل الحديث: إن إرسال الرسل من الجائزات في الحكمة لا من الواجبات.[١] وقال عامة المتكلمين بأنه[٢] من الواجبات في الحكمة[٣] يجب على الله تعالى ذلك[٤] بإيجابه أو بإيجاب غيره، تعالى الله عن ذلك. لكنا نعني به أن من قضية الحكمة أن يوجد لا محالة، وانعدامه يكون مخالفا لقضية الحكمة.

وأما الرابع فنقول:[٥] إذا ثبت إرسال الرسل في الجملة أنه من الواجبات في الحكمة، لكن رسالة شخص بعينه ليست بواجبة، بجواز أن يكون ذلك غيره،[٦] فلا بد من دليل على[٧] رسالة شخص بعينه،[٨] والدليل على ذلك قيام المعجزة على يده.

وأما الخامس: ففي إثبات رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم،[٩] وهو المقصد[١٠] الأصلي والغرض الكلي.

وقوله: [فنقول]:[١١] **{إن ورود التكليف بالإيجاب والحظر}**[١٢] أي بالأمر والنهي.

[وقوله:] {والإطلاق والمنع} أي[١٣] والإباحة[١٤] والمنع عن الإباحة.

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٥٣/١.

[٢] ج - بانه، صح هـ

[٣] ج + ولا نفي بأنه، صح هـ

[٤] ط – ذلك.

[٥] ع هـ: منقول.

[٦] ع هـ: الحكمة.

[٧] ع ج - دليل على، صح هـ.

[٨] ط - ليست بواجبة بجواز أن يكون ذلك غيره فلا بد من دليل على رسالة شخص بعينه، صح هـ.

[٩] ع: صعم

[١٠] ع: المقصود.

[١١] انظر: *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي، ص ٢٢٦؛ *والتمهيد في أصول الدين* للنسفي، ص ٤١.

[١٢] ع: الخطر. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٨/١.

[١٣] ج – أي، صح هـ

[١٤] ج: وبالإباحة.

وقوله: {مِلك التخليق} أي لله تعالى في[1] كل[2] جزء من أجزاء العالم ملك بسبب التخليق، أي لأنه خلقه، كما يقال: لزيد في هذا العبد ملك الشرى، أي ملك بسبب الشرى، لأنه إشتراه، فكان من قبيل إضافة الحكم إلى سببه.

[وقوله:] {على أي وجه شاء} أي شاء الله.

[وقوله:] {من وجوه التصرف} أي من الأمر والنهي والاباحة والمنع. [و]الاختراع [و]الانشاء والابتداع.

وقوله: {إذ هو الموجد} تعليل للتعليل الأول، وهو قوله: **{إذ لكل مالك[3] ولآية التصرف في مملوكه}**[4]

وقوله: {فكان له أن يتصرف} نتيجة التعليل[5] الثاني والأول بواسطة الثاني.

وقوله: {على النقيصة}[6] صلة المجبولين أي فلا يمتنع من الحكيم إعانة المخلوقين على النقصان بالشيء الذي[7] يوجب زوال النقصان.

---

[1] ج – في.

[2] ج: فكل.

[3] ع – له، صح هـ؛ ج ط + له.

[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٨/١.

[5] ط: للتعليل.

[6] ع: النقيضة.

[7] ع ج – الذي، صح هـ.

١.١. [إرسال الرسل إلى الخلق]

[وقوله:] {إن إرسال[١] **الرسل [إلى الخلق]**[٢] **مبشرين ومنذرين}** أي مبشرين[٣] للمطيعين[٤] لله بالجنة، ومنذرين للعاصين له بالنار.

[وقوله:] {من مصالح [٧٩و]/ داريهم} إما مصالح دار الدنيا، فكشرعية النكاح والطلاق والحدود والقصاص والشركات والبياعات والإجارات وغيرها؛ وإما[٥] مصالح دار الآخرة، فكشرعية الصلوات والزكوات والحج[٦] وغيرها.

[وقوله:] {ويفيدوهم من أنواع الحِكم} كإفادتهم وجوه استنباط الأحكام من الكتاب والسنة والأقيسة، كما قال عليه السلام لعمر رضي الله عنه عن حكم القُبلة للصائم: «لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟ قال: لا. قال عليه السلام: ففيم؟»[٧] إذًا، فكإفادة[٨] النبي صلى الله عليه وسلم[٩] علم الطب في قوله: "المعدة بيت الداء والحمية رأس كل دواء وأعط كل بدن ما عودته."[١٠]

[وقوله:] {والسفراء} جمع السفير كالكرماء والوزراء والفقهاء في جمع الكريم والوزير والفقيه، وهو الرسول والمصلح بين القوم، من سفرت بين القوم سفارة أي أصلحت، من حد ضرب.

---

[١] ع ج: رسالة.

[٢] انظر: *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي، ص ٢٢٧؛ *والتمهيد في أصول الدين* للنسفي، ص ٤٢.

[٣] ج: المبشرين.

[٤] ج: المطيعين.

[٥] ع – إما، صح ه.

[٦] ع ج – والحج.

[٧] سنن النسائي، الصيام ١٤٥؛ *مسند أحمد بن حنبل*، مسند عمر، ٢١/١، ٥٢/١.

[٨] ط: وكإفادة.

[٩] ط: عليه السلام.

[١٠] هو من كلام بعض الاطباء ولا يصح رفعه الى النبي. انظر: *الموضوعات الكبرى* لعلي القاري، ٣٢٠/١؛ *النخبة البهية* للأمير الكبير، ١٧/١؛ *والفوائد الموضوعة* للمرعي، ١٠٥/١؛ *واللؤلؤ المرصوع* للقاوقجي، ١٧٠/١؛ *وتذكرة الموضوعات* للفَتَّنِي، ٢٠٦/١.

وقوله: {كلها} بالنصب، على أنه تأكيد للأوامر.[1]

[وقوله:] {مما ينتفع بما أمر به المأمورون} إلى آخره، أي في الدنيا والآخرة.

أما في الدنيا فكقوله تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالقِسْطَاسِ المُسْتَقِيمِ﴾،[2] والنهي كقوله:[3] ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾،[4] وكقوله: ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾.[5]

وأما في الأخرة فكقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾.[6] وفي النهي كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾.[7]

[قوله:{ثم إن من أمر أعمى بسلوك الطريق الجادة الموصلة له إلى مقصده}] الجادة معظم الطريق.

[قوله: {ونهاه عن أن يحيد عنه يمنة أو يسرة، لما أن في الحيد عنه إلى ذلك وقوعه في المهاوي والمهالك عدّ ذلك منه حكمة، بل رأفة ورحمة}] والحيد الميل. والمهوى[8] والمهواة ما بين الجبلين من المساقط، والفعل من هَوى بالفتح يهوِي بالكسر أي سقط. قال في *الصحاح*: "الرأفة،[9]

---

[1] ط: الأوامر.

[2] سورة الشعراء، ١٨٢/٢٦؛ وسورة الإسراء، ٣٥/١٧.

[3] ط + تعالى.

[4] ط: -؛ سورة النساء، ٢/٤.

[5] سورة البقرة، ١٨٨/٢.

[6] سورة البقرة، ٤٣/٢، ٨٣،١١٠؛ وسورة النساء، ٧٧/٤؛ وسورة النور، ٥٦/٢٤؛ وسورة المزمل، ٢٠/٧٣.

[7] سورة الإسراء، ٣٢/١٧.

[8] ط: المئوى.

[9] ط: والرأفة.

أشد[1] الرحمة؛"[2] "والرحمة، الرقة والتعطف."[3] وقال[4] غيره[5] في الفرق بينهما: الرأفة، دفع المكروه؛ والرحمة، إيصال المحبوب.

٢.١. [الحاجة إلى الرسالة]

[قوله:] {مهجتهم} والمهج جمع المهجة، وهي دم القلب. ويقال:[6] خرجت مهجته إذا خرجت روحه.

[قوله:] {ممن هو العالم بحقائقها} وهو الله تعالى، يعني لو لم يرد البيان من الله تعالى بطبائع هذه الأشياء وما يضر منها[7] وما ينفع لم يكن لخلق[8] هذه الأشياء فائدة، لما أن أسباب العلم ثلاثة:[9] الحواس الخمس والعقل[10] والخبر الصادق. ولا يعرف منافع هذه الأشياء بالحواس والعقول، فبقي الخبر الصادق. ولو لم يرد الخبر الصادق من الله تعالى باخبار الرسل بأن هذا ضار، وهذا نافع لم يكن في خلق هذه الأشياء فائدة.

---

[1] جميع النسخ: شدة. والتصحيح من *الصحاح* للجوهري، «رأف».
[2] *الصحاح* للجوهري، «رأف»، ١٣٦٢/٤.
[3] ع ج + في. *الصحاح* للجوهري، «رحم»، ١٩٢٩/٥.
[4] ع ج + في.
[5] ع ه: وقال غيره؛ ط ه: أي: غير صاحب *الصحاح*.
[6] ع ه: وقالت غيره.
[7] ج: منهما.
[8] ع ج: بخلق.
[9] ع: ثلثة.
[10] قال الإمام اللامشي في حد العقل: "والصحيح أنه جوهر يدرك به الغائبات بالواسائط والمحسوسات بالمشاهدة." انظر: *الكافي* للسغناقي، ٢١٢٤/٥.

وقوله: {على تناوله عَطَبهم} بفتحتين، أي **{هلاكهم}**. هكذا صرح[1] بالصيغة والمعنى في *المغرب*،[2] وفعله من حد علم. وهكذا قيد أيضا في *الديوان*[3] *والصحاح*.[4] والذي اشتهر هنا فيما بين الناس بسكون الطاء وقع[5] على خلاف الرواية المنصوصة من أهل اللغة.

[وقوله:] {لا يطلق} أي لا يجوز.

[وقوله:] {مع ما فيه من خطر الهلاك} [٧٩ظ]/ أي من احتمال هلاك من جربه بذوقه وأكله لاحتمال أن يكون هو من السموم القاتلة، فيقتل الذائق بأدنى[6] مدة.

وقوله: {والعقل لا يطلق التجربة بنفسه} كأنه جواب إشكال بأن يقال: إن لم يعرف منافع هذه الأشياء ومضارها بعقله، لم لا يجربها بنفسه حتى يعرفها من أي جنس هى؟ فأجاب عنه بهذا. وحاصله أنه لو أراد معرفتها بالتجربة لكان لا يخلو إما أن يجربها بنفسه أو بأمر من تحت يده من مماليكه. فلو جربها بنفسه مع احتمال أنها من السموم القاتلة، لعاد أمره على موضوعه بالنقض عند هلاكه بتجربته، لأنه كان يطلب بها نفعه، فحصل فيها ضرره.

وكذلك لو أمر من تحت يده فذاق وهلك كان فيه نقض البنية المعصومة، وهذا الهلاك هو الهلاك الحاصل بسبب التجربة. ثم إنه لو لم يُجرب وامتنع عن تناول ما فيه بقاء مهجته عند التناول كان فيه هلاكه أيضا، لأن الامتناع عن التناول إذا امتد لم يكن بد[7] من هلاكه جوعا. فلو لم

---

[1] ط: ما صرح.

[2] *المغرب* للمطرزي، ٦٧/٢.

[3] *ديوان الأدب* لأبي إبراهيم الفارابي، ٢٢٥/٢. هذا معجم جامع مرتب على نظام الأبنية. الفه أبو ابراهيم، إسحاق بن إبراهيم الفارابي اللغوي (ت ٣٥٠ ه/٩٦١م). انظر: *ديوان الأدب* لأبي إبراهيم الفارابي، ٣/١.

[4] *الصحاح* للجوهري، «عطب» ١٨٤/١.

[5] ع ج + و؛ جميع النسخ + هو.

[6] ط: أوحى.

[7] ط – بد.

يرد البيان من خالق الخلق وهلك الخلق إما بالتجربة أو بالامتناع عن التجربة على ما ذكرنا. كان **{خلق الخلق للفناء}** لا غير، وهو ليس بحكمة وبالنظر إلى هذا الدليل كان بعث الرسل من الواجبات، أي من مقتضيات الحكمة.

[وقوله:] {يحققه} أي يحقق ما ذكرنا من أن عدم ورود البيان ببعث الرسل لما كان فيه منافع الممتحنين خارج عن قضية الحكمة، وهذا هو الوجه الثالث. وفي الاحتياج إلى البيان ببعث الرسل:

فالأول: كون ترك[1] البيان مفضيا إلى الهلاك بسبب التجربة.

والثاني: إفضاؤه إلى الهلاك بسبب الامتناع عن تناول ما فيه بقاؤه.

والثالث: إفضاؤه إلى هلاك الممتحنين أيضا بسبب البقاء، بل عند معرفتهم لمنافع الاشياء إذا أراد كل من الممتحنين أن يختص هو بما هو[2] ينفعه، فإنه لو لم يرد البيان بشرعيته سبب يثبت الملك لمن باشر ذلك حتى ينقطع طمع من لم يباشر ذلك السبب، كان مؤديا إلى التقاتل والتفاني. المراد من الممتحنين المكلفون بخطابات الأمر والنهي.[3]

وقوله: {فلو لم يشرع الحكيم شرعا ولم يضع أسبابا يكون المختص بها مختصًا بما لها من الأحكام إلى أن قال: **وفي ذلك وقوع المنازعة والعداوة}** إلى آخره.

---

[1] ج – ترك، صح هـ.

[2] ع ج - هو.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٥٤/١-٤٥٥.

فإن قلت: لو قال قائل لو[1] لم يشرع الشارع الأسباب التي يحصل الملك لمن باشرها ولا يحصل لمن لم يباشرها لا تكون المنازعة فيما بين الناس أيضا، [٨٠و]/ بل يعاملون[2] بما وقع عليه اتفاقهم بماذا يثبت الملك بحسب اصطلاحهم، فلا تقع المنازعة بينهم لانقطاع طمع من لم يباشر سبب الملك الذي ثبت فيما بينهم بالاصطلاح. ألا يرى أن الكفار من المشركين والمجوس أنهم[3] لم يصدقوا الرسل ولا المرسل ولا شرع الأسباب، ولم[4] تقع[5] المنازعة فيما بينهم في مثل هذا، مع معرفتهم لما فيه منفعتهم ورغبتهم إلى الاختصاص[6] بما فيه بقاء مهجهم وبقاء نسلهم، لأنهم وضعوا أسبابا وجروا على موجب تلك الأسباب. ولا ينازع من لم يباشر تلك الأسباب من باشرها لمعرفته أن مباشرة تلك الأسباب[7] اختص بحكم[8] تلك الأسباب، ونحن نرى موافقتهم في الجري على موجب الأسباب التي بينهم أكثر من موافقة المسلمين في الجري على موجب الأسباب المشروعة ما جوابنا عنه؟

قلت: إنهم لم يأخذوا تلك الأسباب التي يجرون عليها إلا من آبائهم وآباؤهم من آبائهم إلى أن ينتهي نسبهم و نسبنا[9] إلى آباء مسلمين لنا ولهم، وهم المحمولون في سفينة نوح عليه السلام وإلى آدم عليه السلام، وهو نبي مرسل، فكانت شريعته باقية في أولاده.[10] ثم الكافرون من أولاد أولاده عملوا

[1] ع ج: فلو.
[2] ع – بل يعاملون، صح هـ.
[3] جميع النسخ: فإنهم.
[4] ع ط – و.
[5] ط: لا يقع.
[6] ع ج: إختصاص.
[7] ج - من باشرها لمعرفته أن مباشرة تلك الأسباب، صح هـ
[8] ج: بمحكم.
[9] جميع النسخ: نسبتهم و نسبتنا.
[10] ج: أولادهم.

بشريعته[١] في البياعات والأشربة وسائر المعاملات تقليدا لآبائهم لا تصديقا لشريعة نبي. ثم هم إن غيروا بعض الأسباب المشروعة إنما كان ذلك تقليدا لآبائهم الكفرة،[٢] وآباؤهم الكفرة إنما غيروا فيما بينهم باصطلاحهم[٣] فلم يتعدوا عن اصطلاحهم. وكان ذلك في أوصاف الأسباب لا في وضع أصل الأسباب، وإنما كان[٤] وضع أصل الأسباب بسبب الدين السماوي. فلم[٥] تقع المنازعة فيما بينهم بجريهم[٦] على الأسباب التي كان أصلها بسبب[٧] الدين السماوي. فصح قوله في الكتاب: فلو لم يشرع الحكيم شرعا ولم يضع أسبابا إلى أن قال لتسارع كل إلى ما يميل إليه طبعه، وفي ذلك وقوع المنازعة [و]الحِقْد مع الضغن في صيغة الإفراد والجمع، والمعنى واحد.

وأما **[قوله:] {الضغائن}**[٨] فهي جمع الضغينة[٩] بمعنى الضغن.

وأما **[قوله:] {العيث**[١٠] **والفساد}**[١١] فيفاوتان في التعدي واللزوم مع قرب معناهما. فإن العيث للإفساد[١٢] لا الفساد. يقال:[١٣] عاث الذئب في الغنم، أي أفسد. والضمير البارز في **{يحققه}**

---

[١] ج: شريعته.
[٢] ج – الكفرة، صح هـ
[٣] ج: فاصطلاحهم.
[٤] ط – كان.
[٥] ج: فمن.
[٦] ط: لجريهم.
[٧] ج: سبب.
[٨] ط: الضعائن.
[٩] ط: الضعينة.
[١٠] انظر: *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي، ص ٣٣١؛ *والتمهيد في أصول الدين* للنسفي، ص ٤٣.
[١١] ط: مع الفساد. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٥٦/١.
[١٢] ط: الإفساد.
[١٣] ع: تقال.

راجع إلى ما ذكر قبله من فوائد بعثة الرسل من الوجوه الثلاثة[1] التي ذكرناها،[2] مع تضمن جواب الشبهة التي ذكرها منكروا فائدة بعثة الرسل بقولهم:

"إن لله تعالى على عباده[3] أوامر ونواهي، وأفعالهم منقسمة إلى المحاسن والقبائح، والمحاسن مأمور بها، والقبائح مزجور عنها، غير أن الله تعالى أودع عقول البشر العلم بجميع المحاسن وجِبِلها على الميل إليها، والمعرفة بجميع[4] القبائح، وطبعها على النفور عنها، [٨٠ظ]/ فكانوا[5] مبتلين مكلفين بعقولهم مأمورين منهيين[6] بها. وبالوقوف بعقولهم على جميع ما يحتاجون إليه من المصالح وقعت لهم الغنية عن الرسالة. فلو أرسل الله تعالى إليهم رسولاً، وحالتهم هذه، أعنى الاستغناء عن الرسل، لفعل ما لا جدوى له ولا عاقبة يتعلق به حميدة. وما هذا وصفه فهو سفه، والله تعالى جل[7] عن ذلك."[8]

وهذا الذي ذكر المصنف رحمه الله جوابا[9] لهذا الذي ذكروه من الهذيانات فصار كأنه قال: نعم. إن الله تعالى جَبلَ العقول على الميل إلى المحاسن كلها، وطبعها على النفور عن جميع القبائح، ولكن الشان في معرفة كل فرد من أفراد الأعيان والأفعال[10] أنه من جملة المحاسن أم من[11] جملة القبائح بطريق التفصيل، ولا يدرك عقل عاقل، وإن كان كامل العقل وافر الذهن، بأن هذا الفرد

---

[1] ع: الثلثة.
[2] جميع النسخ: ذكرنا.
[3] ع – على عباده، صح هـ
[4] ط: لجميع.
[5] ط: وكانوا.
[6] ع هـ: بالوقوف بعقولهم.
[7] ع ج: يجل.
[8] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٣/١-٤٤٤.
[9] جميع النسخ: جواب.
[10] ع – والأفعال، صح هـ
[11] ط – من.

من أي قبيل من قبيلي المحاسن والقبائح، فلا بد من مبين يبين بأن هذا الفرد من جملة المحاسن وهذا الفرد من جملة القبائح، حتى تظهر به فائدة خلق العقل مائلاً إلى المحاسن نافرا عن القبائح.[١] وإلا لم يكن[٢] لخلق[٣] الله تعالى العقل مائلاً إلى المحاسن نافرا عن القبائح فائدة. وكان هذا نظير من يجازف في كلامه وأنبائه، ولا يرى الفضيلة لمن أتقن في إفتائه على نفسه وعلى نُظرائه، ويقول بالفارسية: *هاذيان*،[٤] وفساده[٥] إلى الكسل ساريا[٦] *مفتی چه كار است در وی لا نويشتن است يا نعم.*

قلنا: نعم. كذلك هو هين في نفسه كتابة، إذ هو لا يخلو من لا أو نعم على طريق الإجمال، ولكن الشأن في معرفة أن هذا الفرد من صورة المسألة جوابه على طريق التعيين بلا أو بنعم.[٧] فبمعرفة ذلك يمتاز[٨] الخبيث من الطيب والجَهَام[٩] من الصبيب، وههنا أيضا كذلك.[١٠] فللعقل[١١] كفاية على طريق الإجمال أن المحاسن مما يجب على العاقل[١٢] أن يميل إليها ويصيد، والقبائح[١٣] مما يجب عليه[١٤] أن ينفر عنها ويحيد. ولكن لا كفاية له في معرفة الأفراد بأن هذا الفرد من قبيل المحاسن أو من قبيل[١٥] القبائح. فالمنقبة العظمى والحكمة الكبرى في معرفته بطريق التفصيل لا بالاجمال، إذ

---

[١] ع ه: ولما لم يعلم العقل كل فرد من أفراد الأعيان والأفعال بأنه من جملة المحاسن أو من جملة القبائح لم يكن يخلق؛ ط +.

[٢] ط - وإلاّ لم يكن.

[٣] ج: بخلق؛ ع ط: يخلق.

[٤] ع ط: هاذيا.   أي هذيان.

[٥] ع: فسادة

[٦] ع ج: سايها.

[٧] ع: نعم

[٨] ع: يمتازه.

[٩] ج ط ه: "الجهام بالفتح: السحاب الذى لا ماء فيه،"*الصحاح* للجوهري، «جهم» ١٨٩٢/٥؛ "الصيب: السحاب دون الصوب، [الصوب]: وهو نزول المطر،"   انظر: *الصحاح* للجوهري، «صوب» ١٦٤/١.

[١٠] ج- كذلك، صح ه

[١١] ع: فللعاقل

[١٢] ج: العقل

[١٣] ع: القبائح.

[١٤] ط – عليه.

[١٥] ع ج ط – قبيل، صح ه.

به لا ينتفي الجهل والإشكال. فلذلك قلنا: لم يكن بد من ورود البيان[١] ممن له العلم بحقيقة كل فرد من أفراد تلك الجهل أنه من[٢] جملة المحاسن أو من جملة القبائح. وذلك لا يكون إلا بعثة الرسل الذين هم[٣] يبينون محاسن الأشياء وقبائحها بطريق التفصيل.

[وقوله:] {والذي يؤيد هذا كله} أي يؤيد ماذكرنا، بأن في[٤] قوى العقل[٥] الوقوف على جملة المحاسن والمساوي دون أعيانها، والشرف والحكمة في الوقوف على الأعيان دون الجمل. بيان ذلك؛ "أن الله تعالى خلق البشر في أحسن تقويم وسخرلهم جميع ما على وجه الارض من غير أن سبق منهم ماكانت [٨١و]/ هذه النعم خارجة مخرج المكافاة أو قضاء حق مستحق، فكانت نعما مبتدأة، ولاوجه إلى إسقاط شكرها وإباحة كفرانها، لما فيه من تضييع[٦] النعم وظلمها، فيجب الشكر."[٧] على هذا أجمع العقلاء.

"ثم ينبغي أن يكون الشكر كفاء للنعمة[٨] موازيا لها في ذاتها، مساويا في قدرها، ولو لم يكن كذا لم يكن معتدا به ولا مقابلاً لها، إلا أن يرضى المنعم بكرمه وجودِه بأدون من حقه.

ثم إن النعم تتفاوت[٩] أقدارها وتتباين[١٠] منازلها بتفاوت أقدار المنعمين، وتباين منازلهم،

---

[١] ع هـ: عمل له بحقيقة.
[٢] ع – من، صح هـ.
[٣] ع ج – هم.
[٤] ج – في.
[٥] ط: العقول.
[٦] ج – تصييع، صح هـ.
[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٥٨/١.
[٨] ع ج: النعمة.
[٩] ع: تفاوت
[١٠] ع: تباين

فمن كان منهم أعظم قدرا وأعلى[١] درجة ومنزلة، كانت النعمة منه أجل قدرا وأكبر منزلة."[٢]

"ثم لا نهاية بجلال[٣] الله تعالى وكبريائه وعظمته وسلطانه، فلم يكن في عقل أحد من البشر الوقوف على كنه أدنى نعمة أسداها إلى أحد من خلقه، فكيف وقد توالت نعمه[٤] وترادفت آلاؤه على عباده."[٥]

"وإذا كان الأمر على ماقررنا لن يتصور من العبد أن يأتي بشكر يكافئ أدنى نعمة من النعم، فضلاً عن أن يكون مكافئًا لما تقلب هو فيه من نعمه في جميع عمره؛ يحققه أنه لا يتمكن من أداء شكر نعمه[٦] إلا بتوفيق من الله تعالى وتيسير منه على[٧] ذلك. وذلك نعمة جديدة يجب[٨] بمقابلتها الشكر، ولا يتوصل إلى شكرها إلا بأثر آخر من[٩] التوفيق،[١٠] وهكذا إلى ما لا يتناهى. فإذًا على هذا القضية لا يمكن للعبد الخروج عن شكر نعمة واحدة وإن استغرق جميع عمره لشكرها. فكيف يمكنه أداء شكر جميع نعمه، والشكر واجب عليه، فلا بد من بيان قدر الشكر الذي يستوجبه الله تعالى[١١] على عباده على نعمه ليتمكنوا من أداء ذلك. و[كذا] العقول قاصرة عن كيفية شكر كل[١٢] نعمة، كما هى عاجزة عن الوقوف على كميته،[١٣] و[كذا هي] قاصرة أيضا على الوقوف على جنس[١٤]

---

[١] ع ج: أو أعلى.

[٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٥٨/١-٤٥٩.

[٣] ط: لجلال.

[٤] ع: نعمة.

[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٥٩/١.

[٦] ع: نعمته.

[٧] ط عليه.

[٨] ج: تجب

[٩] ع – من، صح هـ.

[١٠] ط: للتوفيق.

[١١] ج: تعالى

[١٢] ع – كل، صح هـ.

[١٣] ع ط: كمية.

[١٤] ع ج: حسن.

الشكر ووقته. فلا بد من بيان سمعي يَرِد بذلك كله ليمكن من[1] العباد التقصي[2] عما لزمهم من عُهدة تكليف أداء الشكر، إذ الحكيم إذا أمر عبدا من عبيده بشيء فلا بد[3] من أن يبين ذلك بيانا يتمكن العبد من الائتمار به، إذ لولا البيان لكان ذلك تكليف ما ليس في وسع المكلف بالائتمار[4] به،[5] وهو خارج عن الحكمة."[6] كذا ذكره المصنف رحمه الله.

[قوله:] {ثم الرسالة وإن كانت عند كثير من المتكلمين في حيّز الممكنات} أي في مكان الممكنات أي من الجائزات لا من الواجبات.

وقوله: {انختام الرسالة} لم يُورد في الكتب المتداولة في اللغة لفظ الانختام والله تعالى[7] أعلم بصحته.

[قوله:]{ كدعوى زرادشت}[8] وهو اسم رجل ادعى النبوة في عهد كيقباذ[9] أمير بلخ.[10] وذلك الأمير أراد أن يتزوج أخت زرادشت، فإنها كانت بلغت في الحسن والجمال غايته، والأمير بايعه

---

[1] ط – من.

[2] جميع النسخ: التفصي.

[3] جميع النسخ: لا بد.

[4] ط: الإيتمار.

[5] ج: له.

[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٠/١.

[7] ج ط – تعالى.

[8] هو زرادشت بن اسبتمان (ت قرن ٤-٦ ق م ؟) انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ١٥؛ *والفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٢٥١-٢٥٢؛ *والفصل* لابن حزم، ٣٥/١-٣٨؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ٢٣٢/١-٢٤٣.

[9] ع ج: كيقوباد. هو كيقباذ بن زاغ بن نوحياه بن منشو بن نوذر بن منوشهر، كان حريصا على عمارة البلاد ومنعها من العدو، وكان ملكه مائة سنة. انظر: *تاريخ الرسل والملوك* للطبري، ٤٥٦/١؛ *والكامل في التاريخ* لابن الأثير، ١٥٩/١.

[10] بلخ: هي مدينة مشهورة بخراسان، وافتتحها الأحنف بن قيس في أيام عثمان بن عفان. انظر: *معجم البلدان* للياقوت، ٤٧٩/١-٤٨٠.

لتحصيل مقصوده. والمجوس اتفقوا على نقل معجزاته [عندهم]. إلى آخر ماذكرناه في *الكافي* في أوائل باب بيان [٨١ظ]/ أقسام السنة.[١]

وقوله: {بصانعين عاجزين} وهو قول المجوس.

"قالت[٢] فرقة منهم يسمون المسخية:[٣] إن يزدان كان نورا محضًا. ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة، فكان آهرمن من تلك الظلمة."[٤] وزعم[٥] بعضهم أن آهرمن محدَث حدث من فكرة رديئة حصلت من يزدان شكة،[٦] فإنه تفكر في نفسه هل يخرج عليه من يضاده في ملكه.[٧] وزعم[٨] بعضهم أن يزدان شك في صلاته شكة فحدث آهرمن من[٩] تلك الشكةَ، وإنما يصلي طلبا أن يكون له ولد، وهذه الهذيانات[١٠] كلها دليل على كونهما عاجزَين. أما آهرمن فظاهر، لأن عامتهم اتفقوا على أنه حادث، وكل حادث عاجز. وأما يزدان فعجزه أيضا ظاهر، فإنه لما انمسخ[١١] بعضه بالظلمة، ولم يتمكن هو من دفع الانمساخ كان عاجزا. وكذلك تفكره في نفسه هل يخرج عليه من يضاده في ملكه أم لا وشكه في صلاته، وصلاته لطلب الولد. كل منها آية عجزه واضطراره.[١٢]

---

[١] انظر: *الكافي* للسغناقي، ١٢٤٨/٣-١٢٤٩.
[٢] جميع النسخ: قال.
[٣] جميع النسخ: المشخية.
[٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٣/١.
[٥] ج – وزعم، صح هـ.
[٦] ج ط: - شكة، ج، صح هـ.
[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٣/١.
[٨] ج: فزعم.
[٩] ج – من.
[١٠] ع: الهذيان.
[١١] ط: المسخ.
[١٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٣/١، ٩٥

وقوله: {أو دعوى ماني}[1] قيل: إن[2] ماني كان رجلاً نقاشًا بالصين، وهو ادعى الرسالة من أصلين قديمين للعالم،[3] وهو قول الثنوية، فقالوا: إنهما كانا لم يزالا متباينين فامتزجا،[4] فحصل العالم من امتزاجهما، وهما **{النور والظلمة}** وأضافوا جميع ما في العالم من الخيرات والمبشرات[5] إلى النور وجميع ما فيه من الشرور والهموم[6] والأحزان والآلام إلى الظلمة. وافترقت هذه الطائفة ثلاث فرق؛ إحداهما[7] المانَوية:[8] وهم المنسوبون إلى ماني، كما في النسبة[9] إلى القاضي[10] والجاني[11] القاضَوِي[12] والحانوي.

[قوله:] {بخلاف ما يقوله الإباضية[13] من الخوارج} قال الإمام أبو جعفر السجزي: الخوارج قوم من أهل البدع، سموا خوارج بخروجهم على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وخروجهم أيضا عن إجماع الأمة وسموا أيضا حرورية، لنزولهم قرية يقال لها حَرُورَاء حين فارقوا

---

[1] ج ه: مانى وزن آرى. هو ماني، (ت ٢٧٦م). ومؤسس الديانة المانوية. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٣٩-٤٠؛ و*الفصل* لابن حزم، ٣٧/١-٤٢؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٢٤٤/١-٢٤٨.

[2] ع ج – إن، صح ه.

[3] ج – العالم، صح ه.

[4] ع – فامتزجا، صح ه.

[5] ج: المسرات.

[6] ع: الغموم.

[7] ع: احديها.

[8] انظر للمانوية: *الفهرست* لابن النديم، ص ٣٩١-٤٠٠؛ و*الفصل* لابن حزم، ٣٧/١-٤٢؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٢٤٤/١-٢٤٨.

[9] ط: في العصي.

[10] ط – في القاضي.

[11] ج: الحاني.

[12] ع ج: القضوي.

[13] هم أتباع عبد الله بن إباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد، وهم قوم من الحرورية الخوارج. انظر: *الفرق بين الفرق*، ص ٧٢؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١ /١٣٤.

عليا.[١] وهم يتشعبون على اثني[٢]عشر صنفا، وهم الأزرقية[٣] والإباضية والثعلبية[٤] إلى آخره.[٥] وقال في *كتاب الملل*: "الإباضية أصحاب عبدالله بن إباض[٦] الذي خرج في أيام مروان بن محمد،"[٧] "وهم أجازوا شهادة مخالفيهم[٨] على أوليائهم،"[٩] وهم[١٠] "لايسمون إمامهم أمير المؤمنين."[١١] "وقال قوم منهم: يجوز أن يخلق الله تعالى رسولاً بلا دليل، وهو يكلف العباد بما يوحى إليه ولا يجب عليه إظهار المعجزة."[١٢]

وقوله: {لما أن تعيّن هذا المدعى الرسالة ليس في حيز الواجبات} بل في حيز الجائزات. فلما كان تعين هذا المدعى الرسالة[١٣] في حيز الجائزات لم يكن بد من دليل يعينه[١٤] أنه تعين الرسالةَ من الله تعالى، وذلك الدليل هو المعجزة.

[١] ع ج - وخروجهم أيضا عن إجماع الأمة وسموا أيضا حرورية لتزولهم قومه يقال لها حروراء حين فارقوا عَلِّيًا، ع، صح ه.

[٢] ج: اثنتي.

[٣] ج: أزرقية. هم طائفة من الخوارج، وأتباع نافع بن الأزرق. هو أبو راشد، نافع بن الأزرق بن قيس بن نهار الحنفي، (٦٥ه/٦٨٥م). انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ٦٢٢؛ *والفرق من الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٧٨-٨١؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١١٧/١-١١٨؛ و*جمهرة* لابن حزم، ٣١١/٢؛ و*الانساب* للسمعاني، ١٢٢/١

[٤] هي فرقة من الخوارج العجاردة. نسبه عبد القاهر البغدادي في كتابه *الفرق بين الفرق* (ص ٩٣) الى ثعلبة بن مشكان، والشهرستاني في كتابه *الملل والنحل* (١٣٠/١) الى ثعلبة بن عامر، والأشعري في كتابه *مقالات الاسلاميين* (ص ٩٧) يذكر باسم "ثعلبة" فقد. انظر للثعلبية: *مقالات الاسلاميين* للأشعري، ص ٩٧-١٠٠؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١٢٦/١.

[٥] انظر للخوارج: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ٨٦-١٣١؛ *والفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٧٢-١٠٣؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١١٣/١-١٣٨.

[٦] هو عبدالله بن أباض التميمي، تنسب اليه الإباضية، وتوفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان (ت ٨٦ه/٧٠٥م). انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ٦٢٢؛ و*جمهرة* لابن حزم، ٢١٨/١.

[٧] *الملل والنحل* للشهرستاني، ١٣٤/١.

[٨] ط: مخالفهم.

[٩] *الملل والنحل* للشهرستاني، ١٣٤/١.

[١٠] ط: فهم.

[١١] *الملل والنحل* للشهرستاني، ١٣٤/١.

[١٢] انظر للإباضية: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ص ٥، ٨٦-١٣١، ٤٥٢-٤٧٦؛ و*الفصل* لابن حزم، ١٤٤/٤-١٤٦؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١٤/١، ١١٣-١١٩، ١٣٤.

[١٣] ط: ليس في حيّز الواجبات. بل في حيّز الجائزات. فلما كان تعّين هذا المدعي الرسالة، صح ه؛ ع: للرسالة.

[١٤] ع: يعنيه.

[قوله:] {فكان القول بوجوب قبول قوله قولاً بوجوب[1] قبول قول[2] من يكون قبول قوله كفرا} يعني لو قلنا كما قالت الإباضية بوجوب قبول قوله من غير إظهار المعجزة يلزم أن يكون قبول قوله كفرا على تقدير أن يكون مدعي النبوة كاذبا في دعواه، ولا شك لأحد [٨٢و]/ في كفر من صدق مدعي النبوة كاذبا. فمن أوجب قبول قول[3] مدعي النبوة[4] من غير دليل فقد أوجب قبول قول مسيلمة الكذاب[5] حين زعم أنه قول[6] نبي، وإنه محال.

فإن قيل: لو قالت الإباضية هذا الذي ذكرتموه معارض بمثله فإن من قال: يجب الرد بدون أن يُعلمه كاذبا كان القول بوجوب[7] رد قوله قولا بوجوب[8] رد قول من يكون رد قوله كفرا، لأنه يحتمل أن يكون صادقا في دعواه، فحينئذ يكون[9] رد قوله كفرا، فإن قبول قول من هو صادق في دعواه النبوة إيمان[10] فكان رده[11] كفرا لا محالة.

قلت: هذه المعارضة فاسدة، لأن تصديق الصادق في دعواه النبوة قبل إقامة الدليل ليس بفرض فلا يكون إنكاره كفرا. وأما تكذيب الكاذب في دعواه النبوة في الحال فرض فيكون تصديقه كفرا. ألا يرى أن الصحابة رضي الله عنهم الذين لم يبلغهم تحريم الخمر بعد نزول آية[12] التحريم

---

[1] ج: يوجب.
[2] ع – قوله، صح هـ.
[3] ع – قول، صح هـ.
[4] ع ج – النبوة، ع، صح هـ.
[5] مسلمة بن حبيب الحنفي ويعرف بمسيلمة الكذاب (ت ١٢هـ/٦٣٣م). كان أحد الذين ادعوا النبوة في زمن النبي. انظر: *تاريخ المدينة* لابن شبه، ٥٧٢/٢-٥٧٦؛ و*المعارف* لابن قتيبة، ص ٤٠٥؛ و*الأنساب* للسمعاني، ٥٧٧/٥.
[6] ج ط – قول، ج، صح هـ
[7] ع – بوجوب، صح هـ؛ ع: يوجب.
[8] ع – بوجوب، صح هـ؛ ج ع: يوجب.
[9] ع ج – يكون، ع، صح هـ.
[10] ج - إيمان.
[11] ط: تركه.
[12] ع: الآية.

كانوا قد اعتقدوا حل الخمر حتى شربوها وطعموها. ولم[١] يجعلهم الله كافرين بسبب اعتقادهم حل ما حرمه الله تعالى وطعمهم إياه على اعتقاد الحل به، حتى نفى عنهم الجناح في ذلك، وقال: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناح فيما طعموا﴾.[٢] وكان[٣] هذا[٤] بسبب أن حرمة الخمر، وإن كانت ثابتة في حق الجميع بعد نزول آية التحريم، لكن لما لم تظهر تلك الحرمة في حق قوم لم يلزمهم اعتقاد الحرمة، فكذا ههنا. لما لم يثبت مدعي النبوة[٥] حقية دعواه بالدليل الذي هو المعجزة لم يلزم على أحد تصديقه بأنه نبي، فلما لم يلزم[٦] تصديقه بأنه نبي[٧] لم يكن اعتقاده بأنه كاذب في دعواه كفرا.

[وقوله:] {وهذا خلف من القول} أي ردي منه. يقال: سكت ألفا ونطق خلفا، أي سكت عن ألف كلمة، ثم تكلم[٨] بالخطاء. وهذا من الأسماء المثلثة بالحركات الثلاث في الخاء مع سكون اللام هذا الذي ذكرته من المعنى هو بفتح الخاء وبالكسر حلمة ضرع الناقة، وبالضم الاسم من الاخلاف[٩] وهو في المستقبل كالكذب في الماضي.

---

[١] ع ج – و.
[٢] سورة المائدة، ٩٣/٥.
[٣] ج: فكان.
[٤] ج: هو.
[٥] ع – النبوة، صح هـ.
[٦] ع ج: لم يلزم.
[٧] ج - فلما لم يلزمه تصديقه بانه نبي، صح هـ.
[٨] ع: تكملة.
[٩] ع: الأخلاق؛ ج: الإطلاق؛ ع ج هـ: من الإخلاف

٣.١. [مأخذ المعجزة وحدها]

وقوله: {وهو المعجزة} "فيحتاج ههنا[١] إلى القول في مأخذ المعجزة وحدها ووجه[٢] كيفية دلالتها على صدق الآتي بها. وأما مأخذها[٣] فهو[٤] العجز[٥] الذي هو نقيض القدرة سميت معجزة، لأنها تظهر عجز من يتحدى بها عن معراضتها،"[٦] أي يعارض[٧] بالمعجزة فالتحدي المعارضة. يقال: تَحَديتُ فلانا إذا باديته في فعل[٨] ونازعته الغلبة، "والهاء الداخلة في لفظها هاء المبالغة، كما في العلامة والنسابة، لاللتأنيث. فيقال: القرآن معجزة فكانت داخلة فيها للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم."[٩] كذا ذكره المصنف رحمه الله.

قال[١٠] العبد الضعيف غفر الله له:[١١] وإن كانت هذه أعني التاء اللاحقة **[٨٢ظ]**/ في المعجزة للمبالغة كما في العلامة والنسابة على ماذكر في كتب[١٢] الكلام الموثوق بها. لكن لم تخل هي عن[١٣] معنى التأنيث، لما أن وضع التاء الزائدة في اسم هو صفة للتأنيث فلذلك وضعت[١٤] هي في كتب اللغة بالتأنيث. قال في *الصحاح*: "المعجزة واحدة معجزات الانبياء."[١٥] وقال في *المغرب*: "والمعجزة في

---

[١] ج: هنا.
[٢] ع - وجه، صح هـ.
[٣] فأما ما حدها، *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٨/١.
[٤] ع ج: وهو.
[٥] ج - وحدها و كيفية دلالتها على صدق الآتي بها اما مأخذها وهو العجز، صح هـ.
[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٨/١.
[٧] ط: نعارض.
[٨] ع ج – في فعل، ع، صح هـ.
[٩] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٨/١.
[١٠] ط + الشيخ الإمام رضي الله عنه.
[١١] ط - العبد الضعيف غفر الله له.
[١٢] ج + أصول.
[١٣] ع هـ: من.
[١٤] ج: وصفت.
[١٥] الصحاح للجوهري، «عجز»، ٨٨٤/٣.

اصطلاح المتكلمين معروفة"[1] ولذلك رجع المصنف[2] الضمير في الكتاب بالتأنيث بقوله: **{وحدها على طريقة المتكلمين}**[3]

وقوله: {إنها ظهور أمر} ألا يرى أن التاء، وإن كانت للمبالغة في "العلامة"، لا يوصف الله تعالى بها. فلا يقال: الله تعالى[4] علامة بل يقال: الله[5] علام، بدون التاء، صيانة لوصف الله تعالى عن شائبة التأنيث. ثم المعجزة في الحقيقة، وإن كان اسما لمثبت العجز، كالمقدر، اسم لمثبت القدرة، إلا أن المظهر للعجز يسمى به مجازا.

وقوله: {[وحدها] على طريقة المتكلمين} إنما قيد به احترازا عن حد الفلاسفة، فإنهم قالوا: "هي الفعل الجزئي المحكم الإلهي التي تفوق منتهى القوة الطبيعية والقوة النفسانية."[6]

وقوله: {[أنها] ظهور أمر} إلى آخره.[7] هذا الحد مشتمل على خمسة قيود؛ وهي ظهور أمر خلاف[8] العادة، ودار التكليف، وإظهار صدق مدعي النبوة، ونكول من يتحدى به[9] عن المعارضة بمثله. وذكر في الكتاب الاحترازات بالقيود،[10] والمراد من الأمر المذكور الشان، لا طلب الفعل. ولا يقال: فلا يشترط[11] ظهور الأمر، لأن ذلك يقتضي الوجودي من الفعل، ....

---

[1] *المغرب* للمطرزي، ٤٣/٢.

[2] ط + رحمه الله.

[3] جميع النسخ + المتكلمين الها. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٩/١.

[4] ط – تعالى.

[5] ع ج – الله.

[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٩/١.

[7] وحدّها على طريقة المتكلمين: أنها ظهور أمر بخلاف العادة في دار التكليف لاظهار صدق مدعى النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله، انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٩/١؛ و*كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي، ص ٢٣٦؛ و*التمهيد في أصول الدين* للنسفي، ص ٤٦.

[8] جميع النسخ: وخلاف.

[9] ج - به.

[10] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٩/١.

[11] ج : ولا يشترط.

ولا يشترط[1] ذلك في المعجزة. فإن الأمر العدمي أيضا[2] يصلح أن يكون معجزة، كامتناع زكرياء عليه السلام عن الكلام المعتاد، لأنا نقول: لا نسلم عدميته، فإن ذلك أيضا أمر وجودي، لأن العجز[3] صفة يمتنع بها القادر عن الإتيان بالفعل، فكان هو كذلك. ولأن الله تعالى خلق المانع في لسانه فكان وجوديا.[4]

وقوله: {إذ ظهور ذلك على يده جائز} أي ظهور خلاف العادة على يد المتأله[5] جائز، لأنه لا يوجب شبهة[6] في معرفة الصانع، لأن في خلقته وصورته وهيئته وعجزه واحتياجه دلالة قطعية على استحالة كونه إلـهًا. فلما كانت دعواه الألوهية مستحيلة في ذاتها لم تتوقف معرفة بطلانها على دليل آخر بخلاف دعوى المتنبي وقت جواز النبوة، لأنه ليس في ذاته ما يدل على كذبه. إذ هو من جوهر مَن هو صادق في الدعوى لا فرق بينهما من حيث الذات، فلا فرقان[7] بينهما إلا من جهة المعجزة الناقضة للعادة. فلو ظهرت[8] على يد[9] الكاذب لا نسد على[10] الخلق[11] طريق[12] معرفة صدق الأنبياء وفيه تعجيز الله تعالى عن إقامة البرهان على صدق النبي صلى الله عليه وسلم،[13] وأنه محال، وما

---

[1] ع ج: فلا يشترط.
[2] ع ج – أيضا، صح هـ.
[3] ع ج: المعجزة؛ ع ج - العجز، ع، صح هـ؛ ط: +.
[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٩/١-٤٥٠.
[5] ج - جائز أي ظهور خلاف العادة على يد المتاله، صح هـ.
[6] ع ط: شبهته.
[7] ع هـ: فرق.
[8] ج: ظهر.
[9] ج: يدي.
[10] ج – على.
[11] ع ج – الخلق، ع، صح هـ.
[12] ج – طريق، صح هـ.
[13] ط - صلى الله عليه وسلم.

يؤدي إلى المحال، فهو محال. وهذا هو [٨٣و]/ الدليل المعول عليه في عدم جواز المعجزة على يد[١] الكاذب في دعواه النبوة.

وقوله: {وأن ما[٢] ظهر على يده خارج عن مقدور البشر بل عن مقدور جميع الخلائق} وأراد بجميع الخلائق الملائكة والإنس والجن والشياطين[٣] وغيرهم.

فإن قيل: فكيف عم هذا القول في جميع الخلائق، مع أن الملائكة قادرون على أفعال خارجة عن قوى البشر، نحو الصعود إلى السماء والنزول منها في زمان قليل. وكذلك المسترقة من الشياطين يصعدون إلى السماء لاستراق[٤] بعض كلام الملائكة، ثم يرجمون بشهاب ثاقبٍ على ما ذكر في تأويل قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾[٥] وفي قوله تعالى[٦]: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاء[٧] فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا﴾.[٨] وكذا[٩] كون ملك الموت عليه السلام بالمشرق ثم بالمغرب في زمان قليل مذكور في الأحاديث. وهذا كله أمر بخلاف العادة، ليس هو في قوى البشر، ومع ذلك يوجد من غير البشر على ما ذكرنا.

قلنا: مراده من هذا هو ما يظهر على خلاف العادة في[١٠] يد من يدعي النبوة تصديقا لدعواه النبوة، من نحو انشقاق القمر، واجتذاب[١١] الشجر، وتسليم الحجر، وكقلب العصا حية، وانقلاب

---

[١] ج: يدي.
[٢] ع ه: وإن كان.
[٣] ع: والشيطان.
[٤] ع ج: لاسترقاق.
[٥] سورة الصافات، ١٠/٣٧.
[٦] ط: تعالى.
[٧] ع - وفي قوله تعالى: وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاء، صح ه.
[٨] سورة الجن، ٨/٧٢.
[٩] ع ج: وكذلك.
[١٠] ع ج: على؛ ع ه: في.
[١١] ج: انجذاب.

البحر، وإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى. وهذه الأشياء التي ذكرت من معجزات الأنبياء ليست في قدرة الملك، ولا في قدرة من يدور عليه الفلك، بل هي مخصوصة بقدرة رب العالمين وإله الناس أجمعين.

وأما ما[١] ذكرته من أفعال الملائكة وغيرهم فليس هو مما يخالف العادة في حقهم، بل هم مجبولون عليه، فكان ذلك، كإخراج النحل من بطنه شرابا مختلفا ألوانه فيه شفاء للناس،[٢] وكطيران الطير في الهواء، وكمعرفة صغار النمل ما فيه الرسومات، وإن كانت هى بعيدة منها، وليست هذه الأشياء في قوى البشر.

٤.١. [وجه كيفية دلالتها على صدق الآتي بها]

وجمع المصنف رحمه الله في **قوله: {ووجه الدلالة ما تقرر في عقولنا أن الله تعالى سامع}** إلى قوله[٣] **{ولا قدرة عليه الاّ لله تعالى}** ثلاث مقدمات:

إحداها: أن الله تعالى سامع دعوى هذا المدعي،

وثانيتها:[٤] أن هذه الأشياء خارجة عن مقدور البشر،

---

[١] ع ج – ما، صح ه.

[٢] ﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاء لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ سورة النحل، ٦٩/١٦.

[٣] ط – الى قوله، صح ه.

[٤] ط: ثانيها.

وثالثها:[1] أن هذه الأشياء لما[2] وجدت وجدت بخلق الله تعالى، لأنه لا قدرة عليه إلا الله[3] فلما كان كذلك كان ذلك من الله تعالى تصديقا له[4] في دعواه. إذ التصديق الفعلي بمنزلة التصديق القولي. وذلك ثابت في الشرعيات وفي عرف الناس.

وقوله: {ثم قال: آية صدق دعواي أن الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا} وقوله: **{آية صدقِ دعوايَ}**[5] مبتدأ، وقوله: **{أن يفعل كذا}** خبره. وقوله: **{أن الله تعالى أرسلني}** مفعول **{دعوى}**.[6] فمعناه بالفارسية، *نشاني راستي من در دعوى خويش كه بدرستي مرا خداى تعالى برسولى[7] فرستاد آنست كه خداى تعالى انكار[8] را چنين كند وكارى را معنى.[9] كرد كه[10] آن كار را جز خداى كسى نمى تواند[11] كردن وخداى تعالى آن كار را[12] كرد وكردن خداى تعالى آن كار را راست گوى دانستن[13] بود مران مدعى رسالت را[14] در دعوى وى.*[15]

---

[1] ط: ثالثها.

[2] ع ج : كما.

[3] ج: لله.

[4] ع ج – له، صح هـ.

[5] ط – دعوى، صح هـ.

[6] ع : أرسلني.

[7] ع: برسول.

[8] ق س: اين كار.

[9] ع ط ق: تعيين.

[10] ق – كه.

[11] جميع النسخ: تواتر.

[12] ق – را.

[13] ق س: داشتن.

[14] س - را.

[15] ع ج - كر د كه آن كار را جز خداى كسى نمى تواند كردن وخداى تعالى آن كار را كرد و كردن خداى تعالى آن كار رار است كوى دانستن بود مران مدعى رسالت را در دعوى وي، ع، صح هـ.   أي آية صدق دعوى أن الله تعالى أرسلني رسولا أن يفعل كذا، ففعل الله تعالى ذلك (نقض العادة: أي المعجزة)، ولا قدرة عليه إلا الله تعالى، كان ذلك من الله تعالى تصديقا له فيما يدعي من الرسالة. وهذا ظاهر في المتعارف.

وقوله: {وهذا ظاهر في المتعارف} كما أن من أرسله غيره من البشر إلى آخر. فقال الرسول[١] للمرسِل: "اكتب لي شيئا **[٨٣ظ]**/ من الأسرار التي كانت بينك وبينه لم يطلع عليها غيركما"[٢] فكتب له، وعلم المرسَل إليه أن لا اطلاع على تلك الأسرار لغير المرسل كان ذلك دلالة صادقة على صدق مدعي الرسالة. وكذلك في الشرعيات في تصرف[٣] الفضولي أن إجارة[٤] من يتعلق للعقد[٥] به إن كانت بقوله أو بفعله فهما سواء في الصحة.

[وقوله:] {ثم قد ثبت بوقوف الناس على طبائع الجواهر ما هو غذاء منها} إلى قوله **{إنهم وقفوا على ذلك بإعلام خالقها على لسان من أُرسِل إليهم}**

فإن قلت: يحتمل أنهم إنما[٦] وقفوا عليها بسبب تجربتهم، كما يعرف الناس طبائع بعض الأشياء الآن بسبب تجربتهم. ألا يرى أن إنسانا لو قال: إن هذا الشيء يصلح لدفع هذا المرض، فإني جربته فوجدته كذلك. وإن لم أسمعه[٧] ذلك من أحد[٨] لا يستبعد صحة مثل[٩] هذا القول منه، بل يتبع قوله من يتبع[١٠] فيداويه مثل مداواته.

---

[١] ع: الرسل.
[٢] ع ج – غيركما، ع، صح هـ.
[٣] ج: تصدق.
[٤] ط ج: إجازة.
[٥] ع ط: العقد.
[٦] ع ج – إنما، ع، صح هـ.
[٧] ع ج: أسمع.
[٨] ع: واحد.
[٩] ع ج – مثل،ع، صح هـ.
[١٠] ط - من يتبع.

قلت: لا كلام في أفراد بعض الأشياء التي كان للإنسان بقاء بدونها، إنما الكلام في عموم الأشياء لعموم الناس فيما لا بقاءلهم بدون مباشرتها واغتذائها،[1] حتى لو صورنا[2] إنسانا في الشتاء، وليس على[3] وجه الأرض من ثمرات، لو اغتذى بها[4] بطريق التجربة فيبقى، وهو لم يسمع من أحد أن الغنم والبقر[5] وغيرهما من الحيوانات[6] مما يذبح ويطبخ ويؤكل فيبقى هو بأكل اللحم. فلا شك[7] أن عقله لا يصلح دليلاً على الذبح والطبخ والأكل، وهذه الحيوانات، كما هي بحيوتها، لا تصلح[8] لتجربة[9] الأكل منها فيموت لا محالة بامتداد عدم الأكل، لأنه لا سمع له من أحد أنه يفعل هكذا فيبقي بأكله، إذ الكلام فيه، ولا يصلح عقله للدليل على هذا. وهذه الحيوانات ليست بمحل التجربة[10] مع بقائها كما هي، فيلزم ما قلنا من الموت[11] ضرورة. وأما ما[12] ذكرته من تجربة[13] بعض أنه وجد ذلك الشيء المعين لدفع ذلك المرض المعين، وهو كان بعد بقائه إلى هذا الوقت يأكل ما يؤكل لسماعه[14] أنه يؤكل. والذي وجده من اندفاع ذلك المرض عند استعمال ذلك الشيء في حقه يحتمل أن مرضه[15] كان انتهى إلى آخره، فوقع استعمال ذلك الشيء بطريق التجربة في آخر وقت ذلك المرض اتفاقا، فإضافة المجرب إليه، ويحتمل أنه كان صالحًا لدفع ذلك المرض، كما يصلح

---

[1] ع: واعتدائها، ط: واغتذابها.

[2] ع: تصورنا.

[3] ع ج – على.

[4] ع ج – بها، ع، صح هـ.

[5] ط: البقر والغنم.

[6] ع - لو اعتدى بطريق التجربة فيبقى وهو لم يسمع من أحد أن الغنم والبقر وغيرهما من الحيوانات، صح هـ.

[7] ع: مثل.

[8] ع: يصلح.

[9] ط: بتجربة.

[10] ط: للتجربة.

[11] ع ج – من الموت، ع، صح هـ.

[12] ع – ما، صح هـ.

[13] ج - من تجربة، صح هـ.

[14] ع ط: بسماعته؛ ج: بسماعه.

[15] ع: مرضيته.

غيره دافعا له، ووقع اتفاق تجربته في حق ذلك الشيء المعين. ولكن ذلك[1] في حق بعض الأفراد، لا في حق الجميع الذي يتعلق بقاء جنس الإنس بمباشرته، وليس ذلك إلا بإعلام خالق جنس الإنس.

وقال المصنف رحمه الله: "أن الجواهر الموجودة في العالم منقسمة إلى أغذية وسموم وأدوية، ولا وصول إلى الامتياز بين البعض منها، والبعض بالتجربة، ولا بقاء للأبدان بدون تناول الأغذية. ورأينا أنهم[2] اهتدوا إليها وإلى معرفة طبائعها، [...] مع أن لا وقوف **[٨٤و]**/ بشيء من الحواس على شيء منها ولا بالعقول. إذ أصح خليقة الله تعالى حِسا وأوفرهم عقلاً لا يمكن[3] الوصول إلى ذلك ما لم يختلف إلى أستاذ حاذق حصل له العلم بذلك عن غيره."[4] "ولهذا اضطر أهل[5] العلم بطبائع هذه الجواهر[6] المنكرين للرسالة[7] إلى الاعتراف بأن العلم بطبائعها توقيفي. فإنهم مهما قيل[8] لهم: ممن أخذتم العلم بطبائع هذه الأشياء؟ قالوا: من بُقراط. فإذا قيل: وممن[9] أخذ بقراط؟ قالوا: من أسفلينوس[10] الإمام الذي عرج بروحه إلى السماء، فاطلع عليها.

وكذا العلم بالنجوم وهيئة الأفلاك وطبائع الكواكب والسعد منها والنحس، لن يتوصل إلى ذلك إلا بالتوفيق، لقصور الحواس والعقول[11] عن ذلك."[12] "ولهذا اضطر أهل النجوم حين سئلوا

---

[1] ط: ذاك.

[2] ط – أنهم.

[3] ط ع: لا يمكنه.

[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٧٣/١.

[5] ج – أهل، صح هـ.

[6] ع – الجواهر، صح هـ.

[7] ج: الرسالة.

[8] ع: قبل.

[9] ط – و.

[10] أو أسفلانيوس. انظر: *الفصل* لابن حزم، ٣٧/١.

[11] ع - منها والنحس لن يتوصل إلى ذلك الا بالتوفيق لقصور الحواس والعقول، صح هـ.

[12] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٧٣/١.

عن ذلك إلى أن قالوا: بدؤوا معرفتها من [قبل] هرمس الحكيم،[١] وقد عرج بروحه إلى السماء. فطافت في ملكوت السموات وعرفت ذلك كله مشاهدة. وزعم بعض من ادعى العلم بالحقائق أن هرمس هو اسم إدريس عليه السلام [عند أهل المغرب]."[٢]

وكذا العلم بالحِرَف التي[٣] بها قوام المعاش من الحدادة والحياكة وغيرهما لا يمكن لأحد أن يقول: إن هذا مما يدرك بالعقل أو[٤] بالحس،[٥] فإن أعقل الإنسان لا يهتدي إلى هذه الأشياء بعقله، وليس له حس قبل وجود هذه الأشياء بالسماع والكلام فيه، فتعين السماع، وهو من الرسل الذين أرسلهم العالم بحقائق الأشياء كلها وهو الله تعالى.[٦]

وقوله: {كقلب العصا حية واليد البيضاء وانقلاب البحر} هي من معجزات موسى عليه السلام.

[وقوله:] {وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى} هي من معجزات عيسى عليه السلام.

[وقوله:] {وإخراج الناقة من الحجر} هو معجزة صالح عليه السلام. والباقي[٧] معجزة سليمان عليه السلام. وإنما خص هذه المعجزات بالذكر لشهرتها وثبوتها[٨] بالكتاب. وتقديم معجزات[٩] موسى وعيسى على غيرهما لكثرة معجزاتهما أو لكون البحث في نبوة نبينا عليه الصلاة

---

[١] انظر لهرمس: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ٢٥٦؛ و*الفصل* لابن حزم، ٣٧/١؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٣٧/٢، ٤٤.

[٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٧٤/١.

[٣] ط + هي.

[٤] ج: و.

[٥] ع ج: الحس.

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٧٤/١.

[٧] وتسخير الجن والشيطان والطير، من تحقيقي *التمهيد*، ٢٣٠: ٤٧.

[٨] ع ج: ثبتها.

[٩] ع ج: معجزة.

والسلام[١] مع أهل الكتاب الذين هم اليهود والنصارى. وتقديم موسى على عيسى[٢] باعتبار تقدم زمانه عليه السلام، ولكثرة ذكره في القرآن بالنسبة إلى ذكر عيسى وذكر سائر الأنبياء عليهم السلام.[٣]

وقوله: {ثبتت[٤] نبوتهم} خبر للمبتدأ[٥] الذي هو قوله: **{فالذي[٦] ثبت بالتواتر}**

[وقوله:] {الخارجة عن طوق البشر} أي عن طاقتهم.

[وقوله:] {المباينة حِيَلَ المحتالين} أي المفارقة حيل الذين يحتالون في الأمر، كاحتيالهم[٧] في جر الثقيل ورفع البناء بين الأبنية الثقيلة واستخراج المحترفين صنائع دقيقة في حرفهم.

[وقوله:] {المجاوزة قوى المخرقين} أي المتعدية عن قوى الفاعلين للأفعال[٨] الباطلة التي لا ثَبات لها في أصلها من الشعبذة والمخرقة.

وقوله: {الممخرقين} لغة استعملها المصنف رحمه الله[٩] في الذين يعملون الأفعال الباطلة كالتمويهات. وليس لتلك الصيغة وجود في كتب اللغة المتداولة، وهذه الصيغة تقتضي أن تكون الميم الثانية أصلية، لأنه جعلها [٨٤ظ]/ من المَخْرقة التي هي على وزن الفعللة كالطرمخة

---

[١] ج + عليه الصلاة والسلام.
[٢] ع ط ج – عليهما، ع صح هـ.
[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٧٥/١.
[٤] ع: ثبت.
[٥] ج: المبتدأ.
[٦] جميع النسخ: فالذين.
[٧] ج: كاحتيال لهم.
[٨] ج: الافعال.
[٩] ع ط – رحمه الله.

والبعشرة. وإيراد صاحب *الصحاح* المخرقة في "خ ر ق"[١] يدل على أن الميم زائدة، فقال[٢] فيه:[٣] "المخرقة كلمة مولدة."[٤] وقال في *المصادر*: "الخرق، *دروغ گفتن ودريدن*،"[٥] من حد ضرب. وقال المطرزي في *الإيضاح*[٦] في شرح المقامة الأربعين:[٧] "المِخْرِقة: افتعال الكَذِب، وهي كلمة مولدة مبنية على المخراق،[٨] كالتمسكن على المسكين." ثم قال: "ويحتمل أن يكون تركيبها من حروف الخرق، وهو خلق الكذب مضموما إليها الميم، لتكون رباعية دالة على زيادة معنى."[٩]

وهذا كله جواب عن قولهم: "إن قلب العادة والطبيعة جائز غير أن ذلك أيضا[١٠] في مقدور السحرة والمشعبذة.

قلنا: هذا كلام فاسد، إذ[١١] الشعبذة والمخرقة يزداد ضعفا واضمحلالاً لدى البحث عنهما والتأمل فيهما، إذ المخرقة تمويه محض. والشعبذة مبنية على شغْل أعين الناظرين بشيء، ثم إخراج غيره، وعلى المهارة في خفة اليد. والمعجزة تزداد عند البحث والتأمل وِكادة، وعلى مرّ الأيام ثباتا ودواما."[١٢] وقال في *المصداق*: لا يقع الالتباس بين المعجزة والسحر والشعبذة لوجوه:

---

[١] انظر: *الصحاح* للجوهري، «خرق»، ١٤٦٦/٤-١٤٦٨.

[٢] ط: وقال.

[٣] ع ج – فيه، ع، صح ه.

[٤] *الصحاح* للجوهري، «خرق»، ١٤٦٨/٤.

[٥] *كتاب المصادر* لزوزني، ص ١١٠. أي الخرق.

[٦] *الإيضاح* في شرح مقامات الحريري لناصر بن عبد السيد المطرّزي (ت ٦١٠هـ/١٢١٣م). دراسة وتحقيق فراس عبد الرحمن أحمد النجار، رسالة علمية نيل درجة الدكتوراه فلسفة في اللغة العربية أدب من كلية التربية ابن رشد جامعة بغداد ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥ م.

[٧] هذه المقامة شرح من مقامات الحرير.

[٨] ع ج – على المخراق، ع، صح ه.

[٩] *الإيضاح* للمطرزي، ٨٠٥.

[١٠] ط – أيضا.

[١١] ع: إذا.

[١٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٧٧/١.

أحدها أنه لا يتصور ظهور المخالف للعادة من السحر والشعبذة عقيب دعوى النبوة كذبا[١] من المتنبي، وإنما يتصور ذلك مع إقراره بأن الذي يأتي به بسحر وشعبذة وصناعة، حتى قالوا: لو أن رجلاً ذهب بالمغناطيس إلى بلاد لم يعرفوا خاصية المغناطيس من جذب الفولاذ[٢] وادعى النبوة كاذبا أبطل الله تلك الخاصية عن المغناطيس كيلا يؤدي إلى التلبيس.[٣]

وهذا كان موافقا لما كان يقول شيخي رحمه الله أن حافظ القرآن لو ذهب إلى موضع لم يسمع أهله القرآن، وادعى هو النبوة، وأراد أن يظهر معجزته بالقرآن أنسى الله تعالى القرآن قلبه.

والثاني: أنه لا يقع السحر والشعبذة إلا من أقوام لا يذكرون الله تعالى، ولا يتم السحر إلا بدعوة الشياطين وترك ذكر اسم الله تعالى.

والثالث: أن الشعبذة أو السحر[٤] يضمحلان[٥] عن قريب، والمعجزة تزداد تأكدا عند الامتحان. وليست الشعبذة أو السحر إلا التلبيس على الحاضرين عند قوة الضوء أو قلته الموجبتين ضعف الأبصار. ولهذا اضمحل فعل السحرة لما جاء موسى عليه السلام[٦] وألقى العصا، لأنه كان باطلاً، والله لا يصلح عمل المفسدين.

---

[١] جميع النسخ: كاذبا.

[٢] ع: الفولاد.

[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٧٨/١.

[٤] ع: والسحر.

[٥] جميع النسخ: يضمحل.

[٦] ع ج - عليه السلام.

والرابع أن هذه الآيات العظام نحو فلق البحر وتقليب العصا حية وإحياء الموتى وشق القمر ونبع الماء من بين الأصابع لا يتصور قط من مشعبذ[1] ولا من[2] ساحر.

وقوله: {الزائدة} يحتمل أن تكون متعدية، فيكون انتصاب صحة على أنها مفعول، **[٨٥و]/** ويحتمل أن تكون لازمة فيكون انتصابها على التمييز.

[وقوله:] {ثم إن[3] من[4] كان مساويا لهم في الدعوى والبرهان كان مساويا لهم في صحة الدعوى} لأن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم. ثم إن صحة الدعوى متعلقة باستجماع معان أربعة:

"أولها كون الدعوى في حيز الإمكان. فإن من ادعى ما هو ممتنع محال في نفسه، رد قول القائل في أول[5] وهلة وأعرض عن سماع بينته،"[6] كدعوى زرادشت. فإن دعواه كانت ممتنعة في نفسها لما فيها[7] من دعوى الرسالة من صانع عاجز جاهل تولد من فكرته الرديئة من يعاديه ويزاحمه[8] في ملكه، وهو غير عالم بعاقبة فكرته عاجز عن قهر عدوه وغلبته، وكدعوى المتأله.[9]

---

[1] ع: مشعبذة.
[2] ع ج – من.
[3] ع ج ط – إن، التصحيح من تحقيقي *التمهيد*، جيبب الله، ص ٢٤١؛ عبد الحي، ص ٤٧.
[4] ع – من، صح هـ.
[5] ع ج - في أول، ع، صح هـ؛ ط: بأول.
[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٣/١.
[7] ع ج - في نفسها لما، ع، صح هـ. ج: لأن.
[8] ع ج: ويزاحم.
[9] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٠/١.

وأما دعوى نبينا صلى الله عليه وسلم النبوة فواقعة في حيز الإمكان، لأنه ادعى أنه رسول الله إلى خلقه ليدعوهم إلى مصالح الدارين،[١] وهذا ممكن، بل في حيز وجوب القبول عند دلالة الدليل، لما ذكرنا قبل هذا.

"والثاني: أن يأتي ببينة مطابقة للدعوى،"[٢] فكانت بينة نبينا عليه السلام كذلك. فإنه ادعى أمرا إلهيا وأتى بالبينات الإلهية التي تفوق قوى الخلق، ولا يتصور ذلك بالقوى الطبيعية[٣] شهد بذلك العالمون بالأصول الطبيعية[٤] نحو شق القمر وإحياء الشاة المصلية وإنطاق الناقة، ثبت أن البينة تامة موافقة للدعوى.

والثالث: أن تكون دواعي الجرح منتفية[٥] عن بينة، إذ لو تمكن فيها جرح بوجه من الوجوه لردت، إذ لا قبول إلا لما[٦] هو[٧]صحيح في نفسه.[٨] فإن البينة لو لم تكن صحيحة في نفسها كيف تصحح غيرها. فكانت بينته صحيحة، ولم تكن فيها دواعي الجرح، وهي[٩] ثلاث:[١٠] الكفر بالله تعالى،[١١] والكذب عليه، والفسق في أوامر الله تعالى.

---

[١] ج: الدين.

[٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٣/١.

[٣] ع: الطبعية.

[٤] ع: الطبعية.

[٥] ع: متنفية.

[٦] ع: بما.

[٧] ع – هو.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٣/١.

[٩] ع - وهي، صح هـ.؛ ط+ دواعي الجرح.

[١٠] جميع النسخ: أربع.

[١١] ط – تعالى.

والرابع: الجهل بأحكام الله تعالى. وشيء من هذه لم يثبت، لا في البينة،[١] ولا في النبي صلى الله عليه وسلم.[٢]

والخامس:[٣] سلامة الدعوى والبينة عن مناقضة ترد عليهما أو[٤] على إحداهما.[٥] إذ المناقض معترف بنقض ما ادعاه وفساده، إذ هو بادعائه صحة أحد المتناقضين[٦] شاهد ببطلان[٧] الآخر. فإذًا صار معترفا بفساد كل واحد من الأمرين، فكانت السلامة عن المناقضة ثابتة هنا.[٨]

أما سلامة البينة عن المناقضة،[٩] فلأنه تحدى[١٠] جميع طبقات المبعوث إليهم عن إيراد مثلها وقرعهم بالعجز[١١] منه، فلم يشتغل أحد بمعارضته.[١٢] وأما سلامة دعواه عن المناقضة، فلأنه[١٣] شهد[١٤] نبوة من شهد العقل بنبوته وانكر نبوة من لم يشهد العقل بنبوته، فانه صدق بنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، وكذب ماني[١٥] ومَرْقَيُون[١٦] ودَيْصَان،[١٧] لما وجد **[٨٥ظ]**/ في

---

[١] جميع النسخ: بينة.

[٢] ط: عليه السلام.

[٣] ع: والرابع.

[٤] ط: و.

[٥] ع ج: أحدهما.

[٦] ع: المناقضين.

[٧] ج: يبطلان.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٣/١.

[٩] ط: مناقض.

[١٠] ع ج – تحدى، صح هـ.

[١١] ع ج بالمعجزة.

[١٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٥/١.

[١٣] ع هـ: فلا.

[١٤] ع هـ: يشهد.

[١٥] انظر: ورقة ٨١ظ.

[١٦] هو مرقيون (نحو ٩٥-١٦٠م). هو من سينوب ونسبت اليه المرقيونيّة، هي عقيدة مركبة من الغنوصية والثنوية والمسيحية. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٤٠٢؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٩/١-١٠١؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٢٥١/١.

[١٧] هو ابن ديصان (ت ٢٢٢م). نسبت اليه ديصانية، هم من الثنوية وأثبتوا أصلين : نورا وظلاما. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٤٠٢؛ و*الفصل* لابن حزم، ٣٧/١؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٩/١-١٠٠؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٢٤٩/١-٢٥٠.

كتابه[1] المنزل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾[2] أخبر أنهما مجعولان[3] مخلوقان، وليسا بقديمين.[4]

٥.١. [معجزات النبي صلى الله عليه وسلم]

وقوله: {بل اجتمع في حقه من وجوه الدلائل ما لم يوجد ذلك لغيره} وهو كون كتابه معجزة له، ولم تكن كتب الأنبياء عليهم السلام[5] الذين قبله معجزة لهم، وكون كتابه معجزة باقية إلى يوم القيامة، ولم تبق معجزات[6] الأنبياء[7] بوفاتهم. وكذلك انتقال النور قبل ولادته في آبائه وأمهاته إلى أن ولد هو صلى الله عليه وسلم، وغير ذلك مما[8] ذكره في الكتاب.

١.٥.١. [المعجزات الحسية]

وقوله:[9] {كانشقاق القمر} وهو ما روى أنس[10] رضى الله عنه أن أهل مكة سألوا رسول[11] الله صلى الله عليه وسلم أن يريهم آية، فأراهم القمر شقين حتى رأوا[12] حراء بينهما.[13] كذا ذكر في

---

[1] ج: كتاب.
[2] سورة الأنعام، ١/٦.
[3] ع ج: مجبولان.
[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٥/١-٤٨٦.
[5] ط - عليهم السلام.
[6] جميع النسخ: معجزة.
[7] جميع النسخ + بعد.
[8] ط: ما.
[9] ع ج: في قوله.
[10] هو أبو حمزة، أنس بن مالك بن النضر الأنصاري، (ت٩٣هـ/٧١١م). وهو من الستة المكثرين للحديث من الصحابة وهو آخر من مات من الصحابة. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٩٥/٣-٤٠٥.
[11] ع – رسول، صح هـ.
[12] ع: روا.
[13] *صحيح البخاري*، فضائل الصحابة ٦٥، مناقب ٢٤؛ التفسير سورة القمر؛ *صحيح مسلم*، صفات المنافقين وأحكامهم ٨.

المصابيح في باب علامات النبوة.[١]

[وقوله:] {واجتذاب الشجر} وهو فيما روى جابر[٢] رضي الله عنه قال:[٣] سرنا[٤] مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى نزلنا واديا أفيح، فذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته فلم ير شيئًا يستتر به، وإذا شجرتان بشاطئ الوادي، فانطلق رسول الله[٥] عليه السلام إلى إحداهما فأخذ بغصن من أغصانها، فقال: انقادي عليَّ بإذن الله، فانقادت معه كالبعير المخشوش الذي يصانع[٦] قائده[٧] إلى آخره.

[وقوله:] {وتسليم الحجر عليه} وهو في رواية علي ابن أبي طالب رضى الله عنه، فإنه قال: "كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة، فخرجنا في بعض نواحيها، فما استقبله جبل إلا وهو[٨] يقول: السلام عليك يارسول الله."[٩]

[وقوله:] {ونبعِ الماء من بين أصابعه} وهو فيما روى أنس رضي الله عنه أنه قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم بإناء، وهو بالذوراء، فوضع يده في الإناء، فجعل الماء ينبع من[١٠] بين أصابعه،

---

[١] انظر: *مصابيح السنة* للبغوي، ٧١/٤.

[٢] هو أبو عبد الله، جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري، (ت ٧٨هـ/٦٩٧م). صاحب رسول الله، من أهل بيعة الرضوان، وكان آخر من شهد ليلة العقبة الثانية موتا. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٨٩/٣-١٩٤.

[٣] ع ج: فقال.

[٤] ج: بينما.

[٥] ع ج - رسول الله، صح هـ.

[٦] ع ج: لصانع؛ ع هـ: تصانع.

[٧] ع: قائدة. انظر للحديث: *صحيح مسلم*، الزهد والرقائق ١٩.

[٨] ع ج – هو، ع، صح هـ.

[٩] انظر: *سنن الترمذي*، المناقب ٦؛ *أخبار مكة* للفاكهي، ٢٦٥/٣؛ *وسنن الدارمي*، باب ما اكرم الله به، ٢٥/١، ١٧٠/١.

[١٠] ع – من، صح هـ.

فتوضأ القوم. وقال قتادة رضي الله عنه: قلت لأنس: كم كنتم؟ قال:[١] ثلاث مائة أو زُهاء[٢] ثلاث مائة.[٣]

[وقوله:] {وحنين الخشب} وهو فيما روى جابر رضي الله عنه أنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم[٤] إذا خطب استند إلى جذع نخلة من سواري[٥] المسجد، فلما صنع له المنبر، فاستوى عليه، صاحت النخلة التى[٦] كان يخطب عندها، حتى[٧] كادت أن تنشق، فنزل النبي صلى الله عليه وسلم[٨] حتى أخذها وضمها[٩] إليه، فجعلت تئن[١٠] أنين الصبي الذي[١١] يُسكت حتى استقرت.[١٢]

[وقوله:] {وشكاية الناقة} وكان في رواية يعلى بن مُرة الثقفي[١٣] رضي الله عنه البعير مكان الناقة فقال: "ثلاثة أشياء رأيتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم،[١٤] بينما[١٥] نحن نسير معه، إذ مررنا ببعير يُسْنَى عليه، فلما رآه البعير جَرْجَرَ فوضع جرانه، فوقف عليه[١٦] النبي صلى الله عليه

---

[١] ع – قال، صح هـ.

[٢] ع: زاها؛ ج هـ: زهاء الشيء مقداره

[٣] ع + أو ثلاث مائة. انظر: *صحيح البخاري*، المناقب ٢٢، الوضوء ٤٥؛ *وسنن الترميذي*، المناقب ٦.

[٤] ط: عليه السلام.

[٥] ج: سوار.

[٦] ج – التي، صح هـ.

[٧] ج – حتى.

[٨] ط: عليه السلام.

[٩] ط: فضمها.

[١٠] ع: تائن.

[١١] ع ج – الذي، ع، صح هـ.

[١٢] انظر: *صحيح البخاري*، المناقب ٢٢، البيوع ١٦.

[١٣] هو أبو المرازم، يعلى بن مرة بن وهب بن جابر الثقفي، (ت ؟). لم أجد تاريخ وفاته، هو أسلم وشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم الحديبية، وبايع بيعة الرضوان، وشهد خيبر والفتح وهوازن والطائف. وكان يعلى بن مرة من أصحاب علي. انظر: *الإستيعاب* لابن عبد البر، ١٥٨٧/٤؛ *وأسد الغابة* لابن الأثير، ص ١٢٧٣.

[١٤] ط: عليه السلام.

[١٥] ط: بيننا.

[١٦] ج ط – عليه،ج، صح هـ.

وسلم،[1] فقال: أين صاحب هذا البعير فجاءه فقال: بعنيه،[2] فقال: بل نهبه لك يا رسول الله. وإنه لأهل بيت مالهم معيشة غيره، فقال:[3] أما إذا ذكرت هذا من أمره،[4] فإنه شكا كثرةَ العمل، وقلة العلف، فأحسنوا إليه."[5]

[وقوله:] {وشهادة الشاة[6] المصلية} أي المشوية، فهي[7] فيما روى جابر رضي الله عنه **[٨٦و]/** أن يهودية من أهل خيبر سمت[8] شاة مصلية، ثم أهدتها لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذراع، فأكل منها وأكل رهط من أصحابه معه. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ارفعوا أيديكم. وأرسل إلى اليهودية، فدعاها، فقال لها: [أ]سممت هذه الشاة؟ فقالت: من أخبرك؟ فقال: أخبرني هذه في يدي الذراع. قالت: نعم؟ قلت: إن كان نبيا فلن يضره، وإن[9] لم يكن نبيا استرحنا منه، فعفا عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يعاقبها.[10]

[وقوله:] {وشرب الكثير من البشر القليل من الماء} يعني حتى رووا وهو مثل ما ذكرنا من حديث أنس رضي الله عنه. وكذا روى جابر رضي الله عنه، فقال: عطش الناس يوم الحديبية[11] ورسول الله صلى الله عليه وسلم[12] بين يديه ركوة يتوضأ منها، ثم أقبل الناس وحده قالوا: ليس

---

[1] ط: عليه السلام.
[2] ع: بعينه.
[3] ط: قال.
[4] ط – من أمره.
[5] ط + الى آخره. انظر: *مسند أحمد بن حنبل*، ١٧٣/٤.
[6] ع: الشات.
[7] ع ج: وهو.
[8] ج: سممت.
[9] ع هـ: وإن كان لم يكن نبيا.
[10] *سنن أبي داود*، الديات ٦؛ و*سنن الدارمي*، ٤٦/١.
[11] ج: حديبية.
[12] ط: عليه السلام.

عندنا ماء نتوضأ[١] به، ونشرب منه، إلا ما[٢] في ركوتك، فوضع النبي صلى الله عليه وسلم[٣] يده في الركوة، فجعل الماء يفور[٤] من بين أصابعه، كأمثال العيون. قال: فشربنا وتوضأنا. قيل لجابر: كم كنتم؟[٥] قال:[٦] لو كنا مائة ألف لكفانا كنا ألفا وخمسمائة،[٧] وهذا كله في *المصابيح* في فصل المعجزات.[٨]

وقوله: {كالنور الذي[٩] ينتقل من ظهر إلى بطن} أي من ظهر الرجل إلى بطن المرأة.

[وقوله:] {وكذلك انتقاله من بطن إلى ظهر} أي من بطن المرأة إلى ظهر الرجل أي في أجداده وجداته من وقت[١٠] آدم عليه السلام إلى أن ولد هو صلى الله عليه وسلم.

فإن قيل: كيف صح وصف النور وهو عرض بالانتقال، والعرض غير قابل للانتقال.

قلت: يحتمل أن يكون المراد[١١] من انتقال النور انتقال ما يحصل منه النور،[١٢] فيظهر منه النور،[١٣] ولكن لما رأى الرائي النور دون ما يحصل منه النور، وهو ماء المني أضاف الانتقال إلى النور. والدليل على هذا ما روي من حكاية امرأة كتابية ذات مال عرضت نفسها على عبد الله في النكاح

---

[١] ع: يتوضأ.
[٢] ع ج – ما، ع، صح هـ.
[٣] ط: عليه السلام.
[٤] ج: تفور.
[٥] ج – كنتم، صح هـ.
[٦] ع: قالوا.
[٧] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *صحيح البخاري*، المناقب ٢٢، المغازي ٣٣.
[٨] انظر: *مصابيح السنة* للبغوي، ٩١/٤.
[٩] ط + كان.
[١٠] ع - انتقاله من بطن إلى ظهر أي من بطن المرأة إلى ظهر الرجل أي في أجداده وجداته من وقت، صح هـ.
[١١] ط – المراد.
[١٢] ج – النور، صح هـ.
[١٣] ط - فيظهر منه النور.

بالمال الكثير، حتى[١] رأت النور في عبد الله أرغبت[٢] أن يكون بصاحب[٣] النور الذي هو نبي آخر الزمان أن يولد[٤] منها، وأخبر[٥] عبد الله أمر النكاح إلى أن ذهب إلى بيته وباشر امرأته فانتقل منه النور إلى امرأته، ثم جاء فرأته تلك المرأة الكتابية، فلم ترغب في نكاحه.

وقوله: {وما كان من الخاتم بين كتفيه} وفي *المصابيح* في باب صفات النبي صلى الله عليه وسلم[٦] قال رجل: "رأيت الخاتم عند كتفيه مثل بيضة الحمامة.[٧] وعن عبد الله بن[٨] سرجس رضى الله عنه، قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم[٩] وأكلت معه خبزا ولحما، ثم دُرْت خلفه، فنظرت إلى خاتم النبوة بين كتفيه عند ناغض كتفه اليسرى جُمعا عليه خيلان كأمثال الثآليل.[١٠] الناغض: الغُضروف، وهو ما لان من العظم. وقيل: هو رأس الكتف، جُمعا: أي مجتمعا، والخيلان، جمع الخال؛ والثآليل: جمع ثؤلول، بالفارسية *ازخ*.[١١] وقال السائب بن يزيد:[١٢] "نظرت إلى خاتم النبوة

---

[١] ط: حين.
[٢] ط: لرغبه.
[٣] ط: صاحب.
[٤] ع ج: يتولد.
[٥] ع: أخر.
[٦] ط: عليه السلام.
[٧] *صحيح مسلم*، الفضائل ٢٩؛ و*مصابيح السنة* للبغوي، ٤٣/٤-٤٤.
[٨] ع – بن، صح هـ.
[٩] ط: عليه السلام.
[١٠] *صحيح مسلم*، الفضائل ٣٠.
[١١] أي الثؤلول.
[١٢] هو أبو عبد الله، وأبو يزيد، السائب بن يزيد ابن سعيد بن ثمامة الكندي المدني، (ت ٩١هـ؟/٧٠٩م؟). انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤٣٧/٣-٤٣٨.

مثل زرِّ الحجلة"[١] فالحجلة:[٢] بالتحريك، [٨٦ظ]/ واحدة[٣] حجال العروس،[٤] وهي نيت[٥] يزين بالثياب والأسرة والستور. وقيل: إنما شبهته[٦] بزر الحجلة، لأن زرّها تكون[٧] أكبر من زرّ القميص.

[وقوله:] {وما روي أنه كان عليه السلام ربعة} أي مربوع الخلق. عن علي ابن أبي طالب رضى الله عنه[٨] كان إذا وَصف النبي صلى الله عليه وسلم[٩] قال: «لم يكن بالطويل المغط،[١٠] أي الممتد ولا بالقصير المتردد كان ربعة من القوم.»[١١] كذا في *المصابيح*.[١٢] ولكن ذكر المصنف رحمه الله[١٣] في *التبصرة*: "وروي في وصفه عليه السلام كان أطول من المربوع وأقصر من المشذب."[١٤] أي الطويل.

[وقوله:] {وما روى أنه لو نظر إلى وجهه والبدر فكان أحسن} أي فكان هو عليه السلام أحسن من البدر، وفي *المصابيح*:[١٥] عن جابر بن سمرة[١٦] رضي الله عنه قال: «رأيت النبي صلى الله

---

[١] *صحيح البخاري*، الوضوء ٣٩؛ و*سنن الترمذي*، المناقب ١١؛ و*مصابيح السنة* للبغوي، ٤/٤٣-٤٤.
[٢] ع هـ: فالحجلة.
[٣] ج: واحد.
[٤] *الصحاح* للجوهري، «حجل».
[٥] ط: بيت.
[٦] ج ط: شبهه.
[٧] ع ج – تكون.
[٨] ج - رضي الله عنه، صح هـ.
[٩] ط: عليه السلام.
[١٠] ج: المغط.
[١١] ع - قال: لم يكن بالطويل المغطِ أي الممتدِّ ولابالقصير المتردد كان ربعة من القوم، صح هـ. انظر للحديث: *سنن الترمذي*، المناقب ٨.
[١٢] *مصابيح السنة* للبغوي، ٤/٥٠.
[١٣] ع: ح.
[١٤] ع ج: مشنب. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٤٨٨. انظر للرواية: معجم *الكبير* للطبراني، ١٦/٢٧.
[١٥] *مصابيح السنة* للبغوي، ٤/٥١.
[١٦] هو ابو عبد الله، جابر بن سمرة ابن جنادة بن جندب، (ت ٧٦هـ/٦٩٥م). انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣/١٨٦-١٨٧.

عليه وسلم[١] في ليلة إضحيان،[٢] فجعلت أنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم[٣] وإلى القمر وعليه حلة حمراء، فإذا هو عندي أحسن من القمر»[٤] يقال: ليلة إضحيان[٥] بالكسر أي مضيئة لا غيم فيها. وعن أبي هريرة رضي الله عنه «ما رأيت شيئًا أحسن من رسول الله صلى الله عليه وسلم،[٦] كأن الشمس[٧] تجري في وجهه».[٨]

[وقوله:] {وكان يؤخذ عرقه [فينتفع به] في الطيب}

عن أنس عن أم سُلَيم[٩] رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم[١٠] كان يأتيها، فيقبل[١١] عندها، فتبسط نطعا فيقبل عليه، وكان كثير العرق وكانت تجمع عرقه فتجعله في الطيب، فقال النبي[١٢] عليه السلام: يا أم سُليم ما هذا؟ قالت: عرقك نجعله في طيبنا. وهو من أطيب الطيب،[١٣] وهذ أيضا في *المصابيح*.[١٤]

---

[١] ط: عليه السلام.

[٢] ع ج: اضحيانة.

[٣] ط: عليه السلام.

[٤] *سنن الترميذي*، الأدب ٤٧؛ و*سنن الدارمي*، ٤٤/١.

[٥] جميع النسخ: اضحيانة.

[٦] ط: عليه السلام.

[٧] ع - الشمس، صح هـ.

[٨] *سنن الترمذي*، المناقب ١٢، و*مسند أحمد بن حنبل*، ٥٠٦/١٤؛

[٩] هي أم سليم الغميصاء، بنت ملحان بن خالد الانصارية الخزرجية، (ت ؟). أم خادم النبي صلى الله عليه وسلم أنس بن مالك. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٠٤/٢-٣١٠.

[١٠] ط: عليه السلام.

[١١] ع ج: ويقبل.

[١٢] ع ج – النبي.

[١٣] ط – فقال النبي عليه السلام يا أمَّ سُليم ماهذا؟ قالت: عرقك نجعله في طيبنا، وهو من اطيب الطيب، صح هـ. انظر: *صحيح البخاري*، الإستئذان ٤١؛ و*صحيح مسلم*، الفضائل ٢٢.

[١٤] *مصابيح السنة* للبغوي، ٤٨/٤-٤٩.

[وقوله:] {وقد وصفه على التفصيل [وبينه] ربيبه هند بن أبي هالة}[١] فإن هِندا كان من خديجة رضي الله عنهما من أبي هالة نباش بن زرارة التميمي، وهو وصفه بين يدي المهاجرين والأنصار بقوله: إنه عليه السلام[٢] كان أطول من المربوع، وأقصر من المشذب،[٣] عظيم الهامة رجل الشعر، أزهر اللون واسع الجبين إلى آخره.[٤] وكان هو وصافا فصدق هو فيما وصف، يقال: شعر رجل رَجِل، إذا لم يكن شديد الجعودة.

وكذا وصفته أم معبد[٥] لزوجها بما يضاهي هذا فلم ينكر عليها. وقصة أم معبد[٦] مذكورة

في *الفائق* في فصل الباء مع الراء، وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم[٧] خرج من مكة مهاجرا إلى المدينة وأبوبكر ومولى أبي بكر عامر بن فُهيرة،[٨] ودليلهما الليثي عبد الله بن أُريقط،[٩] فمروا على خيمة أم معبد وكانت بَرزة جلدة إلى آخرها.[١٠] البَرْزَةُ: العفيفة الرزينة التي يتحدث إليها الرجال،

---

[١] هو هند بن أبي هالة نباش بن زرارة التميمي، (ت ٣٦هـ/٣٥٦م). هو ربيب النبي صلى الله علية وسلم، أمه خديجة. انظر: *كتاب الطبقات* لابن خياط، ص ٣٠٥؛ و*أنساب الأشراف* للبلاذري، ١٣/٢؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٨/١.

[٢] ج + انه.

[٣] ج: مشنب.

[٤] ط - إلى اخره. انظر: *المعجم الكبير* للطبراني، ٢٦/١٦؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٨/١.

[٥] هي أم معبد، عاتكة بنت خالد بن خليف الخزاعية، (ت ؟). هي مشهورة بتوصيف النبي صلى الله عليه وسلم. انظر: *أنساب الأشراف* للبلازري، ٢٦٢/١.

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٨/١.

[٧] ط: عليه السلام.

[٨] هو أبو عمرو، عامر بن فهيرة التيمي، (ت ٤هـ/٦٢٥م). مولى أبي بكر. انظر: *أنساب الأشراف* للبلاذري، ١٩٣/١-١٩٤.

[٩] هو عبد الله بن أُريقط الليثي، (ت ؟). انظر: *البداية والنهاية* لابن كثير، ٢١٨/٣.

[١٠] *الفائق* للزمخشري، ٩٤/١-٩٥.

وكذا وصفته أم معبد لزوجها: "..قالت : رأيت رجلا ظاهر الوضاءة ابلج الوجه حسن الخلق لم تعبه ثجلة و لم تزريه صعلة وسيم قسيم في عينيه دعج و في أشفاره وطف و في صوته صهل و في عنقه سطع و في لحيته كثاثة أزج أقرن إن صمت فعليه الوقار و إن تكلم سماه و علاه البهاء أجمل الناس و أبهاه من بعيد و أحسنه و أجمله من قريب حلو المنطق فصلا لا نزر و لا هذر كأن منطقه خرازات نظم يتحدرن ربعة لا تشنأه من طول و لا تقتحمه عين من قصر غضن بين غصنين فهو أنضر الثلاثة منظرا وأحسنهم قدرا له رفقاء يحفون به أن قال سمعوا لقوله وإن أمر تبادروا إلى أمره محفود محشود لا عابس ولا منفذ.." انظر: *معجم الصحابة* لأبي القاسم البغوي، ٦٩/٢؛ و*المستدرك* للحاكم، كتاب الهجرة، ١٠/٣؛ و*المعجم الكبير* للطبراني، ٤٩/٤/١؛ و*دلائل النبوة* للبيهقي، ٢٧٨/١؛ و*شرح السنة* للبغوي، ٢٦٢/١٣؛ و*معرفة الصحابة* للإصبهاني، ٣٩٨/٦.

فتبرزلهم،[1] وهي كَهلة.

[وقوله:] {ثم إن أصحاب علم[2] الفراسة مُجمِعون معترفون أن اجتماع هذه الصفات في البدن الواحد مما يقل وجوده ويَعِزُّ [في] اتفاقه، [...] فيكون دلالة صادقة؛ [وبشهادة علم الفراسة] أنه صادق، خيّر، غير شرير}[3] "والشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله عبر عن هذا المعنى، فقال بعد ما وصفه عليه السلام بهذه المعاني المختصة ببدنه وجل الفتن تراها تهيج في الخبرة بذي الآفات [٨٧و]/ في الخلقة،"[4] يعني[5] لو تأملت أن الذي يوجد من آفات الافتراء، وكذا من سائر الأشياء القبيحة إنما يصدر من ذي الآفات في خلقته كالأعور والأعرج والأبرص والأقصر جدا،

وأما من كان مُبرأً عن[6] العيوب، فلا تصدر عنه الأشياء القبيحة. والكذب على الله[7] من أقبح القبائح فلا يصدر من مثل من هو موصوف بمثل هذه الكمالات، ولهذا قال عبد الله بن رواحة[8] رضي الله عنه، شعر:

لو لم تكن فيه آيات مبينة   كانت بديهته تنبئك بالخبر[9]

---

[1] *الصحاح* للجوهري، «برز».

[2] ط – علم.

[3] انظر: تبصرة الأدلة للنسفي، ٤٨٨/١.

[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٩/١.

[5] ج: تعني.

[6] ع ج: من

[7] ط + تعالى.

[8] هو أبو محمد، عبد الله بن رواحة الانصاري الخزرجي، (ت ٨هـ/٦٢٩م). البدري النقيب الشاعر.   انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٣٠/١-٢٣٩.

[9] البيت من بحر البسيط، وهو لأبي محمد، عبد الله بن رواحة بن ثعلبة الأنصاري. أنشده ابن قتيبة الدينوري في كتابه *عيون الأخبار* (٢٢٤/١) بلا نسبة.   انظر: *الشفا* لقاضي عياض، ٢٠٩/١؛ *والعباب الزاخر* للصغاني، ٨١/١؛ *وديوان عبد الله بن رواحة*، ص ٩٤؛ *وتبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٩/١.

وروي عن عبد الله[١] بن سلام[٢] رضي الله عنه أنه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم[٣] المدينة فقال: الناس قدم رسول الله،[٤] فخرجت إليه، فلما نظرت إليه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب، فكان أول ما سمعته من كلامه أنه قال: «أيها الناس أفشوا السلام وصِلوا الأرحام وأطعموا الطعام وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا[٥] الجنة بسلام»[٦]

[وقوله:] {ومنها} أي ومن[٧] المعجزات.

[وقوله:] {ومنها ما كان في أخلاقه}[٨] أي الذي كان في سجاياه فالخلق، والخلق: السجية، والأخلاق جمعها،[٩] والخليقة: الطبيعة،[١٠] والخليقة أيضا الخلق وجمعها الخلائق.[١١]

وقوله: {ولا عرفت منه هفوة} أي زلة. كذا في *الصحاح*.[١٢]

فإن قلت: ما تقول في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى. أَنْ جَاءهُ الْأَعْمَى. وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾.[١٣] وهذا عتاب من الله تعالى في عبسه من مجيء الأعمى، والعتاب يقتضي سابقة الزلة. وفي قوله تعالى:

---

[١] ط: - رواحة رضي الله عنه. شعر: لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بديهته تنبيئك بالخبر. وروي عن عبد الله، صح هـ.

[٢] ع: سلامة. هو أبو يوسف، عبد الله بن سلام بن الحارث الإسرائيلي، (ت ٤٣هـ/٦٦٣م). من خواص أصحاب النبي. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤١٣/٢-٤٢٥.

[٣] ط: عليه السلام.

[٤] ط + عليه السلام.

[٥] جميع النسخ: تدخل.

[٦] *سنن الترمذي*، صفة القيامة والرقائق والورع ٤٢؛ و*سنن ابن ماجه*، الأطعمة ١، إقامة الصلاة والسنة فيها ١٧٥؛ و*مسند أحمد بن حنبل*، حديث عبد الله بن سلام، ٤٥١/٥؛ و*سنن الدارمي*، ٩١٥/٢؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٩/١.

[٧] ع ج – و، ع ،صح هـ.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٨٩/١.

[٩] ط: جمعهما.

[١٠] جميع النسخ: والطبيعة.

[١١] انظر: *الصحاح* للجوهري، «خلق» ١٤٧١/٤.

[١٢] انظر: *الصحاح* للجوهري، «هفا»، ٢٥٣٥/٦.

[١٣] سورة العبس، ١-٢-٣.

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾[1]. وهذا دليل على أنه ليس له تحريم ما أحل الله له، وفعل ما ليس له زلة. وفي قوله تعالى: ﴿عَفَا اللّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[2] وذكر العفو صريح في أن الزلة قد سبقت منه وفي قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾،[3] فإنه يدل على وجود الذنب منه، وليس المراد من الزلة إلا هذا. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ. الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾[4] دال عليه.

قلت: أما الأول فإن العبس والتولي لم يكن منه زلة، ولكن كان[5] ذلك منه[6] عملاً بالاجتهاد على أنه هو الأفضل، وليس هو بأفضل والعمل بالاجتهاد لا يكون زلة خصوصًا في ذلك الوقت الذي كان الظاهر يقتضي التولى منه. فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم[7] كان يدعو رؤساء الكفرة إلى الإسلام، إذ دخل عليه عبد الله بن أم مكتوم[8] وهو أعمى لا يبصر مَن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم،[9] فقال:[10] يا رسول الله[11] علمني مما علمك الله، فعبس رسول الله صلى الله عليه وسلم[12] وجهه وأعرض عنه لاستمالة أولئك القوم إلى الإسلام وتفكر أن الأعمى لا يرى العبس والإعراض ولا يتأذي به، فظن أن الافضل هذا، ولكن كان الأفضل عند الله أن يقبل إلى الأعمى [٨٧ظ]/ بوجهه،

---

[1] سورة التحريم، ١/٦٦.
[2] سورة التوبة، ٤٣/٩.
[3] سورة محمد، ١٩/٤٧.
[4] سورة الإنشراح، ٢/٩٤-٣.
[5] ع – كان، صح هـ.
[6] ع ج – منه، ع، صح هـ.
[7] ط: عليه السلام.
[8] هو ابن أم مكتوم، عبد الله بن قيس بن زائدة القرشي العامري، (ت ١٥هـ/٦٣٦م). وكان ضريرا مؤذنا لرسول الله، صلى الله عليه وسلم مع بلال. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٦٠/١-٣٦٤.
[9] ط: عليه السلام.
[10] ع – فقال صح هـ،
[11] ع ج – يا رسول الله،ع، صح هـ.
[12] ط: عليه السلام.

ولا يبالي بالامتناع عن القوم، فعوتب رسول الله صلى الله عليه وسلم[١] بترك ما هو الأفضل عند الله لا بارتكاب المحظور.[٢]

وكذلك[٣] قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ﴾،[٤] "إنما عاتبه بترك ما هو الأفضل عند الله لا بارتكاب المحظور.[٥] فإنه أراد بتحريم جاريته على نفسه معاشرة النساء امتثالاً بقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾.[٦] فحرم الجارية تطييبا لقلوبهن، وكان الأفضل عند الله صيانة قلب الجارية دون قلوب النساء خصوصًا عند شراسة خُلقهن[٧] مع رسول الله صلى الله عليه وسلم،[٨] وتَظاهرهنّ على ذلك [حتى] قال الله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ﴾[٩] فعوتب بترك الأفضل لا بارتكاب المحظور. فإن تحريم الحلال يمين وإنه غير محظور."[١٠] وفعل ما ليس له إنما يكون زلة إذا لم يكن ذلك الفعل مشروعا واليمين مشروعة، فلا تكون مباشرةُ اليمين زلة.

وقوله تعالى: ﴿تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾[١١] لا يقتضي أنه[١٢] لا تبتغي مرضاة الله تعالى، فإنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يختار رضا أحد على رضا الله تعالى. ولكنه أشار أنك تبتغي مرضاة

---

[١] ط: عليه السلام.

[٢] انظرللحديث: *سنن الترميذي*، تفسير القرآن ٧٢؛ و*موطأ* مالك، ٢٨٤/٢.

[٣] ع ه: وكذا.

[٤] سورة التحريم، ١/٦٦.

[٥] ط - وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ﴾ إنما عاتبه بترك ما هو الأفضل عند الله لا بارتكاب المحظور.

[٦] سورة النساء، ١٩/٤. انظر: *المنتقى من عصمة الأنبياء* للصابوني، ص ١٤٦.

[٧] ج: أي سوء الخلق.

[٨] ط: عليه السلام.

[٩] سورة التحريم، ٤/٦٦.

[١٠] *المنتقى من عصمة الأنبياء* للصابوني، ص ١٤٦-١٤٧.

[١١] سورة التحريم، ١/٦٦.

[١٢] ع - واليمين مشروعة فلايكون مباشرةُ اليمين زلة وقوله تعالى: ﴿تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾ لايقتضي انه، صح ه.

أزواجك دون مرضاة جاريتك، فرجحت رضا[1] الأزواج على رضا[2] الجارية، ظنا أن رضا[3] الله تعالى في طلب رضا[4] الأزواج. فأخبر الله تعالى أن رضائي في طلب رضا[5] الجارية.[6] كذا ذكر في *عصمة الأنبياء*[7] الإمام الصابوني رحمه الله.

وأما قوله تعالى[8] ﴿عَفَا اللّهُ عَنكَ﴾،[9] فقيل: إن ذكر العفو لا يقتضي سابقة الذنب، فإن العرب يفتحون الكلام بقوله[10] ﴿عفا الله عنك﴾ ولا يريدون به ذنبا، كقولهم "عفا الله عنك ما صنعت في حاجتي". وقيل: معناه أدام الله لك العفو لم أَذِنْتَ لهم في العقود باعتذاراتهم[11] الكاذبة. وقال الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله: وفيه دليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم[12] أذن لهم في التخلف بالاجتهاد لا بالأمر، إذ لو كان بالأمر لم يعاتب عليه ووقع في اجتهاده أنهم معذورون فأذن لهم. ثم أنه[13] عوتب مع أنه اجتهد، وله ذلك. لأنه ترك الأفضل، فعوتب عليه وهو ترك الإذن، حتى

---

[1] ع: رضاء.

[2] ع ج: رضاء.

[3] ع ج: رضاء.

[4] ع ج: رضاء.

[5] ع ج: رضاء.

[6] انظر: *المنتقى من عصمة الأنبياء* للصابوني، ص ١٤٧-١٤٨. رجع: *صحيح البخاري*، الطلاق ٧، الأيمان والنذور ٢٤؛ وسنن *النسائي*، الطلاق ١٧.

[7] *المنتقى من عصمة الأنبياء* للصابوني، ص ١٤٦-١٤٨.

[8] ط – تعالى.

[9] سورة التوبة، ٤٣/٩.

[10] ج ط: بقولهم.

[11] ع ط: باعتذارتهم.

[12] ط: عليه السلام.

[13] ط: إنما.

يتبين له الصادق من الكاذب. وعتاب الأنبياء عليهم السلام[١] يكون على ترك الأفضل، مع فعل[٢] الفاضل فلا يكون فعل الفاضل زلة.[٣]

وأما قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾[٤] فقيل: معناه واستغفر لما يتصور عندك أنه تقصير، فإن الاستغفار يزيل عن قلبك ما تستغفره من ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم : «وإنه لَيُغَانُ على قلبي فاستغفر الله في اليوم سبعين مرة.»[٥] وقوله: ليغان على قلبي أي يطبق على قلبي إطباق الغين، وهو الغيم. وموضعه رفع بالفاعلية، كأنه قيل: لَيغشى قلبي، والمراد مايغشاه من السهو الذي لا يخلو منه[٦] البشر[٧]

وأما قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ. الَّذِي أَنقَضَ [٨٨و]/ ظَهْرَكَ﴾.[٨] قال الإمام أبو منصور رحمه الله: وصرف عامة أهل التأويل الوزر إلى الذنب، كما قال: ﴿واستغفر لذنبك﴾،[٩] ولكنه بعيد، والأصح صرفه إلى أثقال الرسالة.[١٠] وبهذه الوجوه من الأجوبة صح ما قال في الكتاب **{ولا عرفت منه هفوة}.**

---

[١] ج ط - عليهم السلام.

[٢] ط: فضل.

[٣] أنظر: *تأويلات القرآن* للماتريدي، ٦/٣٦٧-٣٦٨.

[٤] سورة المؤمن، ٥٥/٤٠؛ سورة محمد، ١٩/٤٧.

[٥] *صحيح مسلم*، الذكر والدعاء والتوبة ١٢؛ *وسنن أبي داود*، الوتر ٢٦؛ *ومسند أحمد ابن حنبل*، ٢١١/٤.

[٦] ع ج – منه.

[٧] ع ج + عنه.

[٨] سورة الإنشراح، ٩٤/٢-٣.

[٩] ع ج - كما قال واستعفر لذنبك، صح هـ. سورة المؤمن، ٥٥/٤٠؛ سورة محمد، ١٩/٤٧.

[١٠] أنظر: تأويلات القرآن للماتريدي، ٢٥٥/١٧.

[وقوله:] {بل كان في الشجاعة بمحل ما ولى دبره قط} يعني *در شجاعة*[1] *چنان بود كه هر گز*[2] *از دشمن پشت نمي*[3] *گردانيد*[4] هذه الصيغة مأخوذة من قوله:[5] ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دبره[6]﴾.[7] قال في *الكشاف* في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾،[8] "أدركت المسلمين كلمة الإعجاب بالكثرة، وزل[9] عنهم أن الله تعالى هو الناصر لا كثرة الجنود فانهزموا حتى بلغ فلهم مكة، وبقي رسول الله صلى الله عليه وسلم[10] وحده، وهو ثابت في مركزه، لا يتحلحل، ليس معه إلا عمه العباس[11] آخذ[12] بلجام دابّته وأبو سفيان بن الحارث[13] ابن عمه. وناهيك بهذه الوجوه شهادة صدق على تناهي شجاعته ورباطة جأشه[14] [صلى الله عليه وسلم]، وما هي إلا من آيات النبوة. وقال: يا رب ائتني[15] بما وعدتني. وقال [صلى الله عليه وسلم][16] للعباس[17] وكان صيّتا: صَيّح بالناس، فنادى الأنصارَ فَخذًا فخذًا، ثم نادى: يا أصحاب الشجرة، يا

---

[1] ط: شجاعت.
[2] ع ج: كيز.
[3] جميع النسخ: نى.
[4] أي كان في الشجاعة بمحل ما ولى دبره قط.
[5] ط + تعالى.
[6] ع ج – دبره.
[7] سورة الأنفال، ١٦/٨.
[8] سورة التوبة، ٢٥/٩.
[9] ع: فزل.
[10] ط: عليه السلام.
[11] هو أبو الفضل، العباس بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي، (ت ٣٢هـ/٦٥٣م). عم رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٧٨/٢-١٠٢.
[12] ع ط: آخذًا.
[13] هو أبو سفيان بن حارث بن عبد مطلب الهاشمي، (ت٢٠هـ/٦٤١م). ابن عم رسول الله. انظر: *أنساب الأشراف* للبلاذري، ٤٠٠/٢-٤٠١.
[14] ج: جائيته.
[15] ج: آتني.
[16] التصحيح من *الكشاف* للزمخشري، ٢٦٠/٢.
[17] جميع النسخ: العباس.

أصحاب البقرة، فكروا عنقا واحدا،[١] وهم يقولون: لبيك لبيك. ونزلت الملائكة عليهم[٢] البيض[٣] على خيول بُلق، فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم[٤] إلى قتال المسلمين، فقال: هذا حين حمي[٥] الوَطيس، ثم أخذ[٦] كفا من تراب فرماهم به، ثم قال: انهزموا ورب الكعبة فانهزموا."[٧] الفل، اسم المنهزم واحدا كان أو أكثر، لا يتحلحل أي لا يتحرك. أراد بقوله: يا أصحاب البقرة ما ذكر في قوله تعالى:[٨] ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾.[٩] عنقا واحدا، أي جماعة واحدة. الوطيس، التنّور يقال: حمى الوطيس إذا اشتد الحرب. النكبة البلية، يقال: أصابته نكبات الدهر، أي بلياته.

[وقوله:] {ولذلك أمكنه الركون [إلى وعد الله بقوله: ﴿والله يغصمك من الناس﴾][١٠]}

الإمكان *دست دادن*[١١] وممكن *گشتن*[١٢] والمعنى الأول هو الأليق هنا، ولم يكن بد من إدراج شيء هنا

---

[١] ع – واحدا، صح هـ.

[٢] جميع النسخ + الثياب. والتصحيح من *الكشاف* للزمخشري، ٢٦٠/٢.

[٣] ع هـ: عليهم البياض.

[٤] ط: عليه السلام.

[٥] ع ج: يحمى.

[٦] ع: اخذًا.

[٧] *الكشاف* للزمخشري، ٢٦٠/٢-٢٥٩. انظر: *صحيح مسلم*، الجهاد والسير ٢٨؛ وسنن *النسائي*، السير ٤٨.

[٨] ج – تعالى.

[٩] سورة البقرة، ٢٨٥/٢.

[١٠] سورة المائدة، ٦٧/٥.

[١١] ع ج: داشتن . أي أمكن.

[١٢] أي التمكين.

يصلح[١] هو متعلقا باللام أي كان صادقا في دعوى[٢] النبوة ولكونه صادقا في دعوى[٣] النبوة[٤] أقد[٥] الميل إلى وعد الله تعالى بقوله تعالى: ﴿وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾.[٦]

[قوله:] {ولم يعرف في أخلاقه سوء} ثم ذكر تعداد الأخلاق السيئة ونفاها، فقال:

[قوله:] {لا يداري}[٧] قال في *الصحاح*: "مداراة الناس تهمز ولا تهمز[٨] وهي المداجاة والملاينة"[٩] "يقال: داجيته، إذا داريته؛ كأنك ساترته العداوة. وقال شعر:[١٠]

كل يُداجي على البغضاء صاحبه   ولن أُعالنهم إلا بما علنوا"[١١]

فيعلم[١٢] من مجموع هذا أن المداراة إظهار الملاينة من نفسه وفي باطنه خلاف ذلك

/[٨٨ظ]

---

[١] ع: يصح.

[٢] ع ه:دعواه.

[٣] ط – دعوى.

[٤] ط: نبوته.

[٥] ع: اقدر؛ ط ج: أقدره.

[٦] سورة المائدة، ٦٧/٥.

[٧] ع: لا أدرى.

[٨] ع: فلا.

[٩] *الصحاح* للجوهري، «دري»، ٢٣٣٥/٦.

[١٠] ع ج ط – شعر، ع، صح ه؛ هو قعنب بن أم صاحب الفرازي، اشتهر بنسبه إلى أمه، وأبوه ضمرة أحد بني عبد الله بن غطفان،(ت ٩٥ ه/٧٠٨م) شاعر مقل مجيد، كان يعيش في عصر بني أمية. انظر: *الصحاح* للجوهري، «دجا»، ٢٣٣٤/٦؛ و*الأعلام* للزركلي، ٢٠٢/٥.

[١١] *الصحاح* للجوهري، «دجا»، ٢٣٣٤/٦. البيت من بحر الطويل، وهو لقعنب بن أم صاحب، وهو من بني عبد الله بن غطفان، وكان في أيام وليد بن عبد الملك (ت نحو ٩٥ه/٧١٤م). بدئت القصيدة :

بَانتْ سُليمَى فَأمسَتْ دونها عَدَنُ   وغلقت عندها من قَلبكَ الرُّهُن

انظر: *الصحاح* للجوهري، «دجا»؛ و*مختارات شعر العرب* لابن الشجري، ص ٢٣؛ *لباب الآداب* لإبن منقذ، ص ٤٠٢-٤٠٤؛ و*لسان العرب* لابن منظور، ٢٨٩/١٣.

[١٢] ط: نعلم.

وهو نوع من النفاق. فلذلك قدمه[١] على[٢] نفي[٣] سائر الأخلاق السيئة. وقيل: معناه *چاپلوسی نمی کرد*.[٤]

[قوله:] لا يماري *نمی ستهيد*[٥]

[قوله:] {وما كان فحّاشًا}[٦] *فحش گوی نمی*[٧] *بود*.[٨]

[قوله:] {ولا صخّابا} *فرياد كننده نمي بود*.[٩]

[قوله: {بقوله تعالى:] ﴿وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾}[١٠] ونقل عن الأستاذ الكبير مولانا شمس الدين الكردري[١١] رحمه الله أنه قال: وقدم[١٢] في هذا النهي نهي[١٣] البخل على المبالغة في بسط اليد بقوله: ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ﴾،[١٤] ليعلم أن مذمة البخل أشد من مذمة المبالغة في بسط اليد.

---

[١] ع: قدموا.

[٢] ع – على، صح هـ.

[٣] ع ج - نفي، ع، صح هـ.

[٤] أي ما ماكان متيصبصا.

[٥] ج: استهيد. أي: لايتنازع.

[٦] ع ج + وما كان فحاشا.

[٧] جميع النسخ: نى.

[٨] ج: بوذ. أي ما كان بذيئ.

[٩] ج: بوذ. أي ما كان زاجلا.

[١٠] سورة الإسراء، ٢٩/١٧.

[١١] تقدم ذكره ورقة ٢و.

[١٢] ج: وقد مر.

[١٣] ع ج – نهي، ع، صح هـ.

[١٤] سورة الإسراء، ٢٩/١٧.

[قوله:] {وفي الجملة كان عليه السلام في حِلمه ووقاره} *يعني سر جملة سخن آنست كه پيغامبر عليه السلام در جميع أوصاف حميدهٔ*[1] *خويش*[2] *بآن جاى*[3] *بود*[4] *كه*[5] *دشمنان*[6] *وى بوى مبايعت*[7] *مى كرد وند در آن أفعال*، فالضمير في كان اسمه.

وقوله: {في حلمه} مع ما عطف عليه في محل الحال أي كائنا في حلمه ووقاره.

وقوله: {بحيث يتبع آثاره أعداؤه} خبر كان. ثم المراد من الحلم ترك التكبر وتحمله لما كان يصيبه من جفاة[8] الأعراب. وفي *المصابيح* قال أنس رضي الله عنه "كنت أمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم[9] وعليه برد نجراني[10] غليظ الحاشية، فأدركه أعرابي،[11] فجبذه[12] بردائه جبذة[13] شديدة،[14] رجع النبي صلى الله عليه وسلم[15] في نحو[16] الأعرابي حتى نظرت إلى صفحة عاتق رسول الله صلى الله عليه وسلم[17] قد اثرت بها حاشية البرد من شدة جبذته،[18] ثم قال: يا محمد[1] مُرْ لي من

---

[1] ع ج: حميد.

[2] ج - يعني سر جملة سخن انست كه بيغام بر عليه السلام در جميع اوصاف حميد خويش، صح هـ.

[3] ج: جابر

[4] ج: بود.

[5] ع ج: كرد.

[6] ع ج: شمنان.

[7] ع ج: مبايعة.

[8] ط: خفاة.

[9] ط: عليه السلام.

[10] ع ج: عبراني.

[11] ج: الاعرابي.

[12] ع ج: فجذبه.

[13] ع ج: جذبة.

[14] ج + حتى.

[15] ط: عليه السلام.

[16] ط: نحر.

[17] ط: عليه السلام.

[18] ع ج: جذبته.

من مال الله الذي عندك، فالتفت إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم[٢] ثم ضحك[٣]، ثم أمر له بعطاء."[٤]

وعن عائشة[٥] رضى الله عنها قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم[٦] يخصف نعله، ويخيط ثوبه، ويعمل في بيته كما يعمل أحدكم في بيته."[٧]

وعن أنس رضي الله عنه[٨] يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم[٩] "أنه كان يعود المريض ويتبع الجنازة، ويجيب دعوة المملوك، ويركب الحمار. ولقد رأيته يوم خيبر على حمار خطامه ليف."[١٠]

[قوله:] {ووقاره} أي وثباته[١١] في الأمور التي تدهش عندها[١٢] العقول، وتتحير[١٣] الألباب.

[قوله:] {وزهده} أي في قلة رغبته في مال الدنيا ومن قلة رغبته في الدنيا، ما روي[١٤]

---

[١] ع ج ط – يا محمد.

[٢] ع – صلى الله عليه وسلم؛ ط: عليه السلام.

[٣] ع ج - ثم ضحك، صح هـ.

[٤] *صحيح البخاري*، الخمس ١٩؛ اللباس ١٧؛ و*صحيح مسلم*، الزكاة ٤٥.

[٥] هي أم المؤمنين، عائشة بنت أبي بكر الصديق القرشية، (ت ٥٨هـ/٦٧٨م). انظر: *أنساب الأشراف* للبلاذري، ٣٨/٢.

[٦] ط: عليه السلام.

[٧] *مسند أحمد بن حنبل*، ٢٠٣/٤٢.

[٨] ط - رضي الله عنه.

[٩] ط: عليه السلام.

[١٠] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *سنن الترميذي*، الجنائز ٣٢؛ *سنن ابن ماجه*، الزهد ١٦.

[١١] ط: ثباته.

[١٢] ط – عندها.

[١٣] ع: وتنحير.

[١٤] ع ج – روي، ع، صح هـ.

أنه عليه السلام[1] قد[2] عرض عليه أعلى ما يرغب فيه من متاع الدنيا والرياسة بأن يداهن قليلاً فما أجاب،[3] بل عادى لله الأقرباء والملوك والسادات حتى اكرمه الله تعالى بالرعب في قلوب الخلق ومن الزهد في مال الدنيا ينشاء السخاءُ. فلذلك ذكر بعده:

بقوله: {وسخائه} وقال جابر رضي الله عنه: "ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم[4] شيئًا قط فقال: لا."[5] وعن أنس رضي الله عنه "أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم[6] غنما بين جبلين فأعطاه إياه، فأتى الرجل قومه، فقال: أي قوم أَسلموا فوالله إن محمدًا ليعطي عطاء ما يخاف الفقر."[7]

[قوله:] {وأمانته} ومن أمانته [٨٩و]/ ما روي عن عائشة رضي الله عنها في قوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ﴾[8] أنها قالت: لو كتم رسول الله صلى الله عليه وسلم[9] شيئًا مما أوحي إليه لكتم هذه الآية،[10] كذا في الكشاف.[11]

[قوله:] {وشجاعته} وهي ما ذكرته من قصة حنين.

---

[1] ط + عليه السلام.
[2] ع ج – قد، ع، صح ه.
[3] ج - فما اجاب، صح ه.
[4] ط: عليه السلام.
[5] *صحيح البخاري*، الأدب ٣٩، و*صحيح مسلم*، الفضائل ١٤.
[6] ط: عليه السلام.
[7] *صحيح مسلم*، الفضائل ١٤؛ و*مسند أحمد*، ٢٥٩/٣.
[8] سورة الأحزاب، ٣٧/٣٣.
[9] ع: عليه السلام.
[10] *صحيح البخاري*، التوحيد ٢٢؛ و*صحيح المسلم*، الإيمان ٧٧.
[11] انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٥٤١/٣.

[قوله:] {وعفافه} أي وكفه نفسه عن الحرام، وعن شبهة[1] الحرام. وفي *التيسير* في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لاَ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾،[2] "قالت عائشة رضي الله عنها: أن المهاجرات كن إذا قدمن قعدن عند النبي صلى الله عليه وسلم، فيقول لهن: أبايعكن على أن لا تشركن بالله شيئًا، ويتلو عليهن هذه[3] الآية إلى آخرها. فإذا أقررن بذلك[4] قال: قد بايعتكن فارتفعن، لا والذي بعث محمدًا بالحق ما مست يده امرأة قط إلا امرأة أحلها الله له أو من قرابته."[5] "وعن عمرو بن شعيب[6] عن أبيه[7] عن جده،[8] أنه دعا بقدح من ماء، فغمس يده فيه، ثم أمر[9] فيغمس[10] فيه ايديهن."[11]

[قوله:] {وصادق خبره} أي أن خبره لم يكن عن تكلف.

[قوله:] {الذكاء} بالمد حدة الفؤاد، من حد علم.

---

[1] ع: شبهته.

[2] سورة الممتحنة، ١٢/٦٠. انظر لتفسير سورة الممتحنة الآية ١٢من *الكشاف* للزمخشري، ٥٢١/٤.

[3] ط – هذه.

[4] ع ه: لذلك.

[5] انظر: *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٤٧٩ظ. انظر للحديث: *صحيح البخاري*، الشروط ١، التفسير ٥٨؛ و*صحيح المسلم*، الامارة ٢١.

[6] هو أبو إبراهيم، عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، القرشي السهمي، (ت ١١٨هـ/٧٣٦م). محدث وفقيه من التابعين. انظر: *أنساب الأشراف* للبلاذري، ٢٨١/١٠.

[7] هوأبو محمد، عبد الله بن عمرو بن العاص القرشي، (ت ٦٥هـ/٦٨٤م). انظر: *أنساب الأشراف* للبلاذري، ٢٨١/١٠.

[8] هو أبو عبد الله، عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي، (ت ٤٣هـ/٦٦٤م). انظر: *أنساب الأشراف* للبلاذري، ٢٧٧/١٠-٢٧٩.

[9] ع ج – أمر، ع، صح ه.

[10] ج: يغمس.

[11] انظر: *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٤٧٩ظ؛ و*الكشاف* للزمخشري، ٥٢١/٤. انظر: *تخريج أحاديث الكشاف* للزيلعي، للزيلعي، ٤٦٣/٣.

[قوله:] {وذكاء فهمه} أي كياسته وشهامته. فلذلك اختاره الله تعالى[1] للرسالة. قال الله[2] تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾،[3] وقال: ﴿الله أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.[4]

[قوله:] {وقلة تلونه} أي قلة تغيره عما كان عليه من وقاره حتى كان[5] لا ينتقم [من] أحد[6] مما نيل منه شيء، إلا أن ينتهك[7] شيء[8] من محارم الله، فينتقم اللهُ. يقال: بَرُعَ بالضم براعة أي فاق أصحابه في العلم وغيره، ودلالة فوقه عليه السلام على غيره في حفظ العلم ظاهرة. ألا يرى أنه عليه السلام كيف حفظ ما أوحي إليه من غير تقييد بالكتابة.[9]

وقوله: {بجوامع الكلم إذا قال}[10] كما في قوله عليه السلام: «الخراج بالضمان.»[11] وقوله عليه السلام: «جُرْحُ العَجماء جُبَار»[12] وغير ذلك.

---

[1] ع ج – تعالى، ع، صح هـ.
[2] ط – الله.
[3] سورة الحج، ٧٥/٢٢.
[4] سورة الأنعام، ١٢٤/٦
[5] ع ج – كان.
[6] ج – أحدا، صخ هـ.
[7] ج: تنتهك.
[8] ع: بشيء.
[9] ع هـ: بالكتاب.
[10] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٠/١.
[11] *سنن أبي داود*، الإجارة ٣٧، و*سنن الترميذي*، البيوع ١٥، ٥٣؛ و*سنن النسائي*، البيوع ١٤.
[12] ع: جبان. انظر: *صحيح البخاري*، الزكاة ٦٥؛ و*صحيح مسلم*، الحدود ١١؛ و*سنن النسائي*، الزكاة ٢٨.

[قوله:] {ومراعاته[١] لشرائط[٢] الصمت إذا صمت}[٣] ومن شرائط[٤] الصمت أن لا يكون الصمت في[٥] موضع الحاجة إلى البيان، لما جاء في الحديث: "الساكت عن الحق شيطان أخرس."[٦] وعن جابر بن سمرة رضي الله عنه، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم[٧] طويل الصمت.»[٨]

وقوله: {[وطهارة أخلاقه كلها] صبيا وناشئًا وكَهلاً}[٩] أي حال كونه صبيا وناشئًا وكهلاً.[١٠] يقال: نشأت في بني فلان نشئًا إذا نشأتَ فيهم، والكهل من الرجال الذي جاوز الثلاثين ووخطه الشَيْبُ، أي خالطه، وبالفارسية: *مرد*[١١] *دومويه*.[١٢] التكلف *از خو يشتن چيزى نمودن كه آن نباشد*[١٣] التخلق *خوى كسى گرفتن*.[١٤]

---

[١] ط: وبمراعات.

[٢] ط: شرائط.

[٣] انظر: *تبصرة الأدلة*، ٤٩٠/١.

[٤] ع ه: شرائطه.

[٥] ع ج + غير.

[٦] هذا الحديث لم تثبت عن النبي. ولكن نسبه النووي الى أبي علي الدقاق في شرح مسلم نقلا عن أبي القاسم القشيري قال: "وسمعت أبا علي الدقاق يقول: "من سكت عن الحق فهو شيطان أخرس." انظر: *شرح صحيح مسلم* للنووي، ٢٠/٢.

[٧] ط: عليه السلام.

[٨] *مسند أحمد بن حنبل*، ٤٠٥/٣٤.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٠/١.

[١٠] ع ج - اي حال كونه صبيا وناشئا وكهلا، صح ه.

[١١] ع ج: مردي.

[١٢] ع ج: دومونه. الكهل: من بلغت سنه بين الثلاثين والخمسين ، أو هو من جاوز الشباب ولمّا يصل سن الشيخوخة ، أو هو الذي خطه الشيب ، وهو ما بين الرابعة والثلاثين إلى الستين.

[١٣] أي الذي يظهر نفسَه على غير حقيقتها.

[١٤] *كتاب المصادر* لزوزني، ص٨٠٩. أي تطبع بما ليس من خلقه وتكلف.

وقوله: {فكان[1] ذلك دليلاً على[2] أن شيئًا منها لم يكن عن تكلف}[3] "إذ المتكلف[4] لما ليس في طباعه لا يستمر على ما يتكلفه، بل لا بد أن يرجع في كثير من الأحايين[5] إلى ما جُبل عليه من الخُلق."[6]

وقوله: {إذ التخلق يأتي دونه الخلق}[7] يعني *خوی کسی گرفتن بتکلف زمانی خوی خویش*[8] *أندم*[9] *وير ايش از عمل كردن وی بخوی گشتن*.[10] وقال بعض الشعراء:

من يتخلق بغير خلق   يرجع بِصُغر إلى[11] الطبيعة[12]

الصُغْرُ بالضم الذل. وما أحسن ما قال المتنبي:[13]

---

[1] ج: وكان.

[2] ع ج ط – على، والتصحيح من *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي، ص ٢٤٦؛ و*التمهيد في أصول الدين* للنسفي، ص ٤٩.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٠/١.

[4] ج: التكلف.

[5] ع ج: الأحانين.

[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٠/١.

[7] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٠/١.

[8] ع: خيشتن.

[9] ج: ايذم؛ ط: اندمر.

[10] ط: بخوی آن کسی.   أي التطبع بما ليس من خلقه وتكلف ذلك.

[11] ع ج – الى، ع، صح هـ.

[12] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٠/١.

[13] هو أبو الطيب المتنبي، أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المتنبي، (ت ٣٥٤هـ/٩٦٥م). الشاعر الحكيم، وأحد مفاخر الأدب العربي.   انظر: *تاريخ بغداد* للخطيب البغدادي، ١٠٢/٤-١٠٥؛ و*وفيات الأعيان* لابن خلكان، ١٢٠/١-١٢٤؛ و*سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٩٩/١٦-٢٠٠.   انظر: ورقة ٦و.

"وأسرع مفعول صنعتَ[1] تَغَيّرًا   تَكَلفُ شيء في طِبَاعِكَ ضِدُّهُ"[2]

[وقوله: {ليستقل بالقيام بما فوض إليه، وتحمل أعباء ما حمل عليه من أمور الرسالة إلى أصناف الخليقة}] الاستقلال *بخودى خود*[3] *بكاري ايستادن*.[4] [٨٩ظ]/ العِب بالكسر، الحِمل، والجمع **{الأعباء}**.

[وقوله: {يجمع هذا كله فيمن يعلم أنه يتقول عليه، ويدعي أنه أرسل إلى عباده إفكا منه وتخرضا}] التقول *سخن بركسى فرا بافتن*.[5] الإفك بكسر الهمزة، الكِذب،[6] من حد ضرب. وكذلك **{التخرص}** الكذب[7] أيضا.

وقوله: {ولو[8] كان هذا جائزا لكان إظهار المعجزة الناقضة للعادة على يدي المتنبي أجوز}

فإن قلت: ما وجه كون[9] إظهار المعجزة على يد المتنبي أجوز، مع أن نبينا عليه السلام لو كان كاذبا في دعواه كان[10] هو متنبيا أيضا. فحينئذ يكون ظهور المعجزة على يد المتنبي أجوز من ظهورها

---

[1] في جميع المصادر: فعلتَ. انظر: *الأمثال السائرة* لصاحب بن عباد، ص ٥٩؛ و*أبو الطيب المتنبي وما له وما عليه* لأبي منصور الثعالبي، ص ١٣٠؛ و*الإبانة عن سرقات المتنبي* لأبي سعد، ص ١١٣؛ و*المآخذ* لأبي العباس المُهَلّبي، ٢٨٦/٥.

[2] البيت من بحر الطويل، لأبي الطيب المتنبي. وعدد أبياتها ٤٨. انظر: *الأمثال السائرة* لصاحب بن عباد، ص ٥٩؛ و*أبو الطيب المتنبي وما له وما عليه* لأبي منصور الثعالبي، ص ١٣٠؛ و*الإبانة عن سرقات المتنبي* لأبي سعد، ص ١١٣؛ و*المآخذ* لأبي العباس المُهَلّبي، ٢٨٦/٥؛ و*ديوان المتنبي*، ص ٤٥٣-٤٥٧؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٠/١.

[3] ج – خود، صح ه.

[4] أي انفردَ بتدبير أمره.

[5] جميع النسخ: *بر يافتن*. والتصحيح من *كتاب المصادر لزوزني*، ص ٨٢٥. أي قال عنه كلاما فيه افتراء وكذب.

[6] *الصحاح* للجوهري، «أفك» ١٤٧٢/٤.

[7] انظر: *الصحاح* للجوهري، «خرص» ١٠٣٥/٣.

[8] ج – و.

[9] ج: كونه.

[10] ج: لكان.

على يدي[١] متنب آخر. ولا صحة لهذا القول. لأن المتنبي مبطل في دعواه بأي وجه كان. ثم ما وجه أجوزيته مع شمول البطلان لكل المتنبئين، فلا صحة لهذا القول من أي وجه كان.

قلت: إن لم يكن لذلك القول على طريق الإطلاق صحة فللذي[٢] نحن بصدده صحة بيان ذلك[٣] هو أن هذا القول موقوف صحته على مقدمتين مسلمتين: إحداهما هي أن تصديق الكاذب قبيح كتكذيب الصادق. والثانية[٤] أن المعجزة هي التي[٥] لا يقدر على الإتيان بها الا الله.[٦] وإذا ثبتت هاتان المقدمتان قلنا: إن المتنبي هو الذي يدعي النبوة، وليس له معجزة يثبت بها دعواه، ولو أظهر شيئًا مما يخالف العادة، فهو سحر وشعبذة لا معجزة، ولا يظهر الله[٧] المعجزة[٨] في يده، لأن في إظهارها في يده[٩] فسادين؛ أحدهما[١٠] تصديق الكاذب، وهو[١١] قبيح من غير واسطة فعل العبد، ومثل هذا القبيح لا يفعله[١٢] الله تعالى البتة،[١٣] لأنه تعالى[١٤] موصوف بالحكمة، وليس من الحكمة تصديق الكاذب، وبهذا يقع الاحتراز عن خلق الكفر والمعاصي.

والثاني إلباس الحق بالباطل، فحينئذ لا يتمكن أحد من الوصول إلى تصديق النبي المحق في دعواه النبوة. وإذا كان كذلك فقد ذكرنا أن الله تعالى أظهر المعجزات المتكاثرة في يد نبينا عليه

---

١ ع - على يد، صح هـ.
٢ ج: فاللذي.
٣ ع – ذلك، صح هـ.
٤ ع ج + هي.
٥ ع + ما.
٦ ط + تعالى.
٧ ط + تغالى.
٨ ع: المعجزات.
٩ ج: يدها.
١٠ ع: إحديهما.
١١ ع ج: وهي.
١٢ جميع النسخ: لا يفعل.
١٣ ج هـ: لأنها بواسطة فعل العبد
١٤ ط – تعالى.

السلام من انشقاق القمر[١] واجتذاب الشجر وتسليم الحجر[٢] عليه ونبع الماء من بين أصابعه إلى آخر ما ذكر وما[٣] لم يذكر. فكان إظهار كل واحدة من هذه المعجزات تصديقا له في دعواه. ثم هو لو كان كاذبا في دعواه يكثر صور تصديق الكاذب على حسب[٤] عدد كثرة ظهور صور[٥] المعجزات، فلا شك[٦] أن تصديق الكاذب مرارا [٩٠و]/ غير محصورة[٧] أَقبح من تصديق الكاذب مرة. ثم لما كان إظهار المعجزة في يد نبينا عليه السلام جائزا مع الأقبحية لما ذكرنا كان إظهارها في يد المتنبي أجوز لعدم لزوم الأقبحية، بل فيه لزوم القبح لا غير. فاغتُنِم هذا، فإنه من المضايق يحاد فيه ذووا السلائق،[٨] أصم الله سمع من يسمع مني ما يتعايى المرء فيه[٩] من يثبته[١٠] مقلد[١١] الكلام وكشف ما بقوا فيه مترددين حادين[١٢] في طلب المرام، فلم يتألق لهم إلا عقم فكرهم، وإن طالت الأزمان والأعوام ثم يتمطى بتحرصه بأنه كان من معلومه الموصوف بالقسام.[١٣]

وقوله: {ذكرها[١٤] نقلة الحديث، وخلدوها[١٥] في كتبهم} وذلك مثل الإمام[١٦] القفال

---

[١] *صحيح البخاري*، المناقب ٢٤، فضائل الصحابة ٦٥؛ و*صحيح مسلم*، صفات المنافقين وأحكامهم ٨.
[٢] ع: للحجر.
[٣] ع: فما.
[٤] ع ج – حسب.
[٥] ج – صور، صح هـ.
[٦] ع ج: ولا شك.
[٧] ع: محطورة.
[٨] جمع السليقة؛ أي الطبيعة.
[٩] ط + فيه.
[١٠] ط: يثبثه.
[١١] ط: حقلد.
[١٢] ع: حادي.
[١٣] ع ج: بالقام.
[١٤] ع ط: ذكروها.
[١٥] ج: خلدوا.
[١٦] ج ط - الإمام.

الشاشي[١] والإمام المستغفري[٢] والإمام النسفي وغيرهم رحمهم الله، فذكروها بأسانيدهم. ثم تلك الأخبار، وإن كان كل واحد منها ثبت بطريق الآحاد، وهو لا يوجب[٣] العلم بانفراده، إلا أن ترادفها من قوم لا يتصور تواطؤهم[٤] على الكذب حيث نقلوا أخبارا مضمون كل منها واحد، وهو ظهور ما يخالف العادة من الأشياء التي لا يقدر على إظهارها إلا بإذن الله تعالى عند دعوى النبوة كان موجبا للعلم، كما في نقل جود حاتم[٥] وشجاعة علي رضي الله عنه وجميع ما يبلغنا من الأخبار المتواترة طريقها كذلك، كما في أخبار أعداد الصلوات المفروضة وأعداد ركعاتها ومقادير الزكوات وغيرها. فإن تلك الأخبار بالنظر إلى انفراد كل ناقل بنفسه خبر واحد، وهو لا يوجب العلم، ولكن اجتماع أفراد النقلة على نقل الأخبار التي مضمونها واحد يوجب علم اليقين، فهنا كذلك.[٦]

١.٥.٢. [المعجزات العقلية]

وقوله: {منها ما هو راجع إلى حاله} "فهي منقسمة إلى أقسام أربعة:

أحدها: فإنه كان من قوم[٧] لا يعرفون الكتب ودراستها، وكانت بلدتهم في البراري لا يشهدها إلا الأعاريب الأميون الذين كان الغالب عليهم الجهل. ثم هو لم يغب عنهم الا مدة يسيرة في سفره إلى

---

[١] هو أبو بكر، محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي الشافعي، القفال الكبير (ت ٣٦٥هـ/٩٧٦م). إمام وقته، بما وراء النهر. وعنه انتشر فقه الشافعي بما وارء النهر. من مصنفاته: محاسن الشريعة. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٦/٢٨٢-٢٨٥؛ *وطبقات الشافعية* لابن شهبة، ١/١٤٩؛ .Brockelmann, *GAL*, III, 1200; Sezgin, *GAS*, I, 498

[٢] هو أبو العباص، جعفر بن محمد بن المعتز المستغفري النسفي، (ت ٤٣٢هـ/١٠٤١م). من مصنفاته: *معرفة الصحابة*، *ودلائل النبوة*، *والشمائل*. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٧/٥٦٤-٥٦٥؛ *والطبقات السنية* للغزي، ٢/٢٨١.

[٣] ع: يوجد.

[٤] ع: تواطيئهم.

[٥] هو أبو سفانة، حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي القحطاني، (ت ق هـ ٤٦؟/ ٥٧٨م ؟). شاعر عربي جاهلي، اشتهر بكرمه. انظر: *ديوان حاتم الطائي*، ص ٥-١١.

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٤٩١-٤٩٢.

[٧] ع ج – كانوا، ع، صح هـ؛ ط: +.

الشام مع العِير لم يغب عنهم ولم يقدم عليهم [في] مكة أحد من أحبار[1] أهل الكتاب،[...] ومع ذلك علم أنباء الغيب التي لم يكن يعلمها هو، ولا أحد من قومه، وبلغ في ذلك الثقة والطمأنينة إليه إلى أن قال عند مجادلتهم إياه ﴿تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَعْنَةُ اللّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾."[2]

"والثاني: أنه[3] لم يكن قبل إظهار الدعوة متكلفا لما أظهره ولا خائضا في نظم الكلام وتأليفه."[4] ثم أتى بالعلم فجأة بلا تقدمة،[5] وبكلام يعجز عنه الخلق بغتة من غير تدريج.[6]

"والثالث: أنه انتصب في حال ضعفه وفقره وقلة أعوانه حربا على جميع[7] أهل الارض ومتعرضًا[8] للملوك والجبارين [...] وسفه أحلامهم واحلام آبائهم الذين كانوا يعتادون **[٩٠ظ]/**

التفاخر بمأثرهم ومناقبهم. وكان أشد الناس عليه عشيرته الأقربين[9] [...] من غير أن كان ذلك راجعا إلى معونة بشرية، [...] بل كان نشأ يتيما لا تبع له. [...] وهذا[10] من أدل[11] الدلائل على أن أمره كان مبنيا على المعونة الإلهية والتأييد السماوي."[12]

---

[1] جميع النسخ: أخبار.
[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٣/١. سورة آل عمران، ٦١/٣.
[3] ج – انه.
[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٤/١.
[5] ع ج: بلا تقدمه.
[6] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٤/١.
[7] جميع النسخ: بجميع.
[8] ع: معترضا.
[9] جميع النسخ: الأقربون.
[10] ج – وهذا، صح هـ.
[11] ع – ادل، صح هـ.
[12] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٤/١.

"والرابع: أنه تحمل في إظهار دعوته المشاق التي لا خفاء بمكانها، والمتاعب التي ليس في الجبلة البشرية احتمالها، فدام في ذلك كله على وتيرة واحدة لا يسأم عن شأنه ولا يمل عن دعوته. [...] ثم لما استقامت له الأمور وخضع لدعوته الجمهور [...] استمر على وتيرته وداوم على التمسك بطريقته، من ترك الاستمتاع بصنوف الملاذ الشهوية،[...] ومن الصبر على ما كان عليه من التباؤس[1] والاستكانة والتجرع لمضض الفقر والفاقة."[2]

[قوله:] {ومنها ما هو راجع إلى نسبه} "فإنه عليه السلام[3] كان[4] دعوة إبراهيم عليه السلام على ما أخبر الله تعالى خبرا عن إبراهيم صلوات الله عليه[5] أنه قال: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ﴾[6] والهاء عائدة إلى ذريته وذرية[7] إسماعيل عليه السلام، فإن في صدر الآية قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾،[8] [...] ولا نبي من ولد إسماعيل إلا نبينا محمد[9] سيد البشر."[10] فإنه عليه السلام محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. قال ابن عباس رضي الله عنهما:[11] كان رسول الله صلى الله عليه وسلم[12] إذا انتهى إلى معدِّ بن عدنان أمسك، ثم قال: ....

---

[1] ط: التبائس.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٤/١-٤٩٥.

[3] ع – عليه السلام، صح هـ.

[4] ج + بنسب.

[5] ط: عليه السلام.

[6] سورة البقرة، ١٢٩/٢.

[7] ج: ذريته.

[8] سورة البقرة، ١٢٧/٢.

[9] ط: عليه السلام.

[10] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٥/١.

[11] ط: عنه.

[12] ط: عليه السلام.

"كذب[1] النسابون."[2] قال الله تعالى: ﴿وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا﴾،[3] واختلف النسابون فيما وراء ذلك. قال محمد بن اسحق "هو عدنان بن أُدَدَ بن يَحثوم بن مُقَوِّم بن ناحورَ بن تارح بن يَعْرُبَ بن يَشجبَ[4] بن نابت[5] بن إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام."[6] كذا في مجمع *العلوم*[7] للإمام نجم الدين عمر النسفي رضى الله عنه.[8] وذكر آخرون بعد عدنان غير هذا في بعضه فاعرضت عن ذكره. "ومن قِبَل أمهات آبائه كان متصلا بمضاض بن عمرو الجرهمي جد ذكورة ولد إسماعيل [...] وبني زهرة بأمه آمنة وله أنساب شريفة من قبل الأجداد والجدات،"[9] فالزرق والافتعال إنما ينشأ ممن له خساسة في الأصل وضعه في النسب.

[قوله:] {ومنها ما هو راجع إلى دعواته} "فمن ذلك دعاؤه على[10] مُضَر حين آذوه وكذبوه فقال: «اللهم اشدد وطأتَك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف»،[11] فامسك عنهم القطر حتى جف النبات والشجر وهلكت الماشية، وكان انكشاف الجذب عنهم[12] أيضا[13] بدعائه فأتاهم[14] الغيث وكثر حتى هدم بيوتهم، فكلموه؛ فقال: «اللهم حوالينا لا علينا».[15] **[٩١و]/** ومن ذلك دعاؤه

---

[1] ع – كذب، صح هـ.

[2] انظر: *البدأ والتاريخ* للمقدسي، ٢١٧/١؛

[3] سورة الفرقان، ٣٨/٢٥.

[4] ط ج: يشحب.

[5] ط: ثابت.

[6] ع: محمد بن ثابت بن اسماعيل بن ادد بن يحثوم بن مقوم بن ناحور بن تارح بن تعرب بن شيجب بن نابت بن اسماعيل بن ابراهيم عليا السلام. انظر: *السيرة النبوية* لابن هشام، ٢/١؛ و*البدأ والتاريخ* للمقدسي، ٢١٧/١.

[7] هو *مطلع النجوم ومجمع العلوم* لنجم الدين عمر النسفي. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، ١٦٠٢/٢؛ و*الكافي* للسغناقي، ١٠٩/١؛ ومعجم *المؤلفين* لعمر رضا كحالة، ٣٠٦/٧.

[8] ج - رضي الله عنه، صح هـ؛ ط: رحمه الله.

[9] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٦/١.

[10] ع: فمن كان دعواه على.

[11] *صحيح البخاري*، صفة الصلاة ٤٤، الاستسقاء ٢، الجهاد والسير ٩٧، الانبياء ٢١، الأدب ١١٠، الدعوات ٥٨؛ و*صحيح مسلم*، المساجد ٥٥.

[12] ع: عليهم.

[13] ط + أيضا.

[14] ج: فاتهم.

[15] *مصنف ابن أبي شيبة*، ٧٣/٦.

على كِسرَى حين مزق كتابه[١] فقال: «اللهم مزق ملكه كل ممزق».[٢][...] ومن ذلك دعاؤه على[٣] عتبة بن أبي لهب، لعنه الله: «اللهم سلط عليه كلبا من كلابك».[٤] ومن ذلك دعاؤه لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما[٥] بالفقه والحكمة فحصل ما دعاه."[٦]

[وقوله: {ومنها ما هو راجع إلى أخباره؛ وهذا ينقسم إلى قسمين:}]

وقوله:[٧] {وأَحدهما ما ورد من البشارات به في الكتب المتقدمة [والأمم الماضية]} وهو ماذكر في التوراة[٨] "جاء الله من سيناء"، أي جاء دين الله، أي التوراة[٩] في حق موسى. "وأشرق [لهم][١٠] من ساعير"[١١] أي الإنجيل، ظهر في حق عيسى، واستعلن من جبال فاران،[١٢] أي ظهر القرآن في حق محمد صلى الله عليه وسلم.[١٣] وكان فيه أخبار عن إنزال الله التوراة[١٤] على موسى عليه السلام بطور سيناء؛ وإنزاله الإنجيل على عيسى عليه السلام بساعير، فإنه كان يسكن في ساعير، وهي قرية تدعى ناصرة، وباسمها سمى من اتبعه نصارى؛ وإنزاله القرآن على محمد صلى الله عليه

---

[١] ع: كتبه.

[٢] *السنن الصغير* للبيهقي، ٤١٦/٣.

[٣] ط - كسرى حين مزق كتابه فقال اللهم مزق ملكه كل ممزق ومن ذلك دعاؤه على، صح هـ.

[٤] انظر: *السنن الكبرى* للبيهقي، ٣٤٦/٥؛ *وشرح السنة* للبغوي، ٢٦٨/٧.

[٥] ط: عنه.

[٦] ج: دعا؛ ط: دعى. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٩٦/١-٤٩٧.

[٧] ع ط – وقوله، صح هـ.

[٨] ج ط: التورية. أشار المصنف الى القول في التوراة: "جاء الله من سيناء، وأشرق لهم من سعير وتلألأ من جبل فاران. وأتي من ربوات القدس، وعن يمينه نار شريعة لهم" (التثنية ٢٣ : ٢) انظر: *تأويلات القرآن* للماتريدي، ٥٩/٦.

[٩] ع ج ط: التورية.

[١٠] ج: أشرف.

[١١] ساعير: في التوراة اسم لجبال فلسطين ...قرية من الناصرة بين طبرية وعكا. انظر: *معجم البلدان* لياقوت، ١٧١/٣.

[١٢] فاران: كلمة عبرانية معربة وهي من أسماء مكة ذكرها في التوراة. انظر: *معجم البلدان* لياقوت، ٢٢٥/٤.

[١٣] ط: عليه السلام. "جاء الله من سيناء وأشرق من ساعير واستعلن من فاران،" انظر: الكتاب المقدس، التثنية ٢/٣٣؛ *تأويلات القرآن* للماتريدي، ١٤٥/٩؛ *ومعجم البلدان* لياقوت، ٢٢٥/٤.

[١٤] ع ج ط: التورية.

وسلم بجبال فاران، وهي جبال مكة، اذ[١] فاران مكة، يقر بذلك أهل الكتاب. فإن في التوراة[٢] أن إبراهيم عليه السلام[٣] أسكن هاجر وإسماعيل فاران.

[وقوله: {والثاني إخباره عن الكتاب؛ وهذا القسم الأخير ينقسم إلى قسمين}]

قوله:[٤] {أحدهما: إخباره[٥] عن أمور ماضية} نحو إخباره من أخبار أنبياء بني إسرائيل عليهم السلام وغيرهم مما لم يكن علم بشيء من ذلك، عند أهل بلدته، وهو لم يختلف إلى أحد ممن له بذلك علم، وأخبر على نحو ما علمه أحبار[٦] اليهود وعلماء النصارى من غير زيادة ولا نقصان، وعلم ذلك[٧] من مثله الذي هو أميّ لم يقرأ الكتب، ولم يتعلم من غيره الذي له علم بالكتاب من باب علم الغيب لا يعلم إلا بالله. فحيث علم هو مع مابينا من حاله دل أنه علم بإخبار الله تعالى إياه.

[قوله:] {والثاني:إخباره عن أمور توجد في المستقبل} وهو على نوعين:

أحدهما ما وجد في الكتاب والآخر ما وجد في الخبر، فأما ما كان ذلك[٨] في الكتاب. فكقوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾،[٩] والسورة مكية يعني بذلك المشركين يوم بدر، فكان كما أخبر. فلا شك أنه إخبار عما يكون[١٠] في المستقبل بدلالة حرف السين الموضوعة لتمحض

[١] ع: اذا.
[٢] ع ج ط: التورية.
[٣] ط - عليه السلام.
[٤] ع ط – قوله، ع، صح هـ.
[٥] ط: اخبار.
[٦] ع ج: أخبار.
[٧] ج - علم واخبر على نحو ما علمه اخبار اليهود وعلماء النصارى من غير زيادة ولا نقصان وعلم ذلك، صح هـ.
[٨] ع – ذلك، صح هـ.
[٩] سورة القمر، ٤٥/٥٤.
[١٠] ع ج – عما يكون، ع، صح هـ.

الاستقبال؛ وكقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتِيْنِ﴾[١] أنهالكم وقد كانت لهم وهي العسكر لا العِير، وكقوله:[٢] ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾،[٣] وقد أظهر.

وأما ما وجد في الخبر من غير الكتاب، فمن ذلك أنه نعى النجاشي،[٤] وأخبر أصحابه بموته، وصلى عليه، وتتابعت الأخبار أنه مات في ذلك اليوم. ومن ذلك قوله لعمار رضي الله عنه: "تقتلك الفئة الباغية."[٥] فقتل يوم صفين مع علي رضي الله عنهما[٦] وفي هذا كثرة.

[قوله:] {ومنها ما ظهر بعد وفاته} وهو كرامات الأولياء. وذلك كإخراج شهداء بدر رطابا بعد خمسين سنة، وهو أمر مشهور بالمدينة. ومن ذلك أن أبا أيوب الأنصاري رضي الله عنه حين مات بقسطنطنية، فقبر عند سور المدينة وبني عليه، فكانوا إذا امحلوا **[٩١ظ]/** كشفوا عن قبره فمُطِروا. وكل كرامة ظهرت لولي ففيها معجزة النبي صلى الله عليه وسلم،[٧] على ما نبين إن شاء الله تعالى.

[قوله:] {ومنها ما هو راجع إلى مكانه} فقد كانت بلدته مَأثرة إبراهيم عليه[٨] السلام، ومنشأ إسماعيل عليه السلام، ومنسك الأمم، ومفخر العرب، وسُرة جزيرتها،[٩] وقبلة جماعاتها ومأمن

---

[١] سورة الأنفال، ٧/٨.

[٢] ط + تعالى

[٣] سورة التوبة، ٣٣/٩؛ وسورة الفتح، ٢٨/٤٨؛ وسورة الصف، ٩/٦١.

[٤] هو النجاشي أصحمة بن أبجر، (ت ٩هـ/ ٦٣٠م). ملك الحبشة. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤٢٨/١-٤٤٢.

[٥] *صحيح مسلم*، الفتن وأشراط الساعة ١٨؛ و*سنن الترميذي*، المناقب ٣٥؛ و*سنن النسائي*، المناقب ٣٧، الخصائص ٥٧.

[٦] ط: عنه.

[٧] ط: عليه السلام.

[٨] ع ج: عليهما.

[٩]. ع ج: خيرتها.

خائفها، وملاذها ربها، وحرم الله في أرضه، وأم قرى عباده، وأول بيت وضع للناس. ولو[1] لم يكن بمكة آية إلا أمر الفيل وإتيان[2] الطير من البحر بحجارة من سجيل تحملها بأرجلها ومناقيرها حتى تهلك أمة من الأمم لكانت آية كافية في تعظيم شأنها وجلالة قدرها. ثم أن بلدة هذا شأنها أولى البُلدان والبقاع بخروج من يدعو[3] الخلق إلى الحق وهذا واضح لمن ترك العناد وسلك سبيل[4] الرشاد.

[قوله:] {ومنها ما هو راجع إلى زمانه} فإنه عليه السلام بعث إلى الخلق في زمان كانت مدة الفترة بين الرسل فيه متطاولة، والشرائع بأسرها، والأحكام[5] بأجمعها مندرسة، وأعلام الجور منصوبة، والطبيعة السبعية على الخلق مستولية كانوا يرون الأحق بالإمارة من كان أنقذ[6] في الإغارة مع إجراء الله تعالى العادة بتطرية الدين عند ظهور أدنى دروس في معالمه وتقوية أركانه عند ثبوت أيسر وهي أو وهن في دعائمه.

[قوله:] {ومنها ما هو راجع إلى كتابه} فإنه[7] من أعجب الآيات وأظهر الأعلام والدلالات، إذ هو آية حسية وعقلية باقية على الدهر مبثوثة في الآفاق، وغيره من الآيات تختص بمكان ويوجد في زمان، والقرآن باق إلى يوم القيامة منتشر في أطراف الأرض. ثم فيه وجوه من الدلالة:[8]

أحدها: نظمه العجيب الذي[9] باين ما سواه من الكلام من منثور ومنظوم. ثم هو صلى الله عليه وسلم تحدي جميع البشر وغيرهم بالقصور عنه. وبدأ في مدح ما أتى به وأعاد وبالغ في

---

[1] ع - لو.
[2] ع + في إتيان.
[3] ع ج: يدعوا.
[4] ع – سبيل.
[5] ط: والحكم.
[6] ط: انفذ.
[7] ج: فهو.
[8] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٠٩/١.
[9] ط: الذين.

تقريظه[١] وزاد،[٢] وإن تناسبوه[٣] لم يتركهم ولم يعرض[٤] عنهم، حتى هجهم ليكون ذلك أبلغ في تبكيتهم، وادعى إلى الاهتزاز لمغالبته والانتداب لمباراته. وكان هذا دأبه معهم منذ مبعثه إلى محترمه[٥] وذلك ثلاث وعشرون سنة، فلم ينتدب أحد إلى مباراته ولم يتصد لمعارضته[٦] في مقدار سورة أو آية من كتابه. وفيهم الفصحاء والبلغاء والفحول من الشعراء والمفوهون من الخطباء، إذ[٧] كان الزمان زمان فصاحة وبلاغة، لم يكن عصر من الأعصار من لدن آدم عليه السلام إلى زماننا هذا. اجتمع فيه من فحول الشعراء الموسومين بأقصى غايات الفصاحة وأبعد نهايات البلاغة، كما لم يكن في زمان من مهرة السحرة مثل ما كان في زمان[٨] موسى صلوات عليه،[٩] ولا من حذاق الأطباء مثل ما اتفق في زمن عيسى عليه السلام. كل ذلك [٩٢و]/ ليكون أظهر بعجز الخليقة[١٠] عن معارضه[١١] ما جعله الله[١٢] آية لرسله.[١٣] ثم إن خيرة[١٤] لزوم الحجة وثبوت العجز دفعتهم إلى التكلم بما يتناقض في نفسه، فإنهم نسبوه مرة إلى الجنون، وهو أغبى خليقة الله، ومرة إلى السحر، وهو أحذق الناس وأدهاهم[١٥] وأكيسهم وأذكاهم.[١٦]

---

[١] ج: تفريطه.
[٢] ع: فزاد.
[٣] ط: تناسوه.
[٤] ط: نعرض.
[٥] ع: محرمه.
[٦] ط: بمعرضته.
[٧] ج: اذا.
[٨] ط: زمن.
[٩] ط: عليه السلام.
[١٠] ج – الخليقة، صح هـ.
[١١] ع: معارضة.
[١٢] ط + تعالى.
[١٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥١٠/١.
[١٤] ج: خيرة.
[١٥] ع – ادهاهم، صح هـ.
[١٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥١٢/١.

فإن زعم الجاحدون لرسالته، أنهم عارضوه، إلا أن ذلك صار مندرسًا لشدة شوكة اتباعه وأشياعه.

قيل لهم: هذا جهل مفرط، فإنهم لو عارضوه، وكان المنكرون له أكثر من متبعيه، وأوفر عددا من أوليائه لكان ينبغي أن ينقل أولئك المعارض، كما نقل هؤلاء القرآن. إذ كانت حاجتهم إلى ذلك ماسة لدفع خصومتهم من المسلمين، كحاجة المسلمين إلى القرآن لإلزام الحجة عليهم.[١] ألا يرى أن ما أتى به مسيلمة الكذاب[٢] من الهذيانات كيف بقي، وما هَجَوا به رسول الله صلى الله عليه وسلم[٣] لم يرتفع ولم ينعدم لكثرة أعوان الإسلام وأنصاره.[٤]

ثم نقول لهم: أنتم لن يُعوزكم الكتبة[٥] البلغاء[٦] والخطباء الفصحاء،[٧] وفضلتم سادة العرب لضمكم إلى فصاحة العرب أنواع العلوم واشتغالكم بدرسها طول عمركم وإحرازكم حكم الهند وفلسفة يونان.[٨]

"ثم أنتم المخاطبون بأمر الله تعالى: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[٩] مطالبون بذلك فأتوا أنتم بسورة من مثله.

---

[١] ط + عليهم.

[٢] ط – الكذاب.

[٣] ط: عليه السلام.

[٤] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥١٥/١.

[٥] ع ج: الكهنة.

[٦] ع: البلغة؛ ع ه: الكتبة البلغاء.

[٧] ع + و.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥١٥/١-٥١٦.

[٩] ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ سورة البقرة، ٢٣/٢ ؛ ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سورة يونس، ٣٨/١٠).

فان زعمتم أنكم تخافون الحفاظ للملة[١] الذابين عنها بالسيوف والرماح[٢] والعامة المتسارعين إلى إراقة دماء[٣] من عرفوا منه القدح في الدين.

قيل لكم: ما لكم تجاسرتم على إظهار المخالفة وبسط اللسان في الرسول عليه السلام والتكذيب وفي الحجة بالجحود[٤] واستحقاقكم القتل به لا بإظهار ما يعارض الحجة.

فإن قلتم: إنا نظهر المقالة سرا.

قيل لكم: فاظهروا المعارض أيضا سرا."[٥]

"ثم نقول: ما بال ابن الراوندي[٦] لم تمنعه هيئته الذابين عن الدين، الناصرين له عن تصنيف *كتاب التاج* و*كتاب الزمرد* و *[كتاب]قضيب الذهب*؟[٧] وابن زكريا المتطبب،[٨] لم يمنعه ذلك عن تصنيف *كتاب مخاريق الأنبياء* و*كتاب نقض الأديان*؟ وجماعة الثنوية بالبصرة لم يمنعهم من تصانيف لهم كثيرة في نصرة قولهم بأصلين قديمين للعالم والطعن في الإسلام،"[٩] ممن يطول ذكرهم حتى اشتهر كل ذلك. وما بال الخلعاء والمجان[١٠] لم يمنعهم ذلك عن هَجْوِ الإسلام وشهر

---

[١] ع ج: الحفاظ الملة.

[٢] ع: الرياح.

[٣] ع ج – دماء، ع، صح هـ.

[٤] ج: الجحود.

[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥١٦/١.

[٦] تقدم ذكره ورقة ٢٧ ظ.

[٧] بحث ابن النديم عن التاج وقال: "يحتج فيه لقدم العالم؛ وللزمرد: "يحتج فيه على الرسل وابطال الرسالة"؛ وللقضيب: "الذي يثبت فيه أن علم الله بالأشياء محدث وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علمًا." انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٢١٦.

[٨] هو أبو بكر، محمد بن زكريا الرازي الطبيب، (ت ٣٠٣هـ/٩٢٥م). من مصنفاته: *الطب الروحاني*، و*السيرة الفلسفية*، و*مقالة فيما بعد الطبيعة*. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٣٥٦-٣٥٩؛ *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٥٤/١٤.

[٩] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥١٦/١.

[١٠] ج: المحان.

رمضان والصيام والصلاة ومنعهم عن المعارضة، وهي أشفى لصدورهم وأشد[١] تحصيلاً لغرضهم ومقصودهم، بل امتنعوا عن ذلك بعجزهم وقصورهم عنه.[٢] *والله الموفق*.

[قوله:] {ومنها [٩٢ظ]/ ما هو راجع إلى الشريعة[٣] التي اختص بها} "فنقول: إن مدار أمور الدين والملة عند جميع أرباب الديانات يكون متعلقا بالاعتقادات[٤] والعبادات[٥] والمعاملات[٦] والمزاجر[٧] والآداب الحسية والشيم الحميدة. وإن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أتى في كل باب من هذه الأبواب الخمسة بما يشهد العقل الصريح بالصحة. يظهر ذلك عند بيان كل جملة من هذه الجمل على التفصيل. والنظر في كل من ذلك بعين الإنصاف،"[٨] وهو مذكور في الكتب المطولة خصوصًا في *التبصرة*.[٩] فإن المصنف رحمه الله بين فيها كل ذلك كما هو حقه، وظهر بذلك على غيره في أنواع العلوم سبقة. ثم لمنكري[١٠] الرسالة لعنهم الله شبه:

فمنها أنهم قالوا: "لو ثبت إرسال الرسل لتضمن سفها، إذ فيه أمر ونهى وتحليل وتحريم والله تعالى لا يليق به[١١] الأمر[١٢] والنهى، إذ الأمر بما لا نفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا ضرر في

---

[١] ط: اشهد.

[٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥١٧/١.

[٣] جميع النسخ: شريعة.

[٤] هي: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٢٢/١-٥٢٤.

[٥] وهي: الصلاة والزكاة والصم والجهاد والحج. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٢٢/١، ٥٢٥-٥٣١.

[٦] هي: المعاوضات المالية والمناكحات والمخاصمات والأمانات والتركات. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٢٢/١، ٥٣١.

[٧] هي: مزجرة قتل النفس ومزجرة أخذ المال ومزجرة هتك الستر ومزجرة ثلب العرض ومزجرة خلع البيضة. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٢٢/١، ٥٣١.

[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٢٢/١.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٢٢/١-٥٣١.

[١٠] ج: لمنكر.

[١١] ج – به.

[١٢] ع: بالامر.

فعله للناهي سفه، وتحريم ما لا حاجة للمحرم فيه بُخْل. والله تعالى منزه[1] عن السفه والبخل."[2] ولأن الرسالة لو ثبتت[3] إما أن وردت موافقة للعقل أو مخالفة له، فإن كانت مخالفة له، فهي باطلة، لأن العقل حجة الله تعالى، وحججه[4] لاتتناقض. وإن كانت موافقة للعقل[5] فبالعقل عنها غنية، فتكون خالية عن الجدوى فيكون عبثا،[6] مع أن إرسال الرسل إلى من يعلم المرسل أنه لا يجيبه[7] إلى ما[8] يدعوه ويقابل رسوله بالتكذيب ويمد يده بالضرب والتعذيب خارج عن الحكمة. ولأن كل من ادعى النبوة والرسالة أتى بأشياء خارجة عن الحكمة نحو التقرب بقتل[9] الحيوانات[10] في القرابين والهدي. ونحو ايجاب غسل الوجه واليدين والرجلين والمسح على الرأس عند خروج الحدث عن محل مخصوص مع العفو[11] عن غسل[12] محل خروج النجاسة، ورمي الحجر لا إلى أحد في الحج والعدو بين الاماكن وهز الكتفين وتحريك الأعضاء من غير حضور أحد يرائيه.[13]

---

[1] ط: يجل.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٣/١.

[3] ج: ثبت.

[4] ط: حجته.

[5] ط: العقل.

[6] ع: عتبا.

[7] ج: لا يجيئه.

[8] ج – ما، صح ه؛ ط: من.

[9] ع – بقتل، صح ه.

[10] ع: الحيوان.

[11] ج: العفر.

[12] ع – غسل، صح ه.

[13] ع ج: برأيه. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٤٦/١.

قلنا: "أما ما زعموا أن ورود التكليف منه سفه لما فيه من أمر بما[1] لا منفعة فيه للآمر ونهي عما لا مضرة في وجوده للناهي كما في الشاهد ففاسد.[2] لأنا نقول: أكُل ما كان في الشاهد من فاعل سفهًا كان في الغائب سفهًا؟

فان قالوا: لا، أبطلوا دليلهم.

وإن قالوا: نعم، طولبوا بالدليل.

ثم قيل لهم: أليس أن[3] في الشاهد من فعل فعلاً لا منفعة له فيه، فهو سفيه؟ والله تعالى أنشأ العالم وخلقه لا لمنفعة،[4] إذ يستحيل عليه الانتفاع لما هو دليل الحاجة، وهي نقيصة؛[5] والنقيصة[6] من أمارات الحدث ومع ذلك لم يكن سفهًا، دل ذلك[7] أن التسوية بين الشاهد والغائب غير ثابتة.

فإن قالوا: في الشاهد إنما يكون الفاعل [٩٣و]/ لا لمنفعة نفسه سفيهًا، إذا كان غيره لا ينتفع به أيضا. فأما إذا كان ينتفع به غيره فليس بسفه، والله تعالى فعل ما فعل لينتفع به غيره وهذا ليس بسفه في الشاهد فلم يكن في الغائب سفهًا.

قلنا: إن الله تعالى خلق أشياء لا ينتفع بها أحد البتة، كالأجزاء الداخلة في تخوم الأرض والجبال الشاهقة. فإن أحدا من الخلائق لا يطلع على تلك ولا يشاهدها، لاستحالة دخول شيء من

---

[1] ط - فيه من امر بما، صح هـ.
[2] ع ج – ففاسد، ع، صح هـ.
[3] ع ج – أن.
[4] ج: منفعة؛ ج + له فيه.
[5] ع: نقيضة.
[6] ع: والنقيضة.
[7] ط – ذلك.

الأشياء في الأجزاء المصمتة ليعاين أجزائها،[1] ومع ذلك لم يكن الله تعالى بذلك سفيهًا، ومن فعل ما لا ينتفع هو به ولا غيره في الشاهد سفيه. فلما افترق الحال[2] بين الشاهد والغائب في الفعل افترق أيضا في الأمر والنهي."[3] مع أن صدور الأمر والنهي والحظر والإباحة ممن له الملك والولاية لا يستحيل في العقول. فإن المالك يتصرف في مماليكه كيف يشاء،[4] ولا يسأل عما يفعل، وهم يسألون.

وهذا "لأن كل تصرف أو فعل هو سفه في الشاهد ما كان سفهًا إلا لكونه منهيا عنه، وما كان فاعله سفيهًا إلا لارتكابه نهي خالقه، ولا نهي لأحد على الله[5] لاستحالة دخوله تحت نهي غيره، إذ لا ولاية لغيره عليه ولا قدرة، فلا يتصور كون فعله سفهًا، فكل من أمر غيره بما لا منفعة له فيه، أو نهى عما لا مضرة له فيه، أو أرسل رسولاً إلى من يكذب رسوله ويقصده بمكروه، أو فعل فعلاً لا منفعة له فيه كان سفيهًا. لأن صانعه نهاه عن هذه الأفعال. فكان[6] سبب كون الفعل سفهًا هذا[7] ويستحيل[8] كونه منهيا عنه،[9] ويستحيل تعديته إلى الغائب، فلم يكن فعل ما من الصانع سفهًا،[10] فلم يستقم هذا الكلام من الخصوم."[11]

---

[1] ج ط: اجزاها.
[2] ع: للحال.
[3] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٤٤٩-٤٥٠.
[4] ج – يشاء، صح ه.
[5] ط: تعالى.
[6] ع ط: وكان.
[7] ج – هذا.
[8] ع ج - سفها هذا او يستحيل؛ ع ه: +.
[9] ع: غيره؛ ط - أو يستحيل كونه منهيا عنه.
[10] ج - كونه منهيا عنه ويستحيل تعديته الى الغايب فلم يكن فعل ما من الصانع سفها، صح ه.
[11] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٤٥١.

وأما قوله: ولأن الرسالة لو ثبتت[1] إما أنها[2] وردت موافقة للعقل،[3] أو مخالفة له.

قلنا:[4] وردت مبينة لما يقصر عنه العقل، لأن العقل لو أدرك إنما يدرك، على طريق الإجمال، أن شكر المنعم واجب، وكفرانه قبيح، ولكن لا يدرك أن شكره بماذا يكون، وكفرانه بأي شيء يتحقق. وكذلك لا يدرك العقل خاصية الأشياء التي خلق الله تعالى بعضها سببا للبقاء، كالأغذية والأدوية؛ وبعضها سببا للفناء، كالسموم القاتلة والجواهر المتلفة، وليس في قوة الحواس ولا في جبلة العقل الوقوف على ما يمتاز به البعض عن البعض، على ماذكرنا قبل هذا. ولا بد من بيان يصدر ممن له العلم بحقائق الأشياء كلها، وبعثة الرسل لبيان هذه الأشياء طريق صالح له، فكان موافقا للعقل، لا محالة.

"يحققه أن أوفر الخليقة عقلاً وأذكاهم فَهْما وأصفاهم قريحة يحتاج في أكثر أمور دينه ودنياه إلى هاد يهديه ومرشد يرشده، لاستيلاء النقص البشري على جبلته، وقصور عقله عن الوقوف على ما [به] إليه حاجة من مصالحه. ولهذا جرى العرف فيما بين العقلاء من لدن بدء الخليقة إلى زماننا هذا باستشارة **[٩٣ظ]**/ بعضهم بعضًا،[5] واختلاف البعض إلى البعض ليزداد فيما يحتاج إليه بإشارة غيره من ذوي البصائر إليه بصيرة، بل يستفيد[6] منه بذلك علما، لا ينكر هذا إلا

---

[1] ع: يثبت.

[2] جميع النسخ: أن.

[3] ط: العقل.

[4] ع ج: وقلنا.

[5] ج هـ: بلغ سماعا من الشيخ

[6] جميع النسخ: أستفيد.

مكابر[١] معاند.[٢] وذلك دليل الحاجة إلى الرسل عليهم السلام، وأن لا غنية للعقلاء عنهم لمصالح داريهم. *والله الموفق*."[٣]

ولأن العلم قد يكون عند[٤] واحد من مصالح الدين والدنيا ما ليس عند غيره. وإذا كان فيما بين العباد كذلك فلا يبعد[٥] أن يكون عند الله شيء مما به صلاح عباده مما ليس عند خلقه، يوصل ذلك إليهم برسله. فمن ادعى الغنية بالعقل عن الله تعالى فقد ادعى أنه يساوي الله تعالى في العلم بما به مصالح العباد، ومَن هذا دعواه فهو ممن لا غاية لجهله،[٦] ولا نهاية لغباوته.[٧]

وأما الجواب عما ذكر من إتيان الرسل بأشياء خارجة عن الحكمة، نحو التقرب بقتل الحيوانات في القرابين إلى آخره. فهو مذكور فيما ذكر[٨] أئمة الهدى من محاسن الشرائع في *التبصرة*[٩] وغيرها، وذكرنا بعضها في *النهاية*.[١٠]

---

[١] ط: معاند.

[٢] ط: مكابر.

[٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٠/١.

[٤] ج – عند، صح هـ.

[٥] ج: ولا يبعد؛ ط: فلا ندفع.

[٦] ع ج: بجهله.

[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٤٦٠/١.

[٨] ج – ذكر، صح هـ.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٢٥/١-٥٣٢.

[١٠] أشار السغناقي في مدخل كتاب الأضحية في شرح الهداية إلى حكمة ومحاسن الأضحية (ورقة ١٧٥ظ) وقال: "إن محاسن الأضحية هي أن الله تعالى جعل سكن كل ما أنعم على العبد في جنس تلك النعمة كتسكين نعمة العقل بالإيمان وشكر نعمته سلامة البدن بأدائه في طاعته بالصلاة والصوم والحج وشكر نعمة المال بالذكاة فكان على هذا من قضية القياس فسائر انواع الشكر أن تجود بروحه في شكر نعمة الروح ولما لم يحسن الجود بروحه شكرا لهذه النعمة العظيمة لم تكن أقل من أن يذبح ما هو أشبه به والأضاحي من النعم أشبه به في حق الناس كافة، فمن المحاسن فيه أن لا يجوزالتضحية بالصغار من النعم لأن الصغار من النعم يدخل تحت تكليف العباد فلا يجوز أن تعدى بها من دخل تحت التكليف. ومن محاسن الأضحية خصوصا في حق هذه الأمة هي أن القرابين تقام بالدماء المراقة في الأراضي دون اللحم [...] والكاشف للغمة فإن قرابين سائر الأمم كانت تأكلها النار ولا ينتفع بها لا الأخيار ولا الأشرار [...] وكذا في كتاب الذبائح ذكر محاسن الذبح ورد قول الثنوية من المانوية والديصانية المرقونية، لانهم لا يرون إباحة ذبح الحيوان وقتله لما فيه من اذهاب الروح الذي هو من آخر النور. انظر: *النهاية* للسغناقي، ورقة ١٦٥و.

ولهم شبه[1] أيضا سوى هذه التي ذكرناها وهي[2] مذكورة في *التبصرة*:

أحدها في نفس التكليف، فقالوا: التكليف باطل، والبعثة لإظهار التكليف فكانت هي باطلة أيضا. أما وجه بطلان التكليف فهو أن أفعال العباد[3] مخلوقة الله تعالى عندكم. وإذا كان كذلك فحال ما يخلق الله تعالى تلك الأفعال لا يتمكن العبد من ترك الفعل، وحال ما لا يخلقها فيهم لا يتمكن من الفعل، فعلم بهذا أن العبد لا يكون قادرا البتة على الفعل، ولا على الترك. وهذا لأنا نعلم ببديهة العقل أن من قيد يدي الإنسان ورجليه بالقيود، ثم ألقاه من شاهق الجبل، ثم يقول له: قف في الهواء وإلا لأُعذبنك عذابا شديدا، كان هذا قبيحًا في بدايه العقول، لكونه تكليف ما لايطاق. ولأن الباري تعالى عالم بجميع المعلومات، فالشيء الذي حصل التكليف به إما أن يكون معلوم الوقوع أو لا يكون معلوم الوقوع،[4] فإن كان معلوم الوقوع كان واجب[5] الوقوع، فالتكليف به عبث. وإن لم يكن معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع، فكان التكليف به ظلما. فثبت أن القول بالتكليف باطل، فكان القول بالبعثة أيضا باطلاً.[6]

والثانية في المعجزة، فقالوا: لم قلتم: إن هذه المعجزة بإيجاد الله تعالى؟ ولئن سلمنا أن موجدها هو الله تعالى، فلم قلتم: إنه تعالى إنما فعلها لاجل غرض التصديق؟ وتقريره من وجهين:

---

[1] ع: شبهة.

[2] ع ج – غيره، صح هـ؛ ط + غيره

[3] ج – العباد، صح هـ.

[4] ج - الوقوع فان كان معلوم، صح هـ.

[5] ع: وجوب.

[6] انظر: *الأربعين* لفخر الدين الرازي، ١١٣/٢.

الأول: أنكم أقمتم الدلائل على أنه ممتنع أن تكون[١] أفعال الله تعالى معللة بشيء من الأعراض والمقاصد، وإذا كان كذلك امتنع القول بأنه تعالى[٢] إنما خلق هذه المعجزة لأجل غرض التصديق.

والوجه الثاني: هو أن الفعل إما أن يكون موقوفا على الداعي وإما أن لا يكون، فإن كان موقوفا على الداعي كان الخبر لازما عند وجود الداعي، كما في مسألة خلق أفعال [٩٣و]/ العباد. وقد علم من[٣] مذهبكم أن الخالق[٤] للكفر والمعاصي هو الله تعالى، فلم يكن الإضلال ممتنعا من الله تعالى. وإذا ثبت هذا لم لا يجوز أن يقال: إن الله تعالى أظهر هذه المعجزة على[٥] يدي[٦] هذا الكاذب لأجل الاضلال.[٧] وأما إذا قلنا: إن الفعل غير موقوف على الداعي، فحينئذ لا يبعد أن يقال: إن الله تعالى خلق هذه المعجزة لا لغرض أصلاً، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بخلق المعجزة على التصديق.

والشبهة الثالثة لهم: أن الأفعال إما أن يكون حسنها معلوما أو يكون قبحها معلوما،[٨] أو لا يعلم لا حسنها ولا قبحها. فإن كان حسنها معلوما علمناه، ولا حاجة بنا في ذلك إلى تعريف الشرع. وإن كان قبحها معلوما تركناه. وإن [كنّا] لا نعلم[٩] حسنها[١٠] ولا قبحها وجب[١١] علينا تركه، لأن مثل

---

[١] ج ط: يكون.
[٢] ج + يقال.
[٣] ع ج – من.
[٤] ج: الخلق.
[٥] ج – على، صح هـ.
[٦] ط: يد.
[٧] ج: الضلال.
[٨] ع – معلوما، صح هـ.
[٩] ع ج: لا يعلم.
[١٠] جميع النسخ: لا حسنها.
[١١] ط – وجب، صح هـ.

هذا الشيء لا حاجة بنا إلى فعله، إذ في فعله خطر واحتمال ضرر.[١] فكل[٢] ما كان كذلك اقتضى العقل تركه، فثبت بما ذكرنا أن جملة أحوال الأحكام في العقل والترك معلومة لنا. وإذا كان الأمر كذلك لم يكن في بعثة الرسل فائدة، فكان عبثا والعبث غير جائز على الحكيم.[٣]

والشبهة الرابعة: في معارضة القرآن وهي[٤] على وجوه:

أحدها: أنهم لم يأتوا بما يعارض القرآن لقلة مبالاتهم بذلك، وعدم[٥] إلتفاتهم إلى ذلك.

والثاني: أنهم لم يتفرعوا للإتيان[٦] بالمعارض، لاشتغالهم بالمحاربة. فإن النبي عليه السلام كان يحاربهم آناء الليل والنهار، وذلك يقعدهم عن المعارضة والإتيان بمثله مع القدرة عليه.

والثالث: أنه انعدم المانع، لكن يحتمل أنهم امتنعوا عن ذلك، لأنهم لو اشتغلوا بالمعارضة لاشتبه الأمر فيه، ووقع الاختلاف، فيقول قائل: إنه مثله في الفصاحة والبلاغة، ويقول الآخر: ليس بمثله، لأن وجوه الفصاحة والبلاغة مختلفة فلعلهم امتنعوا عن ذلك لهذا المعنى.

والرابع: يحتمل أنهم إنما عجزوا عن الإتيان بمثله، لأنه عليه السلام اختص[٧] بزيادة فصاحة وبلاغة في أصل الخلقة على ما قال عليه السلام: «أنا أفصح العرب والعجم».[٨] وهذا ليس

---

[١] ع ج: ضرب.

[٢] ع: وكل.

[٣] انظر: *الأربعين* لفخر الدين الرازي، ١١٣/٢.

[٤] ط: فهي.

[٥] ع ج: في عدم.

[٦] ج: الإتيان.

[٧] ج: واختص.

[٨] قال السيوطي لهذا الحديث: لا يعلم من أخرجه ولا إسناده. انظر: *المصنوع في معرفة الحديث الموضوع* لعلي القاري، ٦٠/١؛ و*الموضوعات* للصغاني، ٧٣/١؛ و*تذكرة الموضوعات* لأبي الفضل المقدسي، ٧٣/١.

خارجا عن العادة، فإن واحدا من الناس في كل عصر يكون أكثر علما من سائر العلماء، فلعل النبي عليه السلام كان كذلك، فلا يدل على كونه معجزة.[١]

والخامس: أنه[٢] عجز العرب عن الإتيان بمثله لكن هذا لم يدل على كونه معجزة في حقه. ألا يرى أن كثيرا من العلماء صنفوا كتبا لم يقدر أحد على تصنيف مثله، وكثيرا من الملوك[٣] بنوا أبنية[٤] لم يقدر أحد على بناء مثله. وهذا لا يدل على كونه معجزة في حقه.

قلنا: أما الجواب عن الشبهة الأولى فمن وجهين:

أحدهما: أن الخصم يقول: القول بالتكليف باطل، فهذا منه تكليف باعتقاد بطلان التكليف، فكان كلامه **[٩٤ظ]**/ متناقضًا.

والثاني: وهو الأصح من الجواب هو أن التكليف حاصله يرجع إلى حرف واحد، وهو أنه إعلام بنزول الثواب أو بنزول العقاب. فإن من صدر منه الفعل الذي كلف به كان ذلك علامة على نزول الثواب، ومن لم يصدر عنه ذلك[٥] كان[٦] علامة على نزول العقاب، وليس لأحد اعتراض على الله تعالى في أنه لم خصص هذا بالثواب، وذلك بالعقاب.

وأما الجواب عن الوجه الأول من الشبهة الثانية بقوله: أفعال[٧] الله غير معللة بالأعراض.

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥١٧/١.

[٢] جميع النسخ: أن.

[٣] ع: المملوك.

[٤] جميع النسخ: بنية.

[٥] ط – ذلك.

[٦] ع ط + ذلك؛ ج - كان ذلك، صح هـ.

[٧] ع: وافعال.

فقلنا: الفرق ثابت بين العلة والمعرف، ونحن لا ندعي أن خلق المعجزة[١] إنما كان لغرض[٢] التصديق، بل نقول: إن خلق المعجزة يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى،[٣] كما أن هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بسبب[٤] الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة بذات الله تعالى. فكذلك[٥] هذه الأفعال الخارقة للعادة إذا حصلت عقيب الدعوى صارت دالة على قيام التصديق بذات من فعل المعجزة، وهو الله تعالى وليس من إظهاره سوى التصديق. وإنما قلنا ذلك لأن موسى عليه السلام لما قال: الهي إن كنت صادقا في ادعاء الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفا في الهواء فوق رؤسهم. ثم إن القوم يشاهدون أنهم كلما آمنوا به تباعد الجبل عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب من أن يسقط عليهم. فعند هذا يعلم كل واحد بالضرورة أن المقصود من هذا الإظلال تصديق المدعي في ادعاء الرسالة.

وأما الجواب عن قولهم إذا كان الكفر والمعاصي بخلق الله تعالى، فحينئذ بطل الاستدلال بالمعجزة على الصدق، وهو الجواب عن الوجه الثاني عن الشبهة[٦] الثانية. فقلنا:[٧] إن الشيء قد يكون جائز الوقوع في نفسه ومع ذلك يعلم علما ضروريا أنه غير[٨] واقع. ألا يرى أنا نجوز دخول شخص في الوجود من غير الأبوين، ونجوز أن يدخل في الوجود شيخ[٩] هرم[١٠] من غير سبق الطفولية والشباب والكهولية.[١١] ثم إذا أبصرنا إنسانا شيخًا علمنا بالضرورة أنه متولد من الأبوين

[١] ع: المعجزات.
[٢] ط: بغرض.
[٣] ج – تعالى.
[٤] ج: سبب.
[٥] ج: وكذلك.
[٦] ط: من الشبهة.
[٧] ج: فعلمنا.
[٨] ع – غير، صح هـ.
[٩] ع ج: شيخا؛ ط: شخصا.
[١٠] جميع النسخ: هرما.
[١١] ط: والكهولة.

وأنه كان طفلاً ثم صار شابا ثم صار شيخًا. وكذا[1] القول في جميع الأمور العادية، وإذا ثبت هذا فنقول: إنا قد بينا أن دلالة المعجزة على أن خالق المعجزة خلقها لصدق المدعي معلومة[2] بالضرورة، كما ضربنا من المثال في إظلال[3] الجبل.[4] أقصى ما في الباب أن يقال: عندكم يجوز أن تكون[5] المعجزة مخلوقة لغرض آخر، وهو الإظلال.[6] إلا أنا نقول: إن الشيء إذا علم وجوده بالضرورة لم يكن تجويز نقيضته قادحًا في ذلك العلم الضروري [٩٥و]/ كما بيناه في هذه المقدمة. قال العبد الضعيف غفر الله له:[7] الفرق بين جواز[8] خلق الله تعالى الكفر والمعاصي وبين عدم جواز خلق[9] الله تعالى المعجزة في يد الكاذب من وجه آخر، وهو أن فعل العبد تخلل بين خلق الكفر والمعاصي وبين الكفر والمعاصي، وهو كسب العبد الكفر والمعاصي باختياره، فكان قبح الكفر والمعاصي مضافا إلى العبد، لا إلى الله تعالى[10] فيجوز منه خلق الكفر والمعاصي اظهارا لغناه وبيانا لكمال قدرته على خلق الاعيان والاعراض وغيرهما من الحكم.

وأما المعجزة فلم يتخلل في وجودها فعل العبد، بل فعل الله تعالى خاصة يوجدها في يد النبي بدون اختيار من العبد، لأن المعجزة لاظهار النبوة في حق العباد، وليس[11] للعباد[12] اختيار[13] في

---

[1] ع ج: وكذلك.
[2] ج: المعلومة.
[3] ع: اطلاق.
[4] ط: الحبل.
[5] ج: يكون.
[6] ج: اضلال.
[7] ط: قال الشيخ رضي الله عنه.
[8] ع: جواب.
[9] ط – خلق، صح هـ.
[10] ع - تعالى.
[11] ع ج: ليس.
[12] ط: للعبد.
[13] ج: اعتيار.

أن يكون نبيا، بل الله يصطفي للرسالة من يصطفيه. قال الله تعالى:[١] ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ﴾.[٢] فكذا فيما يظهر به النبوة وهو المعجزة. وإذا كان كذلك كان إظهار المعجزة في يد الكاذب إضلالاً للناس. إذ هم حينئذ يعتقدون من ليس بنبي نبيا، وهو قبيح أشد القبح. وكان ذلك القبح راجعا إلى الله تعالى خالصًا بدون[٣] واسطة فعل العبد. والله تعالى حكيم لا تصدر[٤] منه الأفعال القبيحة. فلذلك[٥] لا يجوز منه[٦] إظهار المعجزة في يد الكاذب أصلاً. *والله الموفق*.

وأما الجواب عن الشبهة الثالثة: فهو[٧] أن العقل كاف في التعريف، لكن لم لا يجوز أن تكون الفائدة في البعثة تأكيدا لذلك التعريف، ولهذا السبب أكثر الله من ذكر الدلائل على التوحيد، مع أن الواحد منها كاف.

وأما الجواب عن الوجه الأول في الشبهة الثالثة[٨] فقلنا: ما قالوه ساقط، لأن العرب كانوا في غاية الحرص[٩] في توهين أمر النبي صلى الله عليه وسلم[١٠] وإطفاء نوره، ولهذا بذلوا أموالهم النفيسة واشتغلوا بالمحاربة والمقاتلة مع النبي صلى الله عليه وسلم،[١١] ومثل ذلك كيف يكون من غير التفات لهم ولو قدروا على معارضته والإتيان بمثله لكفاهم ذلك جميع ما فعلواه[١٢] ولأتوا به.

---

[١] ع – الله تعالى.
[٢] سورة الحج، ٧٥/٢٢.
[٣] ع: بلا.
[٤] ج: لا يصدر.
[٥] ع ج: ولذلك.
[٦] ع: من.
[٧] ط: فهب.
[٨] ع هـ: الرابعة.
[٩] ع: حرض.
[١٠] ط: عليه السلام.
[١١] ط: عليه السلام.
[١٢] ط ج: فعلوا.

وكذلك الوجه الثاني فساقط أيضا، لأن النبي صلى الله عليه وسلم[١] كان بمكة حتى أظهر القرآن وتحدى به، ومضى على ذلك مدة ثلاث عشرة سنة أي بعد البعثة، ولم يقاتلهم في هذه المدة فكانوا يتفرعون[٢] في تلك المدة للإتيان[٣] بمثله. على أن كل العرب ما اشتغلوا بالمحاربة فما بال الباقين لم يأتوا بمثله لو أمكنهم، وإن[٤] النبي صلى الله عليه وسلم[٥] ما[٦] كان يحاربهم إلا ليؤمنوا به أو ليأتوا بمثله. فلو قدروا على ذلك لأتوا ليكف النبي عليه السلام عن قتالهم، وحيث لم يأتوا دل على أنهم لم يقدروا عليه. وكذلك الوجه الثالث ساقط أيضا، لأن النبي عليه السلام كان يدعي أن أحدا لا يقدر على مثله ولا على ما يشتبه الحال فيه أنه مثله. فلو قدروا على الإتيان بمثله أو بما هو قريب أو يشتبه الأمر فيه ويظن بعض **[٩٥ظ]**/ الناس أن[٧] مثله لأتوا به دفعا لدعواه عند الكل أو عند البعض، وحيث لم يأتوا بذلك علم أنهم عجزوا عن ذلك. يحققه[٨] أنه قد روي أن فصحاء أطراف العالم وبلغاءهم كأهل اليمن والشام ومصر والعراق كانوا يجتمعون في أيام الموسم بحج[٩] بيت الله الحرام، ويَتباهَون بأشعارهم وخطبهم ورسائلهم ويفتخرون، فاجتمعوا ذات سنة في عصر النبوة، وقالوا: نختار[١٠] من كل جانب من جوانب العالم أربعةً أفصحهم وأبلغهم،[١١] ونعطي إلى كل واحد منهم[١٢] جزءاً من القرآن مما نزل ونمهله سنة حتى يأتي بمثله، ففعلوا ذلك. فلما كانت السنة

[١] ط: عليه السلام.
[٢] ج: يتفرغون.
[٣] ج: الإتيان.
[٤] ط: لان.
[٥] ط: عليه السلام.
[٦] ج – ما، صح هـ.
[٧] جميع النسخ: أنه.
[٨] ع هـ: قوله [يحققه انه قد روي] الى قوله [واما الرابع فقلنا الواحد من الناس] لم يوجد في النسخة المقابل بها.
[٩] ج: لحج.
[١٠] ع: يختار.
[١١] ع – وابلغهم، صح هـ.
[١٢] ع – منهم.

القابلة اجتمعوا، فلم يأت[1] أحد بشيء منه. فقيل لهم في ذلك، فقال أحدهم: أول آية من حصتي: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُواْ مِنْهُ خَلَصُواْ نَجِيًّا﴾،[2] فأسهرتُ ليالي السنة وأيامها، فعجزتُ عن الإتيان بمثل هذه الآية الواحدة، فخرقت ما كتبت به ورميت به. وقال الثاني: أول آية من حصتي: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاء﴾[3] الآية، فجهدتُ جهدي كل السنة فما قلت شيئًا يشتبه على الجاهل مماثلتها، فكيف على غيره فألقيت مكتوبا في الماء. وقال الثالث: أول آية من حصتي: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي﴾،[4] فبذلتُ وسعي وطاقتي كل السنة فما أمكنني ما يقرب منه، فدفنت مكتوبا حياء من الناس. وقال الرابع: أول آية من حصتي: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ﴾[5] إلى آخر الاية، فصرفتُ طاقتي كل السنة واستعنت بكلام الفصحاء والبلغاء قبلي،[6] وكلما كتبت شيئًا استحيت منه[7] فخرقته،[8] وعلمت أن لا طاقة لنا بذلك. وكذا قد مضى من عصر النبوة **ستمائة سنة وخمس وثمانون** سنة فلم يأت أحد بمثل أدنى سورة من سور القرآن.[9]

وأما الرابع: فقلنا: الواحد من الناس قد يختص بزيادة علم[10] وفصاحة، لكن التفاوت بينه وبين أقرانه يكون يسيرا بحيث لا يدركه إلا الحُذاق[11] من الناس كالتفاوت بين الشاعر والأشعر في كل زمان يظهر في بيت أو بيتين أو قصيدة. وأما أن يختص بحال يأتي واحد بكلام يبلغ دفترا عظيما لا يقدر أحد على الإتيان بمثله ولا بشيء منه، فهذا خارج عن العادة. على أنا نقول: لو كان ذلك

[1] ع: يأتي.
[2] سورة يوسف، ٨٠/١٢.
[3] سورة العنكبوت، ٤١/٢٩.
[4] سورة هود، ٤٤/١١.
[5] سورة الحج، ٧٣/٢٢.
[6] ع: قبل.
[7] جميع النسخ: منها.
[8] ع: فخرقها؛ ج ط: فخرقتها.
[9] ط - يحققه أنه قد روي ان فصحاء اطراف العالم [....] ادنى سورة من سور القرآن
[10] ع ج: بحكم.
[11] ج: حذاق.

لزيادة فصاحته وبلاغته بأصل الخلقة لظهر ذلك في سائر كلماته وأخباره أيضا. ونحن نعلم بالاضطرار أن ما نقل إلينا[١] من كلماته وأخباره من غير القرآن كان[٢] التفاوت[٣] بينه وبين القرآن بحال لا يخفى على أحد. فعلم بذلك أنه كان من عند الله أنزل عليه ليكون معجزة له.

وأما الوجه الخامس: ونحن[٤] لا نقول[٥] بمجرد العجز، بل عند العجز والتحدي، ودعوى النبوة مقارنا في[٦] تلك المواضع إن وجد العجز [٩٦و]/ لم يوجد التحدي به ودعوى النبوة. *والله الموفق*.

وهذا مما أشار إليه في *الأربعين*[٧] و*اللباب*.[٨]

قوله: {ويفحم} أي ويسكت.[٩]

---

[١] ع ج – الينا، ع، صح هـ.
[٢] ع ج – كان، ع، صح هـ.
[٣] ج: للتفاوت.
[٤] ج ط: فنحن.
[٥] ج – لانقول، صح هـ.
[٦] ع ج + و.
[٧] انظر: *الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢/٧٥-١١٤.
[٨] انظر: *لباب الكلام* للأسمندي، ص ١٠٦-١١٤.
[٩] ع ج: يسكت.

٢. فصل

في كرامات[1] الأولياء

مناسبة إيراد هذا الفصل متصلاً بفصل النبوة ظاهرة، إذ ظهور الكرامة في يد[2] الولي أثر من آثار حقيقة نبوة ذلك النبي الذي آمن[3] له ذلك الولي بالنبوة، إذ لو لم يكن محقا له[4] في إيمانه[5] لما ظهرت الكرامة له، وعن هذا قيل: كل كرامة تظهر للولي، فهي معجزة لنبي ذلك الولي.[6] والأولياء جمع الولي، كالانصباء في جمع النصيب. والانبياء في جمع النبي. والولي ضد العدو وأصله من الولى[7] بمعنى[8] القرب والدنو. يقال[9]: تباعدنا بعد ولي.[10] فيحتمل أن الولي سمي به لقربه من آثار رحمة الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ. فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾.[11]

---

[1] ط: في اثبات كرامات الأولياء.

[2] ط: يدي.

[3] ع ج : آمن، صح هـ.

[4] ع ج – له.

[5] ع ج + له.

[6] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٣٧/١.

[7] ع ج + وهو.

[8] ع ج – بمعنى.

[9] ع ج: ويقال.

[10] *الصحاح للجوهري*، «ولى» ٢٥٢٨/٦.

[11] سورة الواقعة، ١١/٥٦-١٢.

وقوله: {لخروجهم[1] عن الولاية بسبب ضلالتهم وبدعتهم} لأن الكرامة إنما تظهر في يد الولي لا في يد الضال والمبتدع، فإن الضال والمبتدع عدو الله، لا وليه.

[قوله:] {وأهل الحق أقروا بذلك} أي بثبوت[2] ظهور[3] الكرامة للأولياء.

[قوله:] {كما[4] روي عن[5] رؤية عمر، رضى الله عنه، على المنبر} إلى قوله: **{وسمع سارية[6] الصوت}** وكانت[7] المسافة بينهما قريبة[8] من خمسمائة فرسخ، حتى صعد الجبل[9] وأخرج منه الكمين على[10] العدو، وكان ذلك[11] سبب الفتح. ومعنى قوله: [يا سارية] الجبل الجبل ألزم الجبل. هكذا فسره المصنف رحمه الله في كتاب له في النحو.[12] وقيل: هذه الكرامة مشتملة على ثلاث كرامات رؤية عمر رضي الله عنه[13] وبلوغ صوته إليه[14] وسماع سارية، وهو أمير الجيش، صوته.[15]

وكذا ما نقل عن عمر رضي الله عنه في أمر النيل، وهو ما روي أن النيل كانت عادته لو لم يُلق في النيل بكر ما كان يجري أصلاً، فعمر رضى الله عنه كتب على الخشبة، وقال:[16] هذه قصة

---

[1] ع ج: بخروجهم.
[2] ط: بظهور.
[3] ط: ثبوت.
[4] ط: فما.
[5] جميع النسخ، من
[6] هو سارية بن زنيم بن عبد الله بن جابر الكناني الدئلي (ت ٣٠هـ/٦٥٠-٦٥١م). صحابي، من الشعراء، القادة، الفاتحين. انظر: *تاريخ الإسلام* للذهبي، ١٣٧/٢؛ و*الإصابة في تمييز الصحابة* لابن حجر، ٢/٢؛ و*الأعلام* للزركلي، ٦٩/٣.
[7] ع ج ط – وكانت، ع، صح هـ.
[8] ج: قريبا.
[9] ط – الجبل، صح هـ.
[10] ع ج: من.
[11] ج – ذلك، صح هـ.
[12] ط + في النحو.
[13] ط + رضي الله عنه.
[14] ط – اليه.
[15] انظر لقصة عمر مع سارية وظهور كرامة عمر: *أسد الغابة* لابن ألأثير، ٦٥/٤؛ و*تاريخ الخلفاء* للسيوطي، ص ١٢٦.
[16] ع – فقال، ع، صح هـ.

من عمر إلى نيل إن كان جريانك بإذن الله تعالى فأجر، وإن لم يكن جريانك بإذن الله فلا تجري. فجرى النيل بدون إلقاء البكر.[١]

[قوله:] {وحديث صاحب سليمان صلوات الله عليه} إلى آخره،[٢] وإنما أجمل ذكر الصاحب ولم يصرح باسمه لاختلاف الأقوال فيه وأشهرها، هو آصف بن برخيا[٣]، كاتب[٤] سليمان، وكان صديقا[٥] عالما، وعلم من الكتاب، أي من الكتب المنزلة. وقيل: كان يعلم اسم الله الأعظم[٦] الذي إذا دعى به أجاب الله دعاءه، وإذا سأل به اعطى، فكان[٧] مستجاب الدعوة. وقيل: المراد به جبريل عليه السلام. وقيل: ملك أيده[٨] الله به سليمان. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: الدعاء الذي دعا به، هو[٩] قوله: يا حي يا قيوم. وقال عمرو بن عدي، هو قوله: "يا ذا الجلال والاكرام والفضل العظيم والعز الذي لا يرام." وقيل: هو قوله: "يا حي يا قيوم[١٠] آهيا شراهيا،" وكان ذلك[١١] من كرامة آصف.

وكرامة الأولياء حق عند أهل السنة والجماعة، وهو في الحقيقة معجزة لذلك الرسول الذي هو من أمته، كذا في *التيسير*؛ وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف، ومعنى قوله تعالى:

---

[١] انظر: *تاريخ الحلفاء* للسيوطي، ص١٢٧؛ *وتبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٣٦/١؛ *والكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٢٨٥-٢٨٦.

[٢] ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ۝ قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ ۝ قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾

[٣] هو آصف بن برخيا، وقيل هو ابن خالة سليمان وكاتبه أو وزيره. انظر: *تاريخ الأمم والملوك* للطبري، ٤٩٦/١-٤٩٩؛ *والفهرست* لابن النديم، ص ٣٨٠؛ *والكامل في التاريخ* لابن الأثير، ٢٣٦/١-٢٤٠؛ *والبداية والنهاية* لابن كثير، ٢٨/٢.

[٤] *سنن الكبرى* للنسائي، ١٣/١٠.

[٥] ج: صادقا.

[٦] *سنن الكبرى* للنسائي، ١٣/١٠.

[٧] ط: وكان.

[٨] ط: ايد.

[٩] ط: هو.

[١٠] ط - يا حي يا قيوم.

[١١] ج – ذلك، صح هـ.

[٩٦ظ]/ ﴿قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[١] أنك ترسل طرفك إلى شيء فقبل أن ترده أبصرت العرش بين يديك، ويروى أن آصف قال لسليمان[٢] عليه السلام: مد عينيك حتى ينتهي طرفك، فمدعَينيه فنظر نحو اليمن،[٣] ودعا آصف فغار العرش في مكانه بمأرب. ثم نبع عند مجلس سليمان[٤] بالشام بقدرة الله تعالى قبل أن يرتد[٥] طرفه. "وقال قتادة[٦] والكلبي[٧] والفراء:[٨] يريد[٩] قبل أن يأتيك الشيء من مد بصرك، ومجازه من قبل أن يرجع إليك من تنظر إليه منتهى بصرك."[١٠]

وقوله: {وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها}[١١]

فإن قيل: فكيف[١٢] لم يجتهد آصف في كتمان كرامته، بل أظهر. وقال: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾.[١٣]

قلنا: هذا ليس[١٤] بإظهار لكرامته،[١٥] بل هو[١٦] جواب لسؤال سليمان[١٧] عليه السلام، وإزالة

---

[١] سورة النمل، ٢٧/٤٠.
[٢] ع ج: سليمن.
[٣] ج ط: اليمين.
[٤] ع ج: سليمن؛ ج + عليه السلام.
[٥] ط: يرد.
[٦] هو أبو الخطاب، قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي البصري، (ت ١١٧هـ/٧٣٥م). المفسر من الطابعين. انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ٤٦٢؛ و*سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥/٢٦٩-٢٨٣.
[٧] هو أبو النضر، محمد بن السائب بن بشر الكلبي الكوفي، (ت ١٤٦هـ/٧٦٣م). الاخباري النسابة. انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ٥٣٥-٥٣٦؛ و*سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٠/١٠١-١٠٢.
[٨] تقدم ذكره ورقة ٧٢ظ.
[٩] ع ج: يريد.
[١٠] *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٣٨٢ظ.
[١١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٥٣٧.
[١٢] ع + لم.
[١٣] سورة النمل، ٢٧/٤٠.
[١٤] ع ج: ليس هذا.
[١٥] ع ج: الكرامة.
[١٦] ط – هو.
[١٧] ع ج: سليمن.

لما اشتغل به قلبه، لأن سليمان[1] عليه السلام[2] سألهم الجواب بقوله: أيكم يأتيني بعرشها، فوجب على أهل مجلسه الجواب، فكان في قوله: ﴿**أنا آتيك به**﴾، إقامة للواجب. فلم يكن إظهارا[3] لكرامته[4] وما ظهر منه كان ضمنا لا قصدا. والإظهار أن يقول: كرامتي[5] كذا وكذا، وأنا رجل صاحب كرامة. ثم قوله: **أنا آتيك به،**[6] يحتمل أن يكون صيغة الفعل[7] المضارع على إخبار[8] النفس، ويحتمل أن يكون صيغة اسم الفاعل. إلى هذا أشار في *الكشاف*.[9]

وقوله: {ويخاف أنها} أي أن الخصلة التي تظهر[10] أو الفعلة[11] التي تظهر[12] بصورة الكرامة.

[قوله:] {من قبيل الاستدراج له دون الكرامة}[13] وهذا لأن الذي يظهر على خلاف العادة على أنواع أربعة: وهى[14] معجزة وكرامة ومعونة وإهانة واستدراج. فقد ذكرنا المعجزة والكرامة.

وأما المعونة، فهي في حق المخلط فتظهر معونة له في التخلص عن محنة توجهت إليه ومكروه اقبل عليه.[15]

---

[1] ع ج: سليمن.
[2] ط – عليه السلام.
[3] ع ج:إظهار.
[4] ع ج: الكرامة.
[5] ط – كرامتي.
[6] ع ج – به.
[7] ج: للفعل.
[8] ط: اختيار.
[9] انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٣٦٨/٣.
[10] ع: يظهر.
[11] ع: الفعل.
[12] ع: يظهر.
[13] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٣٧/١.
[14] ط: فهي.
[15] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٣٨/١.

و[أما] الإهانة ما[1] تظهر على يدي[2] المتأله، وعلى يدي[3] الساحر عند انعدام دعوى النبوة، ولهذا ذكر محمد بن الحسن رحمه الله [رواية عن أبي حنيفة]: أن المؤخذ بمنزلة العِنين، وهو الذي أخذ بالسحر في الحبس عن النساء، ويكون ذلك[4] إهانة لمن ظهر على يده،[5] استدراجا، أي استدناء إلى العذاب بالإمهال قليلاً قليلاً، كما يرق الراقي موضعا عاليا، فيتدرج إليه درجة درجة[6] وشيئًا شيئًا،[7] حتى يصل إليه بالمهل. واستدراج الله العصاة[8] أن يرزقهم الصحة والنعمة،[9] فيجعلوا رزق[10] الله ذريعة ومتسلقا إلى ازدياد الكفر والمعاصي. فلما كان الأمر هكذا اجتهد الولي في كتمان ماظهر له من الكرامة وخاف الاغترار[11] لَدى الاشتهار.

ثم ذكر فائدة ظهور الكرامة **بقوله: {ثم فيها[12] فائدة ثبوت رسالة من آمن به الولي}** إلى آخره.

فإن قيل: إن القول بتجويز الكرامة[13] وهو ظهور الخوارق للعادة[14] يؤدي إلى القول بالسفسطة، وذلك لا يجوز إلا عند ضرورة احتياج الناس إلى وجوب التصديق، وهو في حق المعجزة

---

[1] ج – ما، صح هـ.
[2] ع ج: يد.
[3] ع ج: يد.
[4] ج – ذلك، صح هـ.
[5] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٣٨/١.
[6] ع – درجة، صح هـ.
[7] ع – وشيئا، صح هـ.
[8] ع ج: للعصاة.
[9] ج: النعم.
[10] ع: ارزاق.
[11] ع: الاعتزالة.
[12] ع ج: فيهما.
[13] ط: الكرامات.
[14] ط: للعادات.

في حق النبي، وأما في حق[١] غيره فلا. وهذا لأنا[٢] إذا جوزنا الكرامة[٣] فلعل[٤] الله قلب الجبل ياقوتا كرامة لبعض [٩٧و]/ الأولياء، ولعله جفف[٥] البحر كرامة له، ولعله خلق هذا الإنسان الشيخ في هذه الساعة كرامة للولي.[٦] ومعلوم أن تجويزه يؤدي إلى الجهالات بالحقائق وهو عين[٧] قول السوفسطائية. ولأنه لو جاز ظهور هذه الخوارق في حق بعض الاولياء لجاز ظهوره في حق الباقين من المؤمنين، لأن الله ولي المومنين وهم أولياؤه. قال الله تعالى: ﴿اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾،[٨] وعلى هذا التقدير لا يبقى الخارق للعادة خارقا لها. فحينئذ لا يبقى خارق[٩] للعادة أصلاً ويخرج انخراق[١٠] هذه[١١] العادات عن كونه دليلاً على النبوة وعن كونه دليلاً على الكرامة. ولأن الكرامة لو ظهرت على يد إنسان، ثم ادعى ذلك الانسان على أحد مالاً. فإما أن يطالب بالبينة أو لا يطالب، لا يجوز أن يطالب بالبينة لأنه ظهر[١٢] بتلك الكرامة كمال درجته عند الله تعالى ومتى كان كذلك امتنع أن يكذب[١٣] في ادعاء المال على الغير، ولا يجوز[١٤] أن لا يطالب[١٥] بالبينة لقوله عليه السلام: «البينة على المدعي.»[١٦] ولما بطل القسمان، علمنا أنه لا يجوز ظهور الكرامة.[١٧]

---

[١] ط – حق.

[٢] ع ج – لانا، ج، صح هـ؛ ع: إذا.

[٣] ج ط: الكرامات.

[٤] ع ج: ولعل.

[٥] ع ج: يجفف.

[٦] ج: الولي.

[٧] ج - الساعة كرامة الولي ومعلوم ان تجويزه يؤدي الى الجهالات بالحقايق وهو عين، صح هـ.

[٨] سورة البقرة، ٢٥٧/٢.

[٩] ج: خارقا.

[١٠] ع ج: الخراق.

[١١] ج: لهذه.

[١٢] ج: ظهرت.

[١٣] ع: أن يكون مبطلا.

[١٤] ع: فلا يجوز.

[١٥] ج – لا، صح هـ.

[١٦] *صحيح البخاري*، الشهادات ١.

[١٧] انظر: *الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢٠٣/٢-٢٠٤.

قلنا: أما الجواب عن الأول فإن القول بالسفسطة إنما يكون لو قلنا إن هذا الذي ظهر في يد[١] الولي لا حقيقة له في قلب العادة المستمرة، ولم نقل بذلك، بل نقول: بحقيقة العادة المستمرة وحقيقة قلب تلك العادة المستمرة، أقصى ما في الباب[٢] أن في القول بالكرامات لزوم كثرة قلب العادة المستمرة في يد[٣] النبي وفي يد الولي، وبلزوم كثرة قلب العادة لا يلزم أن لا تبقى العادات المستمرة أصلاً في نفسها،[٤] ككثرة[٥] المجازات في الكلام لم يلزم من[٦] ذلك أن لا تكون الحقائق أصلاً. ولا يشتبه حال النبي[٧] مع الولي في ذلك[٨] لما ذكر في الكتاب بأن الولي يصرح بقوله: إني لست بنبي.[٩] إذ لو ادعى ذلك لكفر من ساعته.[١٠] وهذا هو الجواب عن الوجه الثاني، فإن كثرة الخوارق للعادة لا توجب ترك العادة المستمرة.

ولأنا نقول: [إن] هذا الذي ألزمتموه علينا لازم عليكم في المعجزات. وذلك لأن[١١] الله[١٢] تعالى إذا بعث جمعا كثيرا[١٣] من الأنبياء، وأظهر على يد كل واحد منهم فعلاً خارقا للعادة كان انخراق[١٤] العادة موافقا للعادة حينئذ. وذلك لا يقدح[١٥] في كون المعجزة معجزة على زعمكم، ولم يقل أحد

---

[١] ج: يدي.
[٢] ع - الباب، صح هـ؛ ع ج: القول.
[٣] ط: يدي.
[٤] ط – نفسها، صح هـ.
[٥] ع: لكثرة.
[٦] ع – من، صح هـ.
[٧] ط + عليه السلام.
[٨] ط + في ذلك.
[٩] انظر: *الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢٠٥/٢.
[١٠] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٣٧/١.
[١١] ع ج: لانه.
[١٢] ع ج – الله.
[١٣] ع ج – كثيرا، ع، صح هـ.
[١٤] ع ج: خرق.
[١٥] ج - لا.

بأنه لا يصلح[١] معجزة. ثم لو قلتم فيه إن تكثير المعجزات إنما يجوز بشرط أن لا يصير انخراق[٢] العادة عادةً. كان ذلك جوابنا[٣] في الكرامات.[٤]

وأما الجواب عن الوجه الثالث فنقول: إن ظهور الكرامة عليه لا يوجب كونه صادقا في جميع الأمور فلا جرم[٥] تجوز مطالبته بالبينة. إلى بعض هذا أشار في *الاربعين*.[٦] *والله الموفق*.

وقوله:[٧] **{وإذا ثبت أن الصانع جل وعلا حكيم إلى آخره}** فيه بيان المناسبة بين هذا الذي **[٩٧ظ]/** ذكر من اثبات الرسالة واثبات كرامة[٨] الأولياء وبين الذي يذكر من مسائل التعديل والتجوير. والأصل فيها بيان خلق أفعال العباد، وإنما تقدم بيان أن الاستطاعة مع الفعل لما أن الاستطاعة شرط تحقق الفعل، وهو الاصح. فكان تقديم ذكر الاستطاعة على ذكر[٩] أفعال العباد هنا بمنزلة تقديم ذكر كتاب الطهارة على ذكر كتاب الصلاة في كتب الفقه.

ثم إنما[١٠] قلنا: إن الأصل في مسائل التعديل والتجوير بيان خلق أفعال العباد، لأن التعديل هو النسبة[١١] إلى العدل، ومنه تعديل الشهود؛ وهو[١٢] أن يقول المعدل هم[١٣] عدول، والتجوير هو النسبة[١٤] إلى الجور. ثم معرفة مسائل التعديل والتجوير موقوفة على معرفة معنى الحكمة

---

[١] ع: لا يصح.
[٢] ع ج: خراق.
[٣] ج: جواب.
[٤] انظر: *الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢٠٥/٢.
[٥] ج: ولا جرم.
[٦] انظر: *الأربعين* لفخر الدين الرازي، ٢٠٥/٢.
[٧] ج – وقوله.
[٨] ط: كرامات.
[٩] ع – ذكر، صح هـ.
[١٠] ج: انا.
[١١] ع ج : النسب.
[١٢] ط: هو.
[١٣] ج: لهم.
[١٤] ع: النسب.

والسفه، فمن كان موصوفا بالعدل، فهو موصوف بالحكمة ومن كان موصوفا بالجور، فهو موصوف بالسفه. ثم أجمعنا مع الخصوم أن الله تعالى موصوف بالعدل والحكمة، أي يقال: إنه عدل وحكيم ومنزه عن الجور والسفه. ثم اختلف أهل الكلام فيما بينهم في أفعال معينة، وهي أفعال العباد الاختيارية أنها من باب الحكمة أو من باب السفه. فمن جَعَلها حكمةً جوز صدورها من الله تعالى ومن جعلها سفهًا لم يجوز صدورها منه وإنما وقع هذا الاختلاف لاختلافهم في تفسير الحكمة. قالت[١] المعتزلة: الحكمة كل فعل فيه منفعة، إما للفاعل أو لغير الفاعل؛ والسفه: ما خلا عن المنفعة لفاعله أو لغير فاعله. وعند الأشعرية، الحكمة: كل فعل وقع على قصد فاعله؛ والسفه: ما وقع على خلاف قصد فاعله. وعندنا، الحكمة: كل فعل له عاقبة حميدة؛ والسفه: ما خلا عن العاقبة الحميدة سواء كانت فيه منفعة أو لم يكن. والى هذا المجموع أشار في الكتاب بقوله: **{إذ هي مما اختلفنا[٢] نحن والخصوم في كونها حكمة أو سفهًا}**

وقوله: {وكتابنا الموسوم *بإيضاح المحجة*[٣] لكون العقل حجة} وهذا المجموع اسم كتاب واحد للمصنف رحمه الله أي المسمى ببيان الحجة الواضحة على أن العقل حجة من حجج الله تعالى على عباده. *والله الموفق*.[٤]

---

[١] ع ج: فان؛ ع هـ – قالت.

[٢] ع: اختلف.

[٣] أي *ايضاح المحجة لكون العقل حجة* لابي المعين النسفي. انظر: *إيضاح المكنون* لإسماعيل باشا، ١/١٥٦.

[٤] ع ج ط – والله الموفق، ع، صح هـ.

[الباب الثالث]

[مباحث الإرادة والقضى والقدر]

١. فصل

في أن الاستطاعة مع الفعل

لما فرغ من بيان إثبات الرسالة الذي كان[١] هو[٢] من مقتضيات الحكمة، شرع في بيان مسائل[٣] التعديل والتجوير التي هي مبنية على الحكمة والسفه على ما بينا، غير أن الاستطاعة هي شرط صحة الفعل وقعت مقدمة على الفعل كما يشترط تقدم الشرط على المشروط.

ثم[٤] اعلم أن الاستطاعة، أي استطاعة كانت، هي شرط صحة أداء الفعل، أما وجود الاستطاعة التي هي عبارة عن سلامة الأسباب والآلات،[٥] هو شرط لصحة الفعل، فلا شك فيه. إذ[٦] لو[٧] لم تكن له يد سليمة لا يتصور منه البطش، [٩٨و]/ وكذا لو لم تكن له[٨] رِجل سليمة لا يتصور

---

[١] ع ج: التي كانت.
[٢] ع ج – هو.
[٣] ع – مسائل، صح هـ.
[٤] ج – ثم.
[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤١/٢؛ *وفوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير؛ ٣٦و.
[٦] ج: اذا.
[٧] ج – لو.
[٨] ج – له.

منه المشي. والمعنى من الشرط هذا وهو أن يكون وجود شيء متوقفا على وجود شيء آخر، كتوقف وجود صحة الصلاة على وجود الطهارة، وتوقف وجود صحة البيع على وجود مالية المبيع.

وأما الاستطاعة الثانية التي كان بناء الفصل[١] عليها. [فقد] قال[٢] المصنف رحمه الله في *التبصرة*: "هي علة الفعل عندنا."[٣] وقال غيره من مشايخنا رحمهم الله في نُسَخ أصول الفقه كالقاضي الإمام أبي زيد والإمام شمس الائمة وفخر الإسلام وصاحب الميزان وغيرهم رحمهم الله: هي شرط أداء الفعل.[٤] وذكر فخر الإسلام رحمه الله بعد ذكر تقسيم حسن المأمور به،[٥] فقال:[٦] "وضرب منه[٧] ما حسن لحسن في شرطه."[٨] وقال بعد ذلك: "وذلك شرط الأداء دون الوجوب."[٩] قال العبد الضعيف غفر الله له[١٠] ما قاله العامة هو الأصح، لما أن العلة في الاصطلاح هي التي توجب الفعل. فالعلة الموجبة في الحقيقة إيجاب الله تعالى، وهو غيب عنا،[١١] فاقام الله تعالى الأسباب الظاهرة مقامها في الإيجاب نيابة[١٢] عنه، كحدوث العالم ودلوك الشمس وملك النصاب في حق وجوب الإيمان والصلاة والزكوة، وكذلك في غيرها، والقدرة المقارنة للفعل ليست بموجبة للفعل أصلاً، لا أصالةً ولا نيابةً، فلم تكن علةً للفعل، بل هي شرط لتحقق الفعل.

---

[١] ع ج: الفعل.

[٢] ع ج – و؛ ط: وقال.

[٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤١/٢.

[٤] انظر: *تقويم الأدلة* لأبي زيد الدبوسي، ٨٧-٩٣؛ و*أصول الفقه للسرخسي*، ورقة ١٨ظ؛ و*ميزان الأصول في نتائج العقول* لعلاء الدين السمرقندي، ١١١٧، ١١٢٠-١١٢١.

[٥] ط – به.

[٦] ع ج: وقال.

[٧] ع – منه، صح هـ.

[٨] ع هـ: مشروطه. انظر: *أصول البزدوي*، ص ٣٤؛ و*فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٣٥ظ-٤٠ظ.

[٩] انظر: *اصول البزدوي*، ٣٥؛ وفوائد البزدوي لحميد الدين الضرير، ورقة ٤١و-٤٢ظ.

[١٠] ط - العبد الضعيف غفر الله له؛ ط: رضي الله عنه.

[١١] *ميزان الأصول في نتائج العقول* لعلاء الدين السمرقندي، ١١٢١/٢.

[١٢] ع: ونيابة.

وقال المصنف رحمه الله: "والقسم الثاني من الاستطاعة معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل،[1] وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل[2] به الأفعال الاختيارية."[3]

وأما القسم الأول من الاستطاعة "يحد[4] بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار."[5] ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾،[6] قيل: هي "الزاد والراحلة."[7] وعند مالك رحمه الله استطاعة الحج سلامة النفس.[8] وعندنا الزاد والراحلة مع سلامة النفس.[9] "وعن الضحاك إذا قدر أن يؤجر نفسه، فهو مستطيع. وقيل له[10] في ذلك فقال: إن كان لبعضهم ميراث بمكة أكان يتركه؟ بل كان ينطلق إليه ولو حبْوًا. فكذلك[11] يجب عليه الحج،"[12] كذا في *الكشاف*.

[قوله:] {وقوله: ﴿فَمَن لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾}[13] أي فمن لم يستطع على[14] الصيام لمرض[15] أو نحوه فإطعام ستين مسكينا، أي فعَليه أن يطعم ستين مساكينا. وإنما قلنا: إن المراد بها سلامة آلات الصوم وأسبابه، لأن قدرة الصوم لا تكون قبل الشروع في الصوم، فلا يجوز

---

[1] ع ج: الفعل.

[2] ع ج :ويفعل.

[3] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤١/٢.

[4] ج: بحد.

[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤١/٢.

[6] سورة آل عمران، ٩٧/٣.

[7] انظر: *سنن ابن ماجه*، كتاب المناسك ٦؛ و*سنن دارقطني*، ٢١٣/٣.

[8] انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٣٩٠/١.

[9] ط - وعند مالك رحمه الله استطاعة الحج سلامة النفس. وعندنا الزاد والراحلة مع سلامة النفس.

[10] ج: به.

[11] ع ج: وكذلك.

[12] *الكشاف* للزمخشري، ٣٩٠/١.

[13] سورة المجادلة، ٤/٥٨.

[14] ط: الى.

[15] ط: بمرض.

نفيه بقوله ﴿فمن لم يستطع﴾. وإنما يصح[1] نفي ما تصور وجوده بدون فعل الصوم، وهي الآلات والأسباب. فلذلك[2] كان معناه فمن لم يقدر على أداء الصوم بسبب المرض والضعف.

[وقوله:] {وبقوله خبرا عن أهل النفاق: ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾}[3] أي المعنية به[4] أيضا، سلامة الأسباب والآلات.[5] فالله[6] تعالى عير أهل النفاق بقولهم هذا وكذبهم في هذا القول. ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة[7] التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن أنفسهم كاذبين، إذ لاشك أن استطاعة فعل الجهاد [٩٨ظ]/ لا يبقي في وقت كونهم بالمدينة إلى أن يلقوا العدو ويباشروا القتال،[8] وكان الخروج مطلوبا لذلك. وحيث كذبهم دل أنهم أرادوا بذلك المرض أو فَقْد المال على ما بين الله تعالى بقوله: ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى﴾[9] إلى أن[10] قال: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاء﴾.[11] وصحة التكليف يعتمد هذه الاستطاعة أي الإستطاعة[12] التي هي سلامة الأسباب والآلات والجوارح والأعضاء، إذ العادة جارية أن المكلف لو قصد اكتساب الفعل عند سلامة[13] الأسباب، يعني أن السنة الإلهية جارية على أن[14] المكلف إذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب حصلت له القدرة الحقيقية، أي يخلق الله تعالى[15]

---

[1] ع ج: صح.
[2] ج: فكذلك.
[3] سورة التوبة، ٤٢/٩.
[4] ع ج – به، ع، صح هـ.
[5] ع ج – الآلات، ع، صح هـ.
[6] ع ج: والله.
[7] ع - النفاق بقولهم هذا وكذبهم في هذا القول ولو كانوا ارادوا بذلك الكلام الإستطاعة، صح هـ.
[8] ج: القتل.
[9] سورة التوبة، ٩١/٩.
[10] ع ج - الى ان.
[11] سورة التوبة، ٩٣/٩.
[12] ع - يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاء﴾ وصحة التكليف يعتمد هذه الإستطاعة أي الإستطاعة، صح هـ
[13] ع – سلامة.
[14] ج – ان.
[15] ط + تعالى.

القدرة الحقيقية وقت مباشرته. وأما إذا لم يكن له[١] سلامة الأسباب والآلات فلا تحصل له القدرة الحقيقية. هكذا جرت السنة الالهية، فلذلك[٢] كان التكليف مبنيا على سلامة الأسباب والآلات. وإنما لا تحصل[٣] لاشتغاله بضد ما أمر به، يعني أن العبد إذا قصد فعل الخير يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير مقارنا له. وكذلك إذا قصد فعل الشر يخلق الله تعالى وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الشر مقارنا له. وإذا ثبت هذا فلما قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل الشر كان هو مضيعا حصولَ قدرة فعل الخير، حتى يفعل به الخير، ثم هو يعذب في الآخرة بسبب تضييع فعل الخير وتحصيله مكانه فعل الشر. وبهذا خرج الجواب عن اعتراض[٤] المنهمكين في المعاصي بقولهم إن الله تعالى[٥] خلق الكفر والمعاصي في العبد ثم كيف يعذبه؟[٦]

قلنا: إنما يظهر أثر خلق[٧] الكفر والمعاصي بعد قصده إياه، فكان هو المضيع قدرة اكتساب الإيمان والطاعة، فيعاقب لذلك.[٨] وإليه أشار الله تعالى بقوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾.[٩] ثم الاشتغال بضد ما أمر به[١٠] تارة يحصل بالامتناع[١١] عن فعل ما أمر به من الإيمان والطاعة وتارة يحصل بالإتيان بالكفر والمعصية. فكل من الامتناع عن الإيمان[١٢]

[١] ع ج – له، ع، صح هـ.
[٢] ع: فكذالك.
[٣] ج: يحصل.
[٤] ع: اعراض.
[٥] ج – تعالى.
[٦] ع – يعذبه، صح هـ.
[٧] ج – خلق، صح هـ.
[٨] ع ج: بذلك.
[٩] سورة الصف، ٦١/٥.
[١٠] ج – به.
[١١] ع ج: لامتناعه.
[١٢] ع - والطاعة وتارة يحصل بالإتيان بالكفر والمعصية. فكل من الإمتناع عن الإيمان، صح هـ.

والإتيان بالكفر كفر في حق العاقل البالغ. وأما الصبي[1] العاقل فامتناعه عن الإيمان ليس بكفر. وأما إتيانه بالكفر[2] كفر على ما هو الأصح من المذهب. وقد ذكرنا وجه الفرق في باب العقل من *الكافي*[3] على وجه يخضع له ذووا الألباب وينزاح به ريبة ذوي الارتياب.

والذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب،[4] يعني أن الله تعالى ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع. ولو كان المراد انعدام سلامة الأسباب بأن يوجد الصمم في أسماعهم لما استحقوا المذمة. لأنهم حينئذ كانوا مجبورين في كونهم لا يستطيعون السمع. فثبت أن المراد به انعدام حقيقة القدرة، عند [٩٩و]/ وجود الأسباب.

فان قيل: كما أنهم مجبورون عند عدم[5] أسباب السمع كذلك كانوا مجبورين في انعدام القدرة في الحال، لأنها توجد عند[6] خلق الله[7] تعالى إياها[8] وقت الفعل.

قلنا: انعدام القدرة في الحال عند سلامة الأسباب باعتبار انعدام القصد من المكلفين، ولما لم يقصدوا فعل الخير مع وجود سلامة الأسباب كانوا هم المضيعين للقدرة،[9] فلهذا ذمهم الله تعالى.

---

[1] ع: الغبي.

[2] ج: الكفر.

[3] انظر: *الكافي* للسغناقي، ٢١٢٣/٥- ٢١٢٩.

[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٢/٢.

[5] ع ج – عدم، ع، صح هـ.

[6] ع – عند، صح هـ.

[7] ج – الله، صح هـ.

[8] ع: إياه.

[9] ج: القدرة.

وقوله: {والاستطاعة الثانية عرض[1] تحدث عندنا}[2] أي بالاتفاق بيننا وبين المعتزلة والضرارية[3] والكرامية غير أن عندنا هي مقارنة للفعل؛ وعندهم سابقة على الفعل.[4] وبهذا التقرير يعلم[5] أن قوله: **{عندنا}** يتعلق بما بعده لا بما قبله. والضِرارية[6] أصحاب ضرار بن عمرو.[7]

وقوله: {[وثبوت هذه الاستطاعة] يبطل قول النظام وعلي الأسواري[8]} وقد ذكرنا أن النظام، هو إبراهيم بن سيار بن هاني النظام. وأما علي الأسواري فقال في *الأنساب* السمعانية: "الأسواري، بفتح الألف وسكون السين المهملة والألف بعد الواو وفي آخرها الراء المهملة، هذه النسبة إلى أسوار، وهي[9] قرية من قرى أصبهان. ثم قال: والأسوارية[10] طائفة من المعتزلة، وهم أصحاب علي الأسواري. وكان هو في أول أمره على قول النظام."[11]

---

[1] ع ج – اي، ع، صح ه.

[2] ط – تحدث عندنا.

[3] هم أصحاب ضرار بن عمرو. ويزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وأنها بعض المستطيع. انظر: *مقالات الاسلاميين* للأشعري، ص ٢٨١-٢٨٢؛ *والفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ص ١٨٨؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، ٨٩/١-٩١.

[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٤/٢.

[5] ط: نعلم.

[6] ع ه: فالضرارية.

[7] ج – عمرو، صح ه. هو أبو عمرو، ضرار بن عمرو القطفاني الكوفي، (ت ٢٠٠هـ/٨١٥م). من أوائل المعتزلة البصرية. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥٤٤/١٠-٥٤٦.

[8] هو علي الأسواري الاصبهاني، (ت ٢٤٠هـ/٨٥٤م). ومن المعتزلة البصرية ونسبت اليه الأسواريّة. وكان يقول بأن الله تعالى لا يقدر على غير ما علم أنه يفعله جملة انظر: *الأنساب للسمعاني*، ١٥٧/١؛ *ومقالات الاسلاميين* للأشعري، ص ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٤٣، ٥٥٩؛ *والفصل* لابن حزم، ١٣٩/٢؛ *وطبقات المعتزلة* لابن المرتضى، ص ٧٢.

[9] ع: وهو.

[10] هم يقولون أن الله تعالى غير قادر أن يفعل ما قد علم أنه لا يفعله ولا يقدر أن يفعل ما أخبر أنه لا يفعله، هذا مع قوله إن الانسان قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله لان قدرة الانسان عنده صالحة للضدين فالانسان عنده أقدر من ربه. انظر: *الأنساب* للسمعاني، ١٥٧/١؛ *واللباب* لأبي الحسن الشيباني، ٦٠/١؛ *والوافي بالوفيات* للصفدي، ٢٥٥/٣.

[11] *الأنساب* للسمعاني، ١٥٧/١.

وقوله: {لأنا[١] بينا بالدليل [ثبوتها] وهي عرض} يتصل بقوله: **{يبطل قول النظام}**، لأنه لما ثبت كونها عرضًا بطل قول من يقول أنها ليست معنى وراء المستطيع لا محالة. لأن العرض معنى وراء الجسم.

[قوله: {والذي] يحققه أنّا نجد إنسانا سليم الجوارح} أي ليس بأشل ولا بأعرج.

[قوله:] {ليس بذي آفة} أي ليس بمريض.

[قوله:] {وهو قادر على حمل خمسين رطلاً} أي على حمل[٢] خمس[٣] وعشرين منا.

[قوله:] {ثم وجدناه في حالة أخرى قادرا[٤] على حمل مائة رطل} أي على حمل خمسين منا،

[قوله:] {من غير زيادة في[٥] أجزاء أعضائه} أي من حيث الطول والسمن. فعلم بهذا أن التفاوت بينهما إنما كان من حيث تفاوت القوة. والقوة عرض وراء أعضاء ذي القوة، ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما. "وإذا فتلا[٦] يصعب[٧] القطع من غير زيادة في أجزاء الخيط، بل بحدوث[٨] الفتل، وهو عرض في نفسه."[٩] كذا ذكره المصنف رحمه الله.

[قوله:] {وبهذا يبطل قول حفص} وهو المعروف بحفص الفرد.[١٠]

---

[١] ج – لأنا، صح هـ.

[٢] ج – حمل، صح هـ.

[٣] ع: خمسين.

[٤] ع: قصرا.

[٥] ط: على.

[٦] ع ج: فتل.

[٧] ج: اصعب.

[٨] ط: لحدوث.

[٩] ع ج – في نفسه، ع، صح هـ. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٣/٢.

[١٠] ج: القرد. وهو أبو عمرو (أبو يحيى)، حفص الفرد، (ت بعد ٢٠٤هـ/٨٢٠م ؟). ذكره ابن النديم في الفهرست (ص ٢٢٩-٢٣٠) فقال في ترجمته: "إنه كان من أكابر المجبرة، نظير النجار، وكان من أهل مصر قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل وناظره. وكان أولا معتزليا ثم بخلق الأفعال." وذكر ابن بطة في الإبانة الكبرى (٥١/٦) مناظرته للشافعي في مسألة خلق القرآن.

[قوله:] {وضرار} وهو ضرار بن عمرو، وهما[1] اتفقا في مسائل، وقالا: يجوز أن يقلب الله تعالى الأعراض أجساما، والإستطاعة والعجز بعض الجسم.[2]

وقوله:[3] {ولم تكن[4] موجودة[5] حال عدم الفعل} تقرير للكلام الأول، وهو[6] قوله: **{لو[7] لم تكن سابقة على الفعل}**، لا مغايرة له.[8]

[وقوله:] وقد تبرأ الله تعالى بنص كتابه، وهو وقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا [٩٩ظ]/ إِلاَّ وُسْعَهَا﴾،[9] [...] لكانت سابقة على الإيمان موجودة بدونه، أي لكانت قدرة الإيمان موجودة بدون الإيمان.

[وقوله:] {وثبت ما قلنا} وهو أن الاستطاعة سابقة على الفعل.

[وقوله:] {والذي يؤيد هذا أن القدرة تكون ليحصل بها الفعل} بيان هذا التعليل بوجهين:

أحدهما: أن القدرة علة تحصيل الفعل، كما هو اختيار المصنف رحمه الله أو شرط تحصيل الفعل، كما هو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله.[10] وكل منهما يستحيل تعلقه بالموجود،

---

[1] ج – و. اي: ضرار بن عمرو وحفص الفرد.

[2] انظر: *مقالات الإسلاميين*، للأشعري، ص ٣٧٠؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٣/٢.

[3] ج – و.

[4] ج: ولم يكن.

[5] ج: وجوده.

[6] ع ه + قوله.

[7] ع ج: ولو.

[8] ع ج: مغاير له.

[9] سورة البقرة، ٢٨٦/٢.

[10] ع ج - رحمهم الله.

لأن إيجاد الموجود محال. فإذًا هي تتعلق[١] بالمعدوم، شرطا كان أو علة، ليصير بها المعدوم موجودا. فلذلك[٢] تعلقت بالمعدوم دون الموجود. وذلك إنما يكون إذا كانت القدرة سابقة على الفعل.

والثاني أن القدرة إنما[٣] كانت ليحصل بها الفعل، فلو كانت مقارنة للفعل لما كان حصول الفعل بالقدرة أولى من حصول القدرة بالفعل،[٤] إذ خروجهما من العدم إلى الوجود كان[٥] معا،[٦] فلا يمكن[٧] إضافة وجود أحدهما إلى الآخر، بل يضاف وجودهما جميعا إلى غيرهما.[٨] ولو أضيف وجود الفعل إلى القدرة مع استواء[٩] حالهما لجاز إضافة وجود القدرة إلى الفعل.

وقوله: {ولا بقاء للأعراض} أي بجميع الأعراض. وعندنا[١٠] لن يتصور[١١] بقاء شيء منها، بل يوجد ثم ينعدم في الثاني من زمان وجوده.[١٢]

وقوله: {لأن البقاء في الباقي معنى زائد على الذات}[١٣] أي على ذات العين.

[قوله:] {بدليل وجود الذات} أي بدليل وجود العين.

[قوله:] {في أول أحوال وجوده. ولا بقاء له} أي لا يوصف بالبقاء، يعني أن الجوهر في أول

---

[١] ع ج: يتعلق.

[٢] ع ج: فلهذا.

[٣] ع + يكون.

[٤] ج: بالقدرة.

[٥] ع – كانا، صح هـ.

[٦] ط: موافقا.

[٧] ع ج: ولا يمكن.

[٨] ع ج – غيرهما، ع، صح هـ.

[٩] ع – استواء، صح هـ.

[١٠] ع ط: وهذا عندنا.

[١١] ج: أن يتصور.

[١٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٦/٢.

[١٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٥٣/٢.

أحوال وجوده يوصف بالوجود، ولا يوصف بالبقاء. فلو كان بقاء[1] الجوهر نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الأول، ويصح[2] اتصافه بالبقاء في تلك الحالة.[3]

وقال المصنف رحمه الله: الاتصاف أي الاتصاف بالبقاء "إما أن يكون لأجل الذات وإما أن يكون لمعنى.[4] وإذا وجد الذات واستحال الاتصاف علم أن الاتصاف ليس من موجبات الذات، فعُلم أنه من موجبات المعنى، لأن الذات لو وجد[5] بعدم الاتصاف مع جواز الاتصاف من موجبات المعنى[6] دون الذات. يحققه أن الاتصاف لو كان من موجبات[7] الذات، وقد وجد الذات واستحال الاتصاف، لكان فيه القول باستحالة ثبوت الحكم، وإن تحققت العلة، وهذا ظاهر الفساد. ولو جاز هذا لجاز أن يقوم السواد بذات، ويستحيل اتصافه بأنه أسود. ثم[8] في الزمان الثاني يجب اتصافه به، وهذا محال لم يقل به أحد من العقلاء."[9]

وقوله: {ولهذا [١٠٠و]/ لم يعد القائل: وجد ولم يبق مناقضًا} ولو كان البقاء والوجود واحدا لكانا[10] من الأسماء المترادفة نحو الجلوس والقعود. فكان قوله "وُجد ولم يبق،" كقوله "وجد ولم يوجد،" وكقوله "بقي ولم يبق." فيصير متناقضا، كقول القائل: "جلس ولم يقعد." ومع ذلك صح قول القائل: وجد ولم يبق. ولم يعد متناقضا علم أن البقاء معنى وراء الوجود. ولأن البقاء لو لم يكن معنى وراء الذات لكان الباقي[11] باقيا لذاته، فكان ذاته علة لبقائه. فحينئذ يستحيل عدمه

---

[1] ع ج – بقاء، ع، صح هـ.

[2] ع ج: ولصح.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٨/٢-٥٤٩.

[4] ع ج: بمعنى.

[5] ج: لو وجدوا.

[6] ع ج ط - لان الذات لو وجدوا بعدم الاتصاف مع جواز الاتصاف من موجبات المعنى، ع، صح هـ.

[7] ج: موجبا.

[8] ع – ثم.

[9] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٥٠/٢-٥٥١.

[10] ج: لكان.

[11] ع: الباقاء.

لقيام ذاته الموجب لبقائه. وبهذا كله خرج الجواب عن قول الكرامية، فإنهم يزعمون أن الجوهر في أول أحوال وجوده موصوف بالبقاء كما هو موصوف بالوجود.

وقال[١] المصنف رحمه الله: "وهذا منهم جحد الضروريات[٢] وإنكار البدائه وخرق إجماع أهل اللسان. فإنهم يستجيزون أن يقولوا "وجد كذا ولم يبق". ولو كان البقاء راجعا إلى الذات كالوجود لكان قول القائل "وُجد ولم يبق"، كقول القائل "وجد ولم يوجد"، وحيث عُدّ[٣] هذا تناقضًا، دون الأول، دل على بطلان هذا الرأي المسترذَل المحدَث.[٤] وكذا الناس يقولون في الدعاء: أبقاك الله، ولا يستجيز أحد[٥] أن يقول لآخر "أوجدك الله". ولو كان اللفظان في الحقيقة راجعين إلى شيء واحد لما امتنعوا عن إطلاق أحدهما، مع الإطباق على إجازة[٦] إطلاق الآخر."[٧]

[قوله:] {والأعراض ليست بمحل لقيام معان وراءها[٨] بها فاستحال لهذا بقاؤها} يعني لما ثبت أن الاستطاعة التي بها يحصل الفعل عرض، فلو كانت سابقة على الفعل لم يكن بد من بقائها إلى وقت وجود الفعل، لأنها لو لم تبق إلى وقت وجود الفعل لكان وجود الفعل[٩] بدون القدرة، وهو محال. ولا يتصور بقاؤها إلى وقت وجود الفعل لهذين الوجهين اللذين ذكرنا هما.

أحدهما:[١٠] أن البقاء من قبيل الأعراض والقدرة أيضا عرض، فلو بقيت إلى وقت وجود الفعل لقام به البقاء وأدى إلى قيام العرض بالعرض، وإنه محال.

---

[١] ط – و.

[٢] ج: للضروريات.

[٣] ع ج: عدوا.

[٤] ع ج - المحدث، ع، صح هـ؛ ع ج: المحدب.

[٥] ع ج: آخر.

[٦] ج: اجارة.

[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٥٢/٢.

[٨] ع – وراءها، صح هـ.

[٩] ع - لكان وجود الفعل، صح هـ.

[١٠] ع – أحدهما، صح هـ؛ ج: أحديهما.

والثاني: أن القدرة لو كانت باقية باعتبار ذاتها، لا لمعنى[١] آخر، لما[٢] تصور زوالها. لأن ما كان الموجب[٣] لبقائه ذاته لا يجوز فناؤه لوجود الموجب للبقاء، وهو الذات، والحادث لا يوصف به. وقيل: القول بقيام العرض بالعرض، كقول من يقول لمن ألقي من منارة: قف هناك في الهواء حتى ألقي إليك[٤] هذا الشيء فتأخذه وتحفظه بنفسك. فيستحمق[٥] هذا[٦] القائل لما أن الملقى لا يقدر على حفظ نفسه، فكيف يقدر على حفظ[٧] غيره. والعرض هنا كذلك. لأنه لا يقوم هو بنفسه، فكيف يقوم[٨] غيره به.

فإن قيل: **[١٠٠ظ]/** لم تنكرون بقاء القدرة ببقاء محلها لا بذواتها؟

قلنا:[٩] هذا باطل، لأن بقاء المحل، لو كان موجبا لبقاء الأعراض، لما تصور فناء الأعراض وزوالها، مع قيام المحل. ومعلوم أنه يتصور زوال القدرة مع بقاء القادر. وكذلك كل عرض يتصور زواله إلى ضده مع بقاء المحل، كالشَعر يسود[١٠] ثم يبيض.[١١] والشعر[١٢] باق كما كان، وقد انعدم السواد ووجد البياض. فلما لم يتصور أن تكون الأعراض محلاً لقيام معان وراءها بها[١٣] لم يتصور

١ ع – لمعنى، صح هـ.
٢ ع – لما، صح هـ.
٣ ج: للموجب؛ ع – الموجب، صح هـ.
٤ ط: عليك.
٥ ع – فيستمحق، صح هـ.؛ ع ج: فيستخف.
٦ ع + القول.
٧ ج - نفسه فكيف يقدر على حفظ، صح هـ.
٨ ع هـ + هو.
٩ ع: قلت.
١٠ ج: سود.
١١ ج: بيض.
١٢ ج: فاشعر.
١٣ ع ج – بها، ع، صح هـ.

أن تكون[١] محلاً للبقاء، لأن البقاء معنى. فحينئذ لو قلنا ببقاء الأعراض مع عدم قيام البقاء بها لقلنا بوجود الباقي[٢] بلا بقاء، وهو أيضا محال.[٣]

فإن قيل: الأعراض صفات وراء الذات فجاز أن تكون[٤] باقية بدون قيام البقاء بها، كصفات الله تعالى، فإنها باقية ولا يقوم بها البقاء.

قلنا: الكلام في الأعراض، لا في صفات الله تعالى، فإنها ليست بأعراض. أو نقول: صفات الله تعالى[٥] أيضا باقية ببقاء هو ذات الصفات، ولا يمكن في العرض أن نقول: هو باق ببقاء هو ذاته. لأنه يصح[٦] أن يقال "وجد ولم يبق"، علم أن البقاء معنى وراء الباقي، والبقاء عرض فلا يقوم بالعرض.

فإن قيل: قد يقال للسواد[٧] وجود،[٨] ويقال أيضا السواد لون وعرض، ويقال أيضا العرض مستحيل البقاء، والعرض لا يبقي زمانين. وهذا كله وصف للعرض[٩] بالوجود واستحالة البقاء وغيرهما.

قلنا: هذه الأوصاف كلها راجعة إلى ذات العرض، وليست بزائدة عليه، وكلامنا في أوصاف زائدة على نفس وجود العرض، كالبقاء. وكذلك العرض واللون وصفان عامان للسواد وذات الخاص داخل تحت العام من حيث الوجود، لا من حيث الزيادة. ومعنى قولنا: العرض لا يقوم

---

[١] ج: يكون.
[٢] ع: البقاء.
[٣] ع – محال، صح هـ.
[٤] ج: يكون.
[٥] ج – تعالى.
[٦] ع ج: صح.
[٧] ع ج: السواد.
[٨] ع ج: موجود.
[٩] ج: العرض.

بالعرض،[1] أي العرض لا يقوم بغير ذلك العرض، كالسواد مع الحياة، والحركة مع البياض، وأمثال ذلك. وأما الأوصاف الذاتية للعرض فيوصف العرض بها،[2] لأن تلك الأوصاف عين[3] ذلك العرض، كما نقول: العرض مستحيل البقاء، والعرض لا يبقي زمانين. وعن[4] هذا خرج الجواب أيضا[5] عن قولهم، يقولون:[6] حركة بطيئة وحركة سريعة، فالبطء والسرعة عرضان قائمان بالحركة. لأنا نقول: هذا أيضا كقول من قال السواد موجود، فالبُطْء في الحركة البطيئة عين تلك الحركة، لا[7] أن يكون معنى زائدا عليها، ولان البُطْء والسُرعة أمران إضافِيان، فلا يكونان[8] معنيين قائمين بالحركة. بل ينشأ ذلك الوصف بمقابلة إضافة حركة متحرك إلى حركة متحرك آخر، كما يقال: حركة الحمام[9] المُسَرْوَل في الطيران بطيئة بالنسبة إلى حركة طير آخر.[10]

وقوله: {وأحمد بن علي الشطوي[11] وأبو حفص الصيميري}[12] قال في *الصحاح*: "شطا اسم قرية بناحية مصر، تنسب إليها الثياب. ويقال: الثياب الشطوية."[13] وفي *الأنساب* في باب الصاد المهملة، صَيْمَر [١٠١و]/ نهر من أنهار البصرة،[14] وصيمرة بلدة من ديار الجيل.[15] ....

---

[1] ط - بالعرض.

[2] ج - بها.

[3] ع: غير.

[4] ط: عند.

[5] ع ج – أيضا، ع، صح هـ.

[6] ط – يقولون.

[7] ع: الا.

[8] ع: ولا يكونان.

[9] ط: البط.

[10] ع – فيه، صح هـ؛ ج ط + فيه.

[11] ع: المشطوي. هو أبو الحسن، أحمد بن علي الشطوي، (ت ؟). هو من معتزلة بغداد وذكره ابن المرتضى بين رجال الطبقة الثامنة، بلا ذكر سنة ميلاده ووفاته، ولكن يذكر مناظراته مع الناشئ (ت ٢٩٣هـ/٩٠٦م). انظر: *طبقات المعتزلة* لابن المرتضى، ص ٩٣.

[12] لم أجد ترجمة أبي حفص الصيميري مؤكدة إلا أننا نرجح أنه أبو عبد الله، محمد بن عمر الصيمري، وهو من شيوخ المعتزلة البصريين. انظر: *فضل الاعتزال*، ص ٣٠٨-٣٠٩؛ *وطبقات المعتزلة* لابن المرتضى، ص ٩٦.

[13] *الصحاح* للجوهري، «شطا»، ٢٣٩٢/٦.

[14] انظر: *الأنساب للسمعاني*، ٥٧٦/٣؛ *وتاج العروس* للزبيدي، «صمر»، ٣٤٨/١٢.

[15] ط هـ: الجيل: طائفة من الناس. الصيمرة: بلدة بين ديار الجيل وخوزستان. انظر: *الأنساب* للسمعاني، ٥٧٧/٣.

ولو كانت سابقة[١] على الفعل، كما هو مذهب الخصم، كانت القدرة منعدمة وقت الفعل ضرورة، لأنها لا تبقى[٢] فيحصل الفعل، ولا قدرة،[٣] فلزم من هذا القول أمران محالان:

أحدهما: أن القدرة إذا كانت سابقة كانت القدرة حاصلة وقت استحالة الفعل وهو محال.

والثاني: أن القدرة إذا انعدمت، والفعل واجب حال انعدام القدرة، كان ذلك قولاً بوجوب وجود الفعل من العاجز، وهو أيضا محال. ولأن تعلق الفعل بالقدرة ألزم من تعلقه بالآلة لتحقق فعل الله تعالى بدون الآلة، واستحالته بدون القدرة، فإن الآلة شرطت لتكميل[٤] القدرة الناقضة. ولهذا اختص بها الخلق واستغنى عنها[٥] الخالق لكمال القدرة. ثم يستحيل تحقق الفعل من المخلوق مع عدم الآلة وقت الفعل، وإن كانت موجودة قبله، كالأخذ حال عدم اليد والمشي حال عدم الرجل، فأولى أن يستحيل تحقق الفعل حال عدم القدرة، وإنها ألزم[٦] من الآلة.

فإن قيل: هذا الإلزام إنما يتوجه على من يزعم أن القدرة منعدمة وقت الفعل، ونحن ننكر ذلك. فإن عندنا القدرة قائمة وقت الفعل. أما على قول من ادعى بقاء القدرة فلا شك أنها[٧] إذا بقيت إلى وقت الفعل كان الفعل حاصلاً من القادر، لا من غير القادر. وأما على قول من سلم[٨] استحالة بقاء القدرة فإنه يقول بتجدد أمثالها عقيب زوالها، فما من قدرة زالت إلا وجد عقيبها مثلها، كما ذكرتم في سائر الأعراض، فيكون الفعل من القادر أيضا على ذلك التقدير.

---

[١] ج: مسابقة.

[٢] ط – لا.

[٣] ج: فلا قدرة.

[٤] ع ج – لتكميل، ع، صح هـ؛ ج: لتكمل.

[٥] ج: منها.

[٦] ع – الزم، صح هـ؛ ع: اللزوم.

[٧] ع ج: فإنها.

[٨] ج: ينكر.

قلنا: لا محيص لكم بهذا الكلام عما توجب[1] عليكم من الإلزام، فإنا أثبتنا بالدليل استحالة بقاء القدرة إلى الزمان الثاني، فبطلت[2] دعوى بقائها إلى وقت الفعل، و[3]على تقدير أن تكون ثابتة إلى وقت الفعل، هل يجوز عندكم قران الفعل بها في الزمان الأول أم لا؟

إن قلتم يجوز ذلك فقد أقررتم بجواز[4] الفعل من غير سابقة[5] القدرة، وإن قلتم لا يجوز ذلك.

قلنا: كيف يجوز في الزمان الثاني، وهو عين ما هو في الزمان الأول، ولم يحدث فيها[6] معنى أوجب تغيرها عما كانت عليه؟ وإن جوزتم هذا فجوزوا[7] أن يمتنع الفعل مع العجز في الزمان الأول. وأما على قول[8]من يقول بتجدُدِ امثالها عقيب زوالها.

فقلنا: القدرة التي تحدث[9] مقارنة[10] للفعل[11] [هل] هي قدرة هذا الفعل المقترن بها أم قدرة فعل آخر بتعقبه؟

إن قلتم: قدرة هذا الفعل المقترن بها فقد تركتم مذهبكم، حيث جعلتم الفعل الحاصل بالقدرة المقارنة له في الوجود، وبقيت القدرة السابقة على الفعل، فضلاً لا فائدة في وجودها، فلا تعلق لها بفعل ما البتة. وهذا محال، فساعدتم أهل الحق في الحقيقة وأثبتم زيادة لا فائدة فيها، فلم تحصلوا من المخالفة إلا على سبقه. وإن قلتم: قدرة فعل آخر يتعقبه. فنقول: إذا صرفت هذه

---

[1] جميع النسخ: توجه.
[2] جميع النسخ: بطل.
[3] ع: ثم.
[4] ع ج: بوجود.
[5] ع هـ: سابق.
[6] ج: منها.
[7] ج: فيجوز.
[8] ج – قول.
[9] ج: تحدثت.
[10] ط: مقارنا.
[11] ج: الفعل.

القدرة إلى فعل آخر بعده[1] خلا هذا الفعل المقترن عن القدرة، فيكون[2] هذا الفعل من غير[3] القادر، وكذا كل فعل يحصل عقيبه فتكون قدرته[4] سابقة عليه أيضا فيكون بلا قدرة، فيلزمكم جميع ماذكرنا.[5]

وقوله: {يحققه أن الفعل لما كان يستحيل وجوده} أي يحقق عدم سبق القدرة على الفعل هو أنه لو استحال وجود الفعل **{وقت وجود القدرة}** لكان التكليف بالأمر والنهي تكليف ما لا يطاق. ولو كان مكلفا بالفعل في الزمان الثاني من وجود القدرة كان فيه فسادان:

أحدهما أن يكون مأمورا في الحال أن يفعل في الزمان الثاني، فإنه فاسد. فإن من أمر بشيء بأن يفعل في الزمان الثاني على وجه يستحيل فعله في الوقت الذي أمر لم يكن هو مأمورا بشيء[6] في الوقت الذي أمر، لأنه يستحيل فعله في ذلك الوقت. فكان في القول بأنه مكلف به في الحال قول بتكليف ما لا يطاق. ثم هو ليس بمأمور بالفعل في الزمان الثاني أيضا، لأن ذلك الوقت وقت انعدام القدرة. فلو كان مكلفا بالفعل في الزمان الثاني مع انعدام القدرة كان ذلك تكليف العاجز عن الفعل بالفعل، فكان ذلك التكليف أيضا[7] تكليف ما لا يطاق. فإذا هو لم يخلو عن تكليف ما لا يطاق سواء كان ذلك التكليف[8] وقت وجود القدرة أو بعد وجودها،[9] وتكليف ما لا يطاق محال. والقول بالتكليف بهذا الطريق يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، وهو[10] محال. وما يؤدي إلى المحال فهو محال

---

[1] ج: بعد.

[2] ج: فلا يكون.

[3] ج - غير

[4] ج: قدرة.

[5] ج: ما ذكر.

[6] ع - بشيء.

[7] ج – أيضا.

[8] ج: الفعل.

[9] ع - فان عندنا القدرة قائمة وقت الفعل .... كان ذلك التكليف وقت وجود القدرة او بعد وجودها، صح هـ؛ وهذه العبارات مضبوطةورقة ١٠٩و الى ١٠٩ظ زائدة.

[10] ع ج + وتكليف ما لا يطاق.

أيضا. فحينئذ لم يبق التكليف اصلاً، وهو معنى قوله في الكتاب: **{وبطل بذلك الأمر والنهي وزال الوجوب والحظر}** إلى آخره.

وإنما بطل الأمر والنهي لأن الأمر و النهي[١] إنما[٢] يثبتان بالتكليف. ولما أدى القول بالتكليف بهذا الطريق إلى القول بتكليف ما لا يطاق، على ما قررنا، كان القول بالتكليف باطلاً لبطلان القول بتكليف ما لا يطاق. ولما بطل التكليف بطل الأمر والنهي ضرورة، لأنهما يثبتان بالتكليف. وزال[٣] الوجوب والحظر، لأن الوجوب قصدا إنما يثبت بالأمر والحظر قصدا إنما يثبت بالنهي. ولما بطل الأمر والنهي بطل الوجوب والحظر ضرورة، لأنهما أثر الأمر والنهي، فيبطل[٤] الأثر ببطلان[٥] المؤثر. وانعدمت الطاعة والمعصية، لأن الطاعة إنما يكون بامتثال الأمر والمعصية إنما يكون بارتكاب النهي. فلما بطل الأمر والنهي بطل اثرهما أيضا، وهو الطاعة والمعصية.

فإن قيل:[٦] كيف يكون للشيء الواحد أثران؟ فقد ذكرت أولاً أن الوجوب والحظر أثر الأمر والنهي، ثم جعلت الطاعة والمعصية أثريهما أيضا.

قلت: لا تنافي لاجتماع الآثار لمؤثر واحد.[٧] وقد ذكرنا نظير[٨] ذلك في مسائل الكناية في *الوافي*[٩] فيمن حلف: لا يشرب خمرا، فشرب خمر[١٠] الذمي بغير إذنه في نهار رمضان [عمدا]، وهو صائم[١١]

---

[١] ج – النهي.
[٢] ع ج – إنما، ع، صح هـ.
[٣] ع ط: وزوال.
[٤] ع ج: فبطل.
[٥] ع ج: لبطلان.
[٦] ط: قلت.
[٧] ع - الآثار لمؤثر واحد، صح هـ؛ ج: الاثر والمؤثر واحد.
[٨] ع: ينظر.
[٩] انظر: *الوافي* للسغناقي، ١/٢٩٨.
[١٠] ط – خمر، صح هـ.
[١١] ط - وهو صايم.

مع أن هذه الآثار[١] اختلف أوقاتها، فإن الوجوب والحظر أثران لازمان للأمر[٢] والنهي حال صدور [١٠١ظ]/ الأمر والنهي من غير توقف[٣] إلى مباشرة المأمور به والمنهي عنه بخلاف الطاعة والمعصية. فإنهما أثران للأمر والنهي بعد مباشرة المأمور به والمنهي عنه. فإن اسم الطاعة والمعصية إنما يطلق على فعل المباشر بعد المباشرة، لا قبلها، بخلاف الوجوب والحظر. وكذالك الثواب والعقاب أثران للأمر والنهي أيضا. لكن يظهر ذانك[٤] الأثران في الآخرة، لا في الدنيا.

[قوله:] {والقول بذلك} أي القول بهذا المذكور وهو القول ببطلان الأمر والنهي وزوال الوجوب والحظر واضمحلال الثواب والعقاب.

[قوله:] {خروج عن الدين} أي عن دين الإسلام، لأن دين الإسلام قوامه ببقاء الأمر والنهي والوجوب والحظر.

[وقوله:] {ورفع الشرائع}[٥] لأن الشرائع هي عين هذه الأشياء، وهي ثبوت الأمر والنهي والوجوب والحظر. فلما ارتفع الأمر والنهي والوجوب والحظر لارتفعت[٦] الشرائع لا محالة. والقول بارتفاع الشرائع ما دامت الدنيا باقية.

[وقوله: {وهو] كفر محض} والقول الذي يؤدي إلى هذا القول أيضا كان كفرا، وذلك هو القول الذي قاله الخصم. فإنهم لما قالوا: تسبق القدرة على الفعل كان الفعل حال وجود[٧] القدرة محالاً، فكان التكليف بالفعل في ذلك الوقت تكليف ما لا يطاق عندهم، فلم يكن العبد مكلفا بالفعل في ذلك الوقت، ثم في الزمان الثاني انعدمت القدرة. فلو قلنا بالتكليف بالفعل حال عدم

---

[١] ج: الاثر.
[٢] ج: الامر.
[٣] ع: يوقف.
[٤] ع – ذانك، صح هـ؛ ط: ذلك.
[٥] ع ط: للشرائع.
[٦] ط ج: ارتفعت.
[٧] ع ج: وجوب.

القدرة كان ذلك التكليف تكليف العاجز عن الفعل بالفعل، إذ لا نعني بالعاجز سوى أنه لا قدرة له على الفعل. وكان ذلك[1] التكليف حينئذ تكليف ما لا يطاق أيضا، وتكليف ما لا يطاق محال. فكان القول بالتكليف في أي وقت كان كان مؤديا إلى تكليف ما لا يطاق، فكان محالا أيضا. فيلزم منه ارتفاع التكليف، والتكليف إنما يكون بالأمر والنهي، فلما ارتفع التكليف ارتفع الأمر والنهي والوجوب والحظر، وهي عين الشرائع. والقول بارتفاع الأمر والنهي وارتفاع الشرائع كفر محض، والقول الذي يؤدي إليه أيضا[2] كان كفرا. *والله الموفق*.

[قوله:] {ولو لم يكن هذا حماقة ووقاحة[3] فلا وجود[4] لهما في الدنيا} وهذا لأن الحماقة قلة العقل ونقصانه، وأثرها[5] الجهل، والوقاحة قلة الحياء، وأثرها التجاهل. وجميع الفساد الصادر من المخلوق إنما ينشأ من هذين الفعلين الذميمين. ألا يرى أن الله تعالى وصف المنافقين بقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾،[6] وهو من الجهل. ووصف قوم فرعون بعد أن جاءتهم الآيات الظاهرة بالتجاهل والظلم والاستكبار بقوله: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ. وَجَحَدُوا بِهَا [١٠٢و]/ وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾.[7] فكان الجهل والتجاهل أصلى[8] مادة الشرور. ثم زيادة قبح الحماقة والوقاحة بحسب زيادة وضوح الدليل. فكلما[9] ازداد وضوحه، وحمق الرجل مع ذلك في دركه، ازداد قبح حمقه، وكذلك أمر الوقاحة.

---

[1] ج – ذلك، صح هـ.
[2] ط – أيضا.
[3] ط: او وقاحة.
[4] ع: ولا وجود.
[5] ج: اثرهما.
[6] سورة الحشر، ١٤/٥٩.
[7] سورة النمل، ٢٧/١٣-١٤.
[8] ع: اصل.
[9] ع ج ط - كان؛ ع هـ: +

ثم ههنا لا دليل أظهر من أن يقال: إن التكليف بالأمر والنهي إنما يتحقق في حق القادر على الإتيان بالمأمور به، والإنتهاء[1] عن ارتكاب المنهي عنه لا في عكسه. والخصوم يعكسون حيث يقولون[2] باستحالة الفعل عند مقارنة القدرة بالفعل، وبإيجاب الفعل عند انعدام القدرة. فأمرهم لا يخلو إما أن لا يعلموا[3] ذلك[4] الدليل الظاهر، فلذلك قالوا ما قالوا من سبق القدرة على الفعل، فذلك آية زيادة الحمق فيهم. أو[5] علموا ذلك الدليل الظاهر، ومع ذلك قالوا ما قالوه.[6] فذلك آية زيادة وقاحتهم. وليست الوقاحة إلا أن يقول الإنسان بخلاف الدليل الظاهر مع علمه بأن[7] مقتضى الدليل الظاهر هو خلاف ما قاله.

وقوله: {لم تكن[8] في وجودها قبله فائدة} أي لم تكن[9] في وجود القدرة قبل الفعل فائدة، لأن القدرة إنما شرطت لافتقار الفعل إليها في وجوده. فلما لم تكن القدرة موجودة وقت الفعل لم يكن لوجودها قبل الفعل فائدة.

[قوله:] {إذا كانت لدى حصوله منعدمة} أي إذا كانت القدرة وقت حصول الفعل منعدمة.

وقوله: {كالآلة} ثم شبه القدرة المقارنة للفعل سلامة الأسباب والآلات، فإن كلا منهما[10] شرط صحة الفعل، فإن وجود الفعل مفتقر إلى وجود كل منهما[11] عند الفعل حتى يتحقق الفعل.

---

[1] ط: والانهاء.
[2] ع ج – حيث يقولون، ع، صح هـ.
[3] ع: لا يعلم.
[4] ج – ذلك، صح هـ.
[5] جميع النسخ: وإن.
[6] ع: قاله.
[7] ط: فان.
[8] ج: لم يكن.
[9] ج: لم يكن.
[10] ج: منها.
[11] ج: منها.

ثم اجمعنا واتفقنا على أن الآلة إذا كانت منعدمة وقت الفعل لا يتحقق الفعل فإن البطش والمشي لا يتحققان أصلاً بعد انعدام اليد والرجل، وإن كانتا موجودتين قبل الفعل. فكذلك[١] الإستطاعة، إذا كانت منعدمة وقت الفعل لا يتحقق الفعل، وإن وجدت قبله. وحيث كان ذلك تجاهلاً، يعني من قال بجواز[٢] حصول البطش بعد انعدام اليد وحصول المشي بعد انعدام الرجل، وحصول الرؤية بعد انعدام العين، كان ذلك منه تجاهلاً. يعني يعلم هو بنفسه أيضا أن البطش لا يتحقق بدون اليد والمشي بدون الرجل ومع ذلك يقول: يتصور البطش بدون اليد، ويتصور المشي بدون الرجل.

[وقوله:] {كان ذلك منه تجاهلاً ودخولاً في السوفسطائية} [٣] إذ[٤] في ذلك القول قول[٥] بإنكار الحقائق، لأن الحقيقة هي أن لا يوجد البطش بدون اليد، **[١٠٣ظ]**/ ولا المشي بدون الرجل.

[وقوله:] {فكذا هذا} أي في مسألتنا أيضا من قال: إن وجود الفعل يستحيل وقت وجود القدرة، ويتحقق الفعل بعد انعدام القدرة، كان ذلك القول منه أيضا تجاهلاً وانكارا للحقائق، لأن الحقيقة هي أن يوجد الفعل من القادر ولا يوجد من العاجز. والخصوم يعكسون ويقولون بسبق القدرة على الفعل، وبوجوب[٦] الفعل بعد انعدام القدرة، فكانوا قائلين باستحالة الفعل من القادر ووجود الفعل من العاجز. فكان ذلك منهم انكارا للحقائق أيضا، وهو عين قول الطائفة السوفسطائية.

[وقوله:] {فكانت القدرة مما لا جدوى} أي مما لا فائدة.

[وقوله:] {في وجوده} الضمير في وجوده راجع إلى ما في مما.

---

[١] ج: وكذلك.

[٢] ط: يجوز.

[٣] ع ج + أي.

[٤] ع ج – إذ، ع، صح ه.

[٥] ع ج – قول، ج، صح ه.

[٦] ع ج – وبوجوب، ع، صح ه؛ ج: ووجود.

[وقوله:] {ولا طائل تحته} أي لا فائدة تحت وجود ذلك الشيء، أي كان وجود القدرة قبل الفعل من قبيل وجود الشيء الذي لا فائدة في وجوده. قال في *الصحاح*: "يقال: هذا أمر[١] لا طائل فيه، إذا لم يكن فيه غناء ومزية. يقال: ذلك في التذكير والتأنيث، ولا يتكلم به إلا في الجحد."[٢]

[وقوله:] {فهو القائل بتكليف ما لا يطاق} لأن من قال بوجوب[٣] الفعل على من انعدمت قدرته على الفعل لا شك أنه قائل بتكليف ما لا يطاق، لأن المعنى من تكليف ما لا يطاق هو القول بتكليف الشيء الذي لا قدرة للمكلف على الإتيان بذلك الفعل، كالأمر بالبطش لمن ليس له يد، وبالمشي لمن ليس له رجل، وكالأمر بالطيران للانسان. ومن قال بتكليف ما لا يطاق كان ذلك قائلاً: **{بارتفاع الشرائع}** لأن الشرع لم يرد بتكليف ما لا يطاق.

[قوله:] {وقول[٤] من جوز منهم بقاء القدرة} إلى آخره. هذا جواب ذلك السؤال الذي قدمنا قبل هذا بجوابه. وكذلك قدمنا جواب من قال بتجدد الأمثال في القدرة.

ثم نقول: هل يصح وجود الفعل بها، هذا جواب على طريق التسليم لقولهم ببقاء القدرة، يعني سلمنا أن القدرة السابقة على الفعل باقية إلى وقت[٥] وجود الفعل. فنقول: هل يصح وجود الفعل بهذه القدرة في الزمان الذي وجدت هذه القدرة فيه أم لا؟

إن قلتم: يصح فقد تركتم مذهبكم، وهو أن القدرة سابقة على الفعل وانقدتم للحق،[٦] وهو القول بمقارنة الفعل للقدرة.[٧]

وإن قلتم: لا.

---

[١] جميع النسخ: الأمر.

[٢] *الصحاح* للجوهري، «طول» ١٧٥٤/٥-١٧٥٥.

[٣] ج هـ: بوجود.

[٤] ع ج: وقوله.

[٥] ع ج – وقت، ع، صح هـ.

[٦] ع - أم لا. إن قلتم يصح، فقد تركتم مذهبكم وهو أن القدرة سابقة على الفعل وانقدتم للحق، صح هـ.

[٧] ع ط: القدرة.

قلنا: على هذا التقدير كان الفعل ممتنع الوجود وقت وجود تلك القدرة، ثم صار الفعل ممكن الوجود من غير تغير وحدوث معنى لتلك القدرة يوجب وجود الفعل في الزمان الثاني، وهو محال، لاستحالة ذلك على الأعراض أي لاستحالة ذلك المعنى[١] على الأعراض، لأن الأعراض تقوم بغيرها، فكيف تقوم المعاني بها؟ لما أن المعاني عرض والعرض لا يقوم بالعرض.

فان قيل: حصول هذه القدرة في الزمان الثاني معنى يحدث في القدرة **[١٠٤و]**/ فكان فيه قيام العرض بالعرض.

قلنا: انعدمت القدرة الأولى أصلاً، ثم وجدت الثانية فوجود القدرة في الزمان الثاني عين[٢] تلك القدرة، لا زائد عليها، فلم يكن هو قيام العرض بالعرض.

وقوله: {لكان هو عجزا}[٣] أي لكان ما كان من قدرة الفاعل في الحالة الأولى عجزا لا قدرة، فكانت تسمية تلك القدرة قدرة لفظًا لا معنى، لما أن القدرة في الحقيقة عبارة عن صفة يتمكن الفاعل من الإتيان بالفعل بتلك الصفة. والعجز عبارة عن صفة يمتنع الفاعل عن الإتيان بالفعل[٤] بتلك الصفة. ولما كان الفعل عند وجود هذه القدرة ممتنعا كانت تلك[٥] القدرة عجزا لا قدرة. وإذا ثبت كونها عجزا في الزمان الأول كان عجزا في الزمان الثاني، لأن الحال لم يتغير بوصف يوجب القدرة، بل تغير حاله من وصف القدرة إلى وصف العجز بانعدام القدرة، فلما ثبت عجزه في الحالة الأولى مع وجود القدرة كان عجزه أثبت في الحالة الثانية، لأن القدرة التي كانت موجودة في الحالة[٦] الأولى انعدمت في الحالة الثانية.

---

[١] ع ج – المعنى، ع، صح هـ.

[٢] ج: عن.

[٣] ج: العجز.

[٤] ع ج - بالفعل تلك الصفة والعجز عبارة عن صفة يمتنع الفاعل عن الإتيان بالفعل،ع، صح هـ.

[٥] ع – تلك، صح هـ.

[٦] ج – الحالة، صح هـ.

[قوله:] {قد بينا أنهم هم الذين يقولون به لا نحن} أي هم الذين يقولون بتكليف ما لا يطاق لا نحن، لأنا نقول بوجود الفعل عند وجود القدرة مقارنة معه لا سابقة عليه،[١] والخصوم يقولون بأن القدرة سابقة على الفعل منعدمة عند الفعل، فكان الفعل عند زمان العجز، لا عند زمان القدرة. فكان التكليف بالفعل وقت انعدام القدرة تكليفا بما لا يطاق لا محالة، لا التكليف بالفعل عند وجود القدرة مقارنة معه. لما كانت[٢] الأسباب ثابتة والآلات متوفرة لكان[٣] بقاء القدرة على العدم لاشتغاله[٤] بضد ما أمر به، هذا جواب عما ذكر الخصوم بقولهم. ألا يرى أن الكافر مأمور بالإيمان إلى آخره. بيان الشبهة هو أن الكافر الذي مات على الكفر لا يخلو إما أن كان قادرا على الإيمان أو لم يكن قادرا عليه. فإن كان قادرا ثبت أن القدرة سابقة على الفعل حيث كان قادرا على الفعل، مع أن فعل الإيمان لم يوجد منه وإن لم يكن قادرا على الإتيان بالإيمان، مع أنه مأمور بالإيمان، كان التكليف بالإيمان تكليف ما لا يطاق لا محالة. فأجاب مشايخنا[٥] عن هذه الشبهة بطريقين:

أحدهما أن صحة التكليف دارت على سلامة الأسباب والآلات، لأن الله تعالى أجرى سنته على[٦] من كان سليم الأسباب والآلات، صحيح البدن،[٧] إذا قصد فعلاً خلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل فيه. ومن ليست[٨] له سلامة الأسباب والآلات، كالاعرج والأشل، [١٠٤ظ]/ وسقيم البدن، إذا قصد فعلاً لا يخلق[٩] الله تعالى فيه قدرة ذلك الفعل. فعلى هذا التقدير كان الكافر الذي له كمال

---

[١] ع – عليه، صح هـ.
[٢] ج: كان.
[٣] ع – لكان، صح هـ.
[٤] ع هـ: لاستيفاء.
[٥] ط + رحمهم الله.
[٦] ط + ان.
[٧] ع – البدن، صح هـ.
[٨] ط: ليس.
[٩] ج: يخلق؛ ع: لم يخلق.

العقل وصحة الآلات والأسباب لما لم يقصد الإيمان كان هو المضيع لقدرة الإيمان بسبب ترك قصد الإيمان، فلم يكن معذورا لذلك.

والطريق الثاني هو ما ذكره[١] **بقوله: {على أن على**[٢] **قول أبي حنيفة رحمه الله القدرة**[٣] **تصلح للضدين}**[٤] فعلى هذا أيضا لا تبقى لهم حجة علينا بما ذكروا من صورة الكافر[٥] الذي مات على كفره من الترديد. فأنا نقول: إن قدرة الكفر كانت صالحة للإيمان قبل وجود الكفر معها. فلما كانت معه القدرة الصالحة للإيمان كان[٦] يجب عليه أن يكتسب الإيمان بدل الكفر. فلما لم يكتسب الإيمان بتلك القدرة كان هو المضيع للإيمان، فلم يبق معذورا فيعاقب لذلك.

اعلم أن أبا حنيفة[٧] يقول: **{القدرة الواحدة تصلح للضدين}**[٨] "ومعنى ذلك أنها تصلح للضدين على البدل، يعني أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر[٩] إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها لو كانت اقترنت بالكفر بدلاً من اقترانها[١٠] بالإيمان لصلحت له بدلاً من صلاحها للإيمان. وتابعه على هذا القول ابن الراوندي وأبو العباس القلانسي.[١١]

---

[١] ع ج: ذكر.
[٢] ع – على، صح هـ.
[٣] ج – القدرة، صح هـ.
[٤] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٤/٢.
[٥] ج: للكافر.
[٦] ج: كانت.
[٧] ط + رحمه الله.
[٨] ع – للضدين، صح هـ.
[٩] ع: الكفر.
[١٠] ج: اوانها؛ ع: اقرانها.
[١١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٤/٢.

"وقالت الأشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القلانسي: إن القدرة لا تصلح للضدين وإن قدرة الإيمان لا تصلح للكفر، وهي[١] غير قدرة الكفر. وكذا على القلب، وكذا هذا[٢] في قدرة الطاعة وقدرة المعصية، وهو قول الحسين بن محمد[٣] النجار.

والشيخ الامام أبو منصور رحمه الله ذكر الاختلاف، وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل بالجواب لحجج أحد الفريقين، ولم يظهر أنه إلى[٤] أي قول يميل. وأكثر كلامه يدل على أنه يميل إلى أنها لا تصلح للضدين."[٥] ثم الحجة لأبي حنيفة رحمه الله ومن ساعده في أن القدرة صالحة للضدين من وجوه:

أحدها: أن كل سبب من أسباب الفعل تصلح للضدين. فإن الآلات والأدوات المُعدة[٦] لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين، كاللسان يصلح للصدق والكذب، والإقرار والتكذيب وغير ذلك. وكذا[٧] اليد تصلح لقتل الكفار والجهاد معهم ولسفك دماء المسلمين والسعي في الأرض بالفساد وإثارة العيث[٨] والفتنة في العباد. فكذا حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل وتحقيقه أن الطاعة مع المعصية إنما يختلفان بالإضافة إلى الأمر والنهي، وإلى قصد الفاعل إلى ذلك. وأما من حيث [١٠٥و]/ ذات الفعل لا اختلاف[٩] بينهما. مثاله: أن[١٠] السجدة للصنم معصية ولله تعالى طاعة.

---

[١] ط: فهي.
[٢] جميع النسخ: هو.
[٣] ج + بن.
[٤] ع – الى، صح هـ.
[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٥٤٤-٥٤٥.
[٦] ع هـ: المعدودة.
[٧] ج: وكذلك.
[٨] جميع النسخ: الغيث.
[٩] ع: الاختلاف.
[١٠] ط – ان.

والاختلاف[1] بينهما[2] من حيث الإضافة إلى الأمر والنهي وقصد الفاعل. وأما نفس السجدة فلاتفاوت في ذاتها، لأنها في كلا الحالين وضع الجبهة على الأرض. وكذا حركة اللسان لا تفاوت بين الصدق والكذب، فان قائلاً لو قال: زيد في الدار. إن كان كما[3] أخبر فهو صدق، وإن كان بخلاف ما أخبر فهو كذب. واللفظ في الحالين واحد. والقدرة إنما صارت شرطا أو علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة إلى الأمر والنهي والقصد،[4] فصح أن القدرة الواحدة تصلح للضدين إلا أنها إذا صرفت إلى الطاعة سميت توفيقا،[5] وإذا صرفت إلى المعصية سميت خذلانا. وذلك لا يوجب اختلافا في ذاتها كوضع الجبهة على الأرض على ما ذكرنا.

والثاني: أن القدرة لو كانت لا تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق، على ما ذكرنا من شبهة الخصوم. فإن الكافر مأمور بالإيمان، ولو لم تكن معه القدرة الصالحة للإيمان، لكان فيه تكليف ما لايطاق.

والثالث: أن كل ما يحصل به شيء ولا يصلح لضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار، كالثلج الذي يحصل به التبريد دون التسخين، والنار التي[6] يحصل بها التسخين دون التبريد. كان القول بأنها لا تصلح للضدين قولاً بالاضطرار. وتقرير هذا أن قدرة الكفر التي وجدت في الكافر[7] لو كانت غير صالحة للإيمان، ولا تصلح إلا للكفر، لا يتمكن الكافر المختص بقدرة[8] الكفران ينفك

---

[1] ج: ولا اختلاف.

[2] ج + الا.

[3] ع – كما، صح هـ.

[4] ع – والقصد، صح هـ؛ ع: في التصديق.

[5] ع: توقيفا.

[6] جميع النسخ: الذي.

[7] ع – الكافر، صح هـ.

[8] ع ج: لقدرة.

عن الكفر ولن يعدل[١] عنه ولن يأتي[٢] بالإيمان.

والرابع: أن القدرة لو لم تكن صالحة للضدين يلزم أن لا يكون الجالس مختارا في جلوسه، بل يكون مضطرا. وكذا القائم، لأن قدرة القيام حينئذ لا تكون صالحة للقعود. وكذا قدرة القعود لا تكون صالحة للقيام.[٣]

والخامس: أنه[٤] لا يبقى[٥] الفرق حينئذ بين المضطر والقادر ولا بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية. والفرق بينهما معلوم بطريق الضرورة. فما أدى إلى خلافه كان بطلانه معلوما بطريق الضرورة.

وأما القائلون بأنها لا تصلح للضدين فاحتجوا بأن قوة الطاعة غير قوة المعصية، فإن قوة الطاعة التوفيق، وقوة المعصية الخذلان والترك، على ما يختار. ودليل ذلك أن الناس يسألون[٦] من الله[٧] المعونة والعصمة،[٨] ويقول كل منهم: اللهم قوني على طاعتك، وأعني على أداء[٩] ما افترضت علي، ويتعوذون بالله من الخذلان. ولو كان لكل واحد منهما ما يكون بالآخر لم يكن الذي يسأل بالسؤال أولى من الذي يتعوذ منه، فثبت أن قوة **[١٠٥ظ]/** كل نوع غير قوة النوع الآخر.

---

[١] ع ط: وأن يعدل.
[٢] ع ط: وأن ياتي.
[٣] ع – للقيام، صح هـ.
[٤] ط: أنه.
[٥] ع – لا، صح هـ.
[٦] ع – يسئلون، صح هـ.
[٧] ط + تعالى.
[٨] ج: المعصية.
[٩] ع ج – اداء، ع، صح هـ.

والثاني: أن أحدا لا يطلق القول بأن الكافر معصوم وأن المؤمن مخذول. ولو كان مع كل واحد منهما ما يصلح الأمرين جميعا لم يكن أحدهما بالشهادة له بالخذلان، والآخر بالشهادة له بالتوفيق، والعصمة أولى من القلب أو يوصف[١] كل واحد منهما بأنه موفق مخذول، وذلك باطل.

والثالث: أن الجمع بين الضدين حال[٢] وجود القدرة غير ممكن، وهو لا يبقى ليفعل بها ضد في وقت والضد الاخر في وقتٍ آخر.[٣] فلا يتصور أن تكون القدرة الواحدة قدرة لهما، بل كانت قدرة لما وقع بها، كما في الزمن والعليل والطفل يقدرون على الزحف في الانحدار[٤] عن الجبل، مع العجز عن الارتقاء إليه.[٥] وكذلك الصحيح ينزل البئر[٦] بالحبل،[٧] ولا يصح منه الارتقاء عنه. وكذلك الحي يقدر على تفريق[٨] أجزاء نفسه، ولا يقدر على جمعها. فعلم بهذا أنه[٩] لو كان قادرا على فعل أحد ضدي الفعل لا يلزم أن يكون قادرا على ضده الآخر، بل تقتصر القدرة على الفعل الذي هي له.

ثم الجواب لكلام المعتزلة على المذهب الثاني، وهو مذهب من يقول: إن القدرة لا تصلح للضدين، قد اختلفت[١٠] عباراتهم.

"فذكر الأشعري أن تكليف ما لا يطاق جائز، وأن الله تعالى لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفهًا ولا مستحيلاً، وهذا على أصله مستقيم. فإن من أصله أن الله تعالى لو عذب الخلق في النيران خالدا مخلدا من غير جناية وجدت منهم كان ذلك حكمةً وصوابا، ويوصف ذلك

---

[١] ع: ويوصف.
[٢] ط: محال.
[٣] جميع النسخ: الآخر.
[٤] ع ج - في الانحدار، ع، صح هـ.
[٥] جميع النسخ: فيه.
[٦] ع: بئرا.
[٧] ع: بالجبل
[٨] ط – تفريق، صح هـ.
[٩] ع ج: أن.
[١٠] ج: اختلف.

بالحسن. ولو غفر الكفار وأدخلهم الجنة كان ذلك أيضا حكمة وصوابا،[1] لأنه يتصرف في مُلكه[2] ومِلكه. وكون تكليف ما لا يطاق في الشاهد إنما كان قبيحًا، لأن المكلف لا يتصرف في ملك[3] نفسه، ولأن المكلف في الشاهد يأمر بجلب[4] نفع وينهى لدفع ضرر، ولا يحصل ذلك بتكليف ما ليس في الوسع، بخلاف الصانع. فإنه يَجِل عن جلب نفع أو دفع ضرر، والاستحقاق من العبد، لا للجنة ولا للنار، بفعله. وإنما الطاعة والمعصية أمارتان يستدل بهما[5] أن الله تعالى يعذب هذا في النار ويدخل ذلك الجنة، فعلى هذا لو كلف العباد ما لا يطاق، وجعل ذلك أمارة أنه يعاقبه[6] كان ذلك جائزا. وإذا كان كذلك كان تكليف العبد بما[7] ليس له قدرة عليه لاشتغاله بضده جائزا،[8] غير أن الشرع ورد بتكليف هذا النوع، ولم يرد بتكليف ذلك النوع مع استوائهما في الجواز."[9]

"وقال أبو إسحاق الإسفرايني:[10] قال أهل الحق يستحيل تكليف ما لا يطاق لاستحالة وجود المعنى الذي يقتضيه[11] التكليف مع العجز، لا للقبح ولا للسفه.[12] [١٠٦و]/ وهذا لأن الذي يقتضيه التكليف استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة، لأن التكليف إنما يتميز[13] عما

---

[1] ط - وبوصف ذلك بالحسن ولو غفر الكفار وادخلهم الجنة كان ذلك أيضا حكمة وصوابا.

[2] ع ج – ملكه و، ع، صح هـ.

[3] ج – ملك، صح هـ.

[4] ط: لجلب.

[5] ج: بها.

[6] جميع النسخ: يعاقب.

[7] ط: ما.

[8] ع ج – بضده جائزا، ع، صح هـ.

[9] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٨٦/٢.

[10] هو أبو إسحاق، ركن الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني الشافعي، (ت ٤١٨هـ/١٠٢٧م). الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي. من مصنفاته: *الجامع في أصول الدين ومسائل الدور وتعليقة في أصول الفقه.* انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٢٨/١؛ *وطبقات الشفعية الكبرى* للسبكي، ٢٥٦/٤-٢٦٢.

[11] ع: يقضيه.

[12] ط: السفه.

[13] ع – يتميز، صح هـ.

ليس بتكليف بهذا، ولا يتوهم ذلك بغير استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة.[١] فعلى هذا ظهر الفرق بين تكليف المعجوز عنه وما ليس بمعجوز عنه. إلا أنه عجز عنه لاشتغاله بضده، فإن استحقاق نوع من العقوبة عليه على ضرب من المخالفة موهوم."[٢]

وقوله: {وقلنا[٣]: ولو كان الاتصاف بكون المحل أسود} إلى آخره. أي لا يلزم من استواء الشيئين معا[٤] في الوجود استواؤهما في صحة إضافة كل واحد منهما إلى الآخر، بل يصح إضافة أحدهما بعينه إلى الآخر بعينه،[٥] ولا يصح في عكسه كما يصح إضافة وجود[٦] المعلول إلى وجود العلة، ولا يصح إضافة وجود العلة إلى وجود المعلول. وهذا في العلل العقليه ظاهر. فإن اتصاف المحل بالسواد مضاف إلى قيام السواد به، لا على القلب، مع أن اتصاف المحل بالسواد مع قيام السواد به وُجدا معا. وكذا في العلل الشرعية على المذهب الأصح، فإن ثبوت الملك مع الشرى والحِل[٧] مع النكاح يوجدان معا. ومع ذلك يضاف ثبوت الملك إلى الشرى ولا يضاف الشرى إلى ثبوت الملك. وكذا في النكاح يضاف الحل إليه لا على العكس. وبهذا الذي ذكرنا تندفع شبهة من قال: إن حصول الفعل موقوف على حصول القدرة، وحصول القدرة موقوف على حصول الفعل، فكان دورا، فحينئذ لم يتصور وجودهما أصلاً. لأنا نقول:[٨] إن[٩] حصول القدرة في اقتضاء مقارنة الفعل صار بمنزلة وجود العلة لوجود المعلول، وهو وجود الفعل، ولم يقل أحد في العلة مع المعلول إن وجود العلة موقوف على وجود المعلول، فعلم هذا أن الوقف من أحد الطرفين لا غير، وهو أن

---

[١] ط - لأن التكليف إنما يتميز عما ليس بتكليف بهذا ولايتوهم ذلك بغير استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة.

[٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٨٦/٢-٥٨٧.

[٣] ع – و.

[٤] ع ج – معا، ع، صح هـ.

[٥] ط – بعينه.

[٦] ع ج – وجود، ع، صح هـ.

[٧] ط – والحِلَّ، صح هـ.

[٨] ج + له.

[٩] ج – ان.

وجود[1] المعلول موقوف على وجود العلة، لا على العكس. وهذا معنى قوله في الكتاب: {**وعلم[2] بالعقل حصول الاتصاف بكون المحل أسود لقيام السواد به لا على القلب**} وكذا هذا في كل علة مع معلولاتها،[3] كقيام الحركة بالمحل مع تحركه، والكسر مع الانكسار، والقطع مع الانقطاع، والتفريق مع التفرق. ثم للخصوم شبه سوى ما ذكر في الكتاب بالكتاب، أي لهم شبه متمسكين بالكتاب،[4] والمعقول.[5]

أما الكتاب بقوله[6] تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾،[7] فينبغي أن يكون كل من لزمته التقوى كانت استطاعة التقوى موجودة معه، وفيه القول بوجود استطاعة التقوى مع عدم التقوى. إذ غير المتقي لزمته التقوى، فينبغي أن يكون معه استطاعة التقوى.[8] وفي وجود استطاعة التقوى ولا تقوى قول بتقدم استطاعة التقوى على التقوى.[9]

"واحتجوا أيضا بقوله تعالى: [١٠٦ظ]/ ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ﴾.[10] والأخذ بقوة لن يتصور إلا وأن تكون القدرة سابقة على الأخذ، كالأخذ باليد لن يتصور إلا وأن تكون اليد سابقة عليه."[11]

والمعقول لهم أن الكافر لو كان لا يؤمن حتى يقدر، ولا يقدر[12] حتى يؤمن، فهو يبقى ابدا

---

[1] ع ج - العلة موقوف على وجود المعلول فعلم هذا ان الوقف من أحد الطرفين لا غير وهو ان وجود، ع، صح هـ.

[2] ع هـ: وعلمه.

[3] ع: معلولات.

[4] ط - أي لهم شبه متمسكين بالكتاب، صح هـ.

[5] ج - أي لهم شبه متمسكين بالكتاب والمعقول.

[6] ج: قوله.

[7] سورة التغابن، ١٦/٦٤.

[8] ط - مع عدم التقوى اذ غير المتقي لزمته التقوى فينبغي ان يكون معه استطاعة التقوى.

[9] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٥/٢.

[10] سورة البقرة، ٦٣/٢، ٩٣؛ وسورة الأعراف، ١٧١/٧.

[11] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٥/٢.

[12] ج – يقدر، صح هـ.

غير مؤمن، كالواقع في البئر، إذا كان لا يخرج حتى يؤتأتيه[1] بالحبل ولا يؤتى[2] بالحبل حتى يخرج لم يخرج أبدا. ولأن[3] الكافر لو لم يكن معه قدرة الإيمان لكان معذورا، ولم يكن تعذيبه عدلاً. إذ لا عذر للعبد في الشاهد أعظم من أن يقول: لو قيل له: لم لم تفعل كذا؟ فيقول: لأني لم أقدر عليه، فمثله في الغائب.[4]

"ويسألون ويقولون:[5] هل اتقى أحد معصية الله، وهو قادر عليها مراقبة لله تعالى؟

فإن قلتم: لا، فقد أعظمتم[6] القول في وصف الأنبياء عليهم السلام، وينبغي أن لا يثاب أحد في الاتقاء عن المعاصي.

وإن قلتم: نعم، فقد أقررتم بوجود الاستطاعة ولا فعل."[7]

فالجواب هي[8] الآيات التي فيها إشارة إلى تقدم الاستطاعة، فهي محمولة على الاستطاعة الأولى التي هي سلامة الآلات والأسباب.

"وقوله: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ﴾[9] دليلنا، لأنه إنما يصير آخذا بالقوة إذا كانت القوة وقت الأخذ موجودة. فأمّا إذا كانت هي معدومة وقت الأخذ فلا يكون[10] آخذا بالقوة كالأخذ باليد، ثم ليس من ضرورة الأخذ بالقوة تقدمها على الأخذ، بل وجودها عند الأخذ. ومن ضرورة وجودها عند الأخذ

---

[1] ع ج – يأتيه، ع، صح هـ.
[2] جميع النسخ: لا يأتيه.
[3] ع: والى.
[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٥/٢-٥٤٦.
[5] ط – ويقولون.
[6] ج: اعظم.
[7] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٦/٢.
[8] جميع النسخ: أما.
[9] سورة البقرة، ٦٣/٢، ٩٣؛ سورة الأعراف، ١٧١/٧.
[10] ع: ولا يكون.

أن لا تكون موجودة قبله لاستحالة بقائها على أن أهل التأويل قالوا: ﴿خذوا ما آتيناكم بقوة﴾ أي بجد[١] ومواظبة."[٢] *والله الموفق*.

وأما قولهم: إن الكافر لو كان لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن، فلا يتصور وجودهما كما ضربوا من المثال، فقلنا: إن الاتصاف بالسواد مع وجود السواد يوجدان معا، ولا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر، ومع ذلك يوجدان. والذي لا يوجد إنما لا يوجد إذا كان يتعلق كل واحد منهما[٣] لصاحبه[٤] تعلق المشروط بالشرط، فيكون وجود هذا شرطا لوجود ذاك،[٥] ووجود ذاك[٦] شرطا لوجود هذا. فوجود[٧] المشروط يكون بعد وجود الشرط، فيصير شرط وجود[٨] كل واحد منهما تقدم صاحبه، وهذا محال. وأما[٩] فيما[١٠] يوجدان معا فلا استحالة في وجود هما لعدم تعلق وجود كل واحد منهما بوجود الآخر تعلق المشروط بالشرط، بل وجودهما فيما نحن بصدده وجود العلية من جانب واحد لا غير أو وجود الشرطية من جانب واحد لا غير، فلم يلزم المحال في وجودهما معا لذلك.

وأما قولهم: لا عذر للعبد في الشاهد أعظم من أن يقول لو قيل له: لم لم تفعل كذا؟ فيقول: إني[١١] لم أقدر عليه، فمثله في الغائب.[١٢]

---

[١] ج: بحد.

[٢] ع ه: ولها بحد بيان قولهم ان الكافر لو كان لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٨٢/٢.

[٣] ع - بدون الآخر ومع ذلك يوجدان والذي لا يوجد إنما لا يوجد اذا كان يتعلق كل واحد منهما، صح ه.

[٤] ع: بصاحبه.

[٥] ع ج: ذلك.

[٦] ع ج: ذلك.

[٧] جميع النسخ: فوجد.

[٨] ج – وجود، صح ه.

[٩] ط: فأما.

[١٠] ع ج: فيها.

[١١] ط: لاني.

[١٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٤٦/٢.

فقلنا: هذا يكون عذرا فيمن منعت[١] عنه القدرة لا فيمن ضيعها بإيثاره بد له على [١٠٧و]/ أنه لا يعاقب[٢] على انعدام المأمور به من قبله، بل لفعله ضدا لمأمور به، وقد فعل ذلك عن قدرة. *والله الموفق*.

"وأما قولهم: هل إتقى أحد معصية الله تعالى، وهو قادر عليها؟

فنقول[٣] إن عنيت بالقدرة قدرة الأسباب[٤] والآلات،[٥] فنعم. وإن عنيت به حقيقة قدرة[٦] الفعل كان السؤال محالاً، لأن تلك القدرة توجد مع الفعل. فكأنك قلت: هل اتقى أحد معصية الله وهو فاعل لها؟ وهذا محال.

ثم يقابل بمثل هذا التشنيع، فيقال: هل أعطى الله تعالى[٧] وليا قوة الطاعة حين الطاعة؟

فإن قال:[٨] لا، تمكنت وحشة عظيمة.

وإن قال: نعم، أقر بقولنا."[٩] *والله الموفق*.

---

[١] جميع النسخ: منع.

[٢] ط: لا يعاتب.

[٣] ج: فيقول.

[٤] ط: الالات.

[٥] ط: والاسباب.

[٦] جميع النسخ: قدرة حقيقة. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٩٢/٢.

[٧] ط – تعالى.

[٨] ع: قيل.

[٩] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٩٢/٢.

٢. فصل

في إثبات خلق أفعال العباد

قد ذكرنا أن مسائل خلق أفعال العباد من مسائل التعديل والتجوير، ومسائل التعديل والتجوير مبنية[١] على معرفة صفة الحكمة والسفه على ما قدمنا، فكانت متصلة بمسائل إثبات الرسالة وكرامة[٢] الأولياء لابتناء[٣] كل منها[٤] على[٥] صفة الحكمة والسفه. غير أن مسائل الاستطاعة قدمت على مسائل إثبات خلق أفعال العباد، لكون الاستطاعة شرط الأفعال،[٦] والشرط مقدم على المشروط وجودا، فكذا ذكرا. فلما فرغ من بيان الشرط شرع في بيان المشروط وهو بيان إثبات خلق أفعال العباد.

---

[١] ع – مبنية، صح هـ.

[٢] ط: وكرامات.

[٣] ع: لا بقاء.

[٤] ع ج: منها.

[٥] ع – على، صح هـ.

[٦] ج: شرطا للافعال.

وقوله: {اختلف الناس في الأفعال الاختيارية [للخلق]} قيد بالاختيارية، لأن جمهور الناس متفقون في الأفعال الاضطرارية على أنها مخلوقة لله تعالى، وعمم بقوله: **{للخلق}**[1] ليتناول المكلفين بالعبادة وغيرهم.

١.٢ [مذهب المعتزلة في أفعال العباد]

[وقوله:] {فزعمت[2] المعتزلة أن تدبير الله تعالى عنها منقطع} فالتدبير هو النظر في دبر الشيء أي في عاقبته. والمراد به[3] ههنا الخلق، أي خلق الله تعالى عن أفعال العباد[4] منقطع بالكلية. فالحاصل أن للناس في أفعال[5] العباد[6] الاختيارية ثلاث[7] مذاهب:[8]

مذهب[9] أهل الحق هو أن أفعال العباد[10] مخلوقة الله تعالى مكسوبة العباد.

ومذهب أهل الاعتزال هو أن أفعال العباد مخلوقة لهم، فتدبير الله تعالى عن أفعالهم منقطع.[11]

ومذهب أهل الجبر على خلاف ذلك.

---

[1] ج: الخلق.

[2] ط: وزعمت.

[3] ج – به.

[4] ع: للعباد.

[5] ع ج: الافعال.

[6] ع ج – العباد.

[7] ط: ثلاثة.

[8] ج - مذهب، صح هـ.

[9] ج – مذهب، صح هـ.

[10] ط – العباد.

[11] انظر: *الكافي* للسغناقي، ١/١٥٣-١٥٤.

فهذان المذهبان على طرفي نقيض في الغلو والتقصير. وإنما نشأ هذان المذهبان المتناقضان، اعني مذهب القدرية[١] ومذهب الجبرية،[٢] من اتفاق هذين[٣] الفريقين على مقدمة كاذبة، وهي[٤] أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال. لما وجدوا ذلك في الشاهد محالاً، والشاهد أصل الغائب في الاستدلال نظرت المعتزلة إلى الدلائل الموجبة لكون العباد فاعلين قادرين، فتمسكوا بها وجعلوا أفعال العباد الداخلة تحت قدرتهم مخلوقة لهم، **[١٠٧ظ]/** خارجةً عن قدرة الله تعالى، وعموا عن الدلائل التي توجب استحالة[٥] خروج[٦] مقدور عن قدرة الله تعالى. ونظرت الجبرية إلى الدلائل الموجبة لدخول هذه الأفعال تحت قدرة الله تعالى،[٧] المثبتة استحالة[٨] ثبوت قدرة التخليق لغير الباري، فتمسكوا بتلك الدلائل وجعلوا الأفعال مخلوقة لله تعالى، خارجة عن أن تكون مقدورة لغيره لاستحالة تعلق قدرة[٩] غير الله تعالى بما تعلقت به قدرة الله تعالى، وأبوا أن يكون لغير الله تعالى[١٠] قدرة. وقد[١١] جعلوا أفعال الحيوانات كلها اضطرارية، وعموا عن الدلائل الموجبة لأن يكون للعباد فعل، وأن لهم القدرة على أفعالهم.

[وقوله:] {ماكانوا[١٢] يتجاسرون} أي ما كانوا يجترؤن.

---

[١] هم قائلون بأن الله تعالى فوض إلى العباد فليس لله في أعمال العباد مشيئة. انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ١٠٤-١٧٧؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٤٢/١، ١٢٥.

[٢] هي فرقة تنفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا. والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٨٤/١-٨٥.

[٣] ع – هذين، صح هـ.

[٤] ط: فهي.

[٥] جميع النسخ: إحالة.

[٦] ط – خروج.

[٧] ج - ونظرت الجبرية الى الدلائل الموجبة لدخول هذه الافعال تحت قدرة الله تعالى، صح هـ.

[٨] جميع النسخ: إحالة.

[٩] ع هـ: مقدوره عن الله؛ ط + الله.

[١٠] ط – تعالى.

[١١] ع ج ط – قد، ع، صح هـ.

[١٢] ع هـ: فان كانوا.

[وقوله:] {ويساعدون أهل الحق} أي من حيث الصورة، لا من حيث المعنى. فإن أهل الحق لا يقولون إن العباد[١] يتولون إخراج أفعالهم من العدم إلى الوجود.

وأما الجبائي فيخالف أهل الحق في الصورة والمعنى.

[وقوله:] {إلى أن نشأ أبو علي الجبائي، فرأى أن لا فرق بين الايجاد والتخليق، فسمى العباد خالقين لأفعالهم} ثم تجاوز عن ذلك الملعون ملعون أخذ[٢] في الغلو في[٣] لفظ الكفر، وهو المعروف بالجعل، فسمي باسم، كما دل عليه فعله في استعمال الإنتان والإنجاس، حيث تجاسر على قول لم يتجاسر[٤] عليه مشرك. وزعم[٥] أن الله تعالى ليس بخالق في الحقيقة، بل يوصف بذلك مجازا، وإنما الخالق على الحقيقة هو العبد. تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرا.

[وقوله: {النابضة}] النبض والنبضان[٦] *جستن رك*،[٧] من حد ضرب، وهي على حسب ما يضاف إلى محله كقولهم: جرى النهر وسال الميزاب.

---

[١] ع ج – وهم، ع، صح هـ.

[٢] ط: آخر.

[٣] ع – في.

[٤] ج - فسمي باسم كما دل عليه فعله في استعمال الانتان والانجاس حيث تجاسر على قول لم يتجاسر، صح هـ.

[٥] ج: فزعم.

[٦] ع: المنبض والمنبضان.

[٧] ع: ترك. *كتاب المصادر* لزوزني، ص ١٠٥. أي ضربات القلب.

٢.٢ [مذهب الجبرية في أفعال العباد]

[وقوله:] {ومذهب الجبرية باطل}[١] أي ومذهب الطائفة المنسوبة إلى الجبر باطل بالدليل القطعي،[٢] وهو[٣] قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾.[٤] فوجه[٥] التمسك بالآية من وجوه:

أحدها: أنه تعالى أمرنا بالعمل والأمر إنما يستقيم في الأفعال الاختيارية، لا[٦] في الأفعال الاضطرارية، حتى لا يصح أن يقال لأحد: "طلْ أنت"، "وأمرض أنت"، "وابرأ من مرضك"، لأن هذه الأفعال ليست في وسعه وإمكانه.

والثاني: أنه أسند العمل إلى العباد، والأصل[٧] في إسناد الفعل إلى شيء أن يكون المسند إليه هو الفاعل على الحقيقة.

والثالث: أنه تعالى أثبت المشيئة للعباد بقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[٨] بالإسناد إليهم، وهو آية ثبوت الاختيار للعباد، لأن المختار من يفعل بمشيئة نفسه. لكن المشيئة ههنا ليست عل حقيقتها من حيث الشرع، وإن كانت على حقيقتها من حيث القدرة والمكنة. وهذا لأن العبد ليس له أن يكتسب الكفر والمعاصي، وإن شاء هما. ومن[٩] ثبتت له المشيئة شرعا هو الذي لا يعاقب ولا يلام **[١٠٨و]/** على فعله، وهنا ليس كذلك. فعلم بهذا أن المراد بالأمر **بقوله: {﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾}**[١٠] الإقدار والتمكين لإثبات المشيئة، لا على طريق الإطلاق.

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٥٩٦/٢.

[٢] ع ط - بالدليل القطعي.

[٣] ع ج – وهو.

[٤] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (سورة فصلت، ٤٠/٤١).

[٥] ع ج: ووجه.

[٦] ع – لا، صح هـ.

[٧] ج – والاصل.

[٨] سورة فصلت، ٤٠/٤١.

[٩] ج – ومن.

[١٠] سورة فصلت، ٤٠/٤١.

[وقوله:] {وقوله: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾}[١] وهذا الأمر على حقيقته على الإطلاق، لأنه لو أريد من الخير الغرض لا شك في أن الأمر للوجوب، وإن أريد منه التطوع كان هو من الحقيقة القاصرة على القول الاصح بخلاف الأمر الأول، فانه للتوبيخ. ألا يرى أنهما[٢] لا يتفاوتان في اثبات العمل والفعل للعباد.

[وقوله:] {وقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾}[٣] أثبت الجزاء بمقابلة عملهم ولو كانوا مجبرين على العمل لما صح ترتيب الجزاء على العمل الذي كانوا عملوه[٤] مجبورين.

[وقوله:] {أثبتت لهم أسماء العُمال ولِفعلهم اسم الفعل} فلو كان إسناد الفعل إليهم بطريق إسناد[٥] الفعل إلى المحل كما في جرى النهر وسال الميزاب، لما سمى المسند إليه فاعلاً ولا عاملاً، فعلم بهذا أن إسناد الفعل إليهم ليس على طريق الإسناد إلى المحل.

[وقوله:] {وأمر بذلك ونهى} كما في قوله تعالى:[٦] ﴿وَآمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾.[٧]

[وقوله:] {وقابله بالوعد} كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى. فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾.[٨]

---

[١] سورة الحج، ٧٧/٢٢.

[٢] ج: أنها.

[٣] سورة السجدة، ١٧/٣٦؛ وسورة الأحقاف، ١٤/٤٦؛ وسورة الواقعة، ٢٤/٥٦.

[٤] ع ج: عملوا.

[٥] ج – اسناد.

[٦] ج : تعالى

[٧] سورة البقرة، ٤١/٢.

[٨] سورة النازعات، ٤٠/٧٩-٤١.

[وقوله:] {والوعيد} كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن[1] طَغَى. وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا. فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾.[2]

[وقوله:] {ولو كان كله من الله تعالى لا فعل للعبد البتة}[3] أي ولو خلق الله تعالى أفعال العباد على وجه ليس للعبد فعل البتة، كما في طال الغلام وابيض الشعر.

[وقوله:] {لكان الله هو المطيع العاصي}[4] فلا يبقى[5] حينئذ للعبد فعل هو طاعة منه أو فعل هو معصية منه، كما في طول الغلام وابيضاض الشعر،[6] حيث لا يكون الغلام بهذه الأفعال مطيعا ولا عاصيا لثبوت هذه الأفعال في حقه بطريق الجبر من غير اختيار منه. والله تعالى أثبت اسم الطاعة والمعصية في أفعال العباد بقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾،[7] وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾.[8]

[وقوله:] {وقد سمى الله[9] بذلك} أي بما ذكر قبله، وهو كون المنهي[10] عند ارتكاب المُنهى عنه سفيهًا جائرا ظالما كما في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاء مِنَ النَّاسِ﴾،[11] وقوله: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾،[12] وقوله: ﴿فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[13] في آيات.

---

[1] ع + خاف.

[2] ط - والوعيد كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَى ۝ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (سورة النازعات، ٣٧/٧٩-٣٨-٣٩).

[3] ع – البتة، صح هـ.

[4] ع ج – والعاصي.

[5] ع ج: ولا يبقى.

[6] ط: شعره.

[7] سورة النساء، ١٣،٦٩/٤؛ وسورة النور، ٥٢/٢٤؛ وسورة الأحزاب، ٧١/٣٣؛ وسورة الفتح، ١٧/٤٨.

[8] سورة النساء، ١٤/٤، وسورة الأحزاب، ٣٦/٣٣؛ وسورة الجن، ٢٣/٧٢.

[9] ط + تعالى.

[10] ع ط: النهي.

[11] ط – من الناس. سورة البقرة، ١٤٢/٢.

[12] ط - فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا. سورة الجن، ١٥/٧٢.

[13] سورة الحجرات، ١١/٤٩؛ وسورة الممتحنة، ٩/٦٠.

[وقوله:] {ثم إن كل أحد[1] **يعرف بطريق الضرورة}** أي ببديهة العقل التى ثبت بها العلم بطريق الضرورة على وجه كان منكره معاندا مكابرا.[2] يعرف كل الناس الفرق بين[3] الأفعال الاختيارية التي نحو جاء وذهب، وبين الأفعال الاضطرارية التي[4] نحو طال الغلام، وابيض الشعر.

[وقوله:] {إذ المناظرة[5] **تكون بالقو}** أي إذ[6] المناظرة تكون بالقول، ولا قول لمن يناظر عندهم فيمن يتحقق المناظرة. وإذا كان الأمر كذلك يعني لما كان المناظر هو الله[7] عندهم لم تكن **[١٠٨ظ]**/ المناظرة معهم، لأنه لا قول لهم. فحينئذ لم تبق الفائدة في ذكر الحجج، لأن ذكر الحجج[8] لأجل المناظرة، إذ بها ثبت الزام الخصم، والخصم إنما يكون بإظهار قول يخالف قول صاحبه وليس عندهم قول الخصم،[9] فلا تبقى مناظرة، فصح **قوله: {وإذا كان الأمر كذلك لا معنى لإطالة الكتاب}**

[وقوله:] {الانقراض} *بگذشتن وهلاک شدن.*[10]

وقوله: {وانقرضوا عن آخرهم} أي هلك جميعهم.

---

[1] ع ج: واحد.

[2] ع: ومكابرا.

[3] ع ج - الفرق بين، صح هـ.

[4] ع ج – التي.

[5] جميع النسخ: هي. والتصحيح من *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي (تحقيق: جيب الله)، ص ٢٨٠.

[6] ع ج – اذ، ع، صح هـ.

[7] ط + تعالى.

[8] ج - لأن ذكر الحجج، صح هـ.

[9] ع: للخصم.

[10] أي انقطع.

٣.٢. [شبه المعتزلة]

[وقوله:] {لو كان الله تعالى هو الذي تولى[١] تخليق أفعال العباد[٢] لصار هو المأمور المنهي} لأن الفعل[٣] المأمور به أو الفعل المنهي عنه[٤] لما كان بخلق[٥] الله تعالى كان الأمر[٦] الصادر[٧] من الله تعالى للعبد أمرا لنفسه. لأن الآمر الحكيم إنما يأمر من يوجد منه فعل[٨] المأمور به، لا مَن لا يوجد[٩] منه ذلك الفعل. فوجود فعل[١٠] المأمور به[١١] لما كان بالله تعالى على قود كلامكم[١٢] لم يكن بد من أن يقال: إن المخاطب يفعل[١٣] المأمور به هو ذات الله تعالى، لا العبد، لما أن فعل المأمور به إنما يوجد من الله تعالى، لا من العبد. وكذا في النهي فإن فعل المنهي عنه إنما يوجد من الله تعالى لا من العبد،[١٤] فكان الله تعالى ناهيا نفسه عن ذلك الفعل، لا العبد.

[وقوله:] {وكذا الذم والمدح على أفعال الخلق ينبغي أن يكونا عائدين إليه} أي إلى الله تعالى.

---

[١] جميع النسخ: يتولى.
[٢] جميع النسخ: الخلق. والتصحيح من تحقيقي *كتاب التمهيد* (جيب الله)، ص ٢٨٠؛ و(عبد الحي)، ص ٦٣.
[٣] ع ج: فعل.
[٤] ع ه: المامور بخلق الله.
[٥] ج: يخلق.
[٦] ع – الامر، صح ه.
[٧] ج: صادرا.
[٨] ع: الفعل.
[٩] ع ج: يوجد.
[١٠] ج: الفعل
[١١] ط – به.
[١٢] ع ه: كلامهم.
[١٣] ج: بفعل.
[١٤] ط: من الله تعالى.

[وقوله:] {إذ هو الموجد لها} أي الموجد لأفعال العباد هو الله تعالى. فلما صح رجوع المدح والذم إلى العبد باعتبار الاكتساب وجب أن يصح رجوعهما إلى الله تعالى باعتبار الخلق والإيجاد بطريق[1] الأولى، إذ تأثير الإيجاد في وجود تلك الأفعال أكثر من تأثير الاكتساب في وجودها.

[وقوله:] {وكذا يقولون: دخول[2] مقدور واحد[3] تحت قدرة قادرين محال} أي وجود المقدور بقدرة قادرين محال.

فأما قبل الوجود، فالمقدور الواحد صلاحية أن يوجد بقدرة قادرين أو أكثر على طريق البدلية، أي فيحتمل[4] أن يوجد المقدور الواحد بفعل هذا أو بفعل ذلك[5] فان الخط الذي يكتب في الكاغذة[6] مثلاً قبل الكتابة، إذا وجد،[7] يحتمل أن يوجد ذلك الخط[8] بكتابة زيد أو بكتابة عمرو بدل كتابة زيد. وأما إذا وجد فلا بد أن يوجد بكتابة أحدهما[9] لا غير، فبعد الوجود لا تحتمل البدلية وقبل[10] الوجود تحتمل. وإذا ثبت هذا، فنقول: إن كتابة زيد لو حصلت بخلق الله تعالى كان وجودها بخلق الله تعالى، فبعد الوجود بخلق الله تعالى كيف توجد هي بكسب العبد. فيعلم بهذا أن قولكم يؤدي إلى أمر محال، وهو إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل.

[وقوله:] {اعتبارا بالشاهد الذي هو دليل الغائب} يعني أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال في الشاهد، كما لو[11] قيل: يوجد البناء مثلا ببناء بانيين بكل واحد منهما على

---

[1] ج ط: بالطريق.
[2] ط – دخول.
[3] ج – واحد.
[4] ج: ويحتمل.
[5] ع: ذاك.
[6] ط: الكاعدة؛ ع هـ: القاعدة.
[7] ع ج: قبل أن يوج.
[8] ج – الخط.
[9] ج: أحدها.
[10] ط: وبعد.
[11] ج – لو، صح هـ.

التمام، فإنه محال. فكذا في الغائب أن توجد أفعال العباد بتمامها وكمالها،[1] وتحصل مع ذلك [١٠٩و]/ بتمامها بكسب العباد، فهو أيضا محال؛ والمحال لا تتغير[2] استحالته في الشاهد والغائب كاستحالة اجتماع المتضادات.[3] فإن تلك الاستحالة لا تختلف[4] بين الشاهد والغائب، فكذا فيما نحن فيه.[5]

[وقوله:] {فلو كانت أفعال الخلق داخلة تحت قدرة الباري} إلى آخره.[6] حاصل مجموع هذا[7] الترديد لا يخلو عن أوجه ثلاثة، وهي أن أفعال العباد إما أن كانت داخلة تحت قدرتي قادرين أي قدرة الله تعالى وقدرة العباد، وذلك محال اعتبارا بالشاهد. ثم بعد ذلك لا يخلو إما أن كانت داخلة تحت قدرة الله تعالى من كل وجه بحيث لا يتعلق بها كسب العبد،[8] وهو باطل. لأنا لو قلنا بصحته[9] لصح مذهب الجبرية، وقد ثبت بطلان ذلك[10] المذهب.[11] **[١٠٩ظ]**/ وإما أن كانت داخلة تحت قدرة العباد من كل وجه بحيث لا يتعلق بها تدبير الله تعالى بوجه من الوجوه، ولا مانع من هذا، فيثبت.[12]

---

[1] ط – وكمالها.

[2] جميع النسخ: لا يتغير.

[3] ع ه: المتضادين.

[4] جميع النسخ: لا يختلف.

[5] ع – فيه.

[6] ع ج: آخر.

[7] ج – هذا، صح ه.

[8] ع – العبد، صح ه.

[9] ج: بصحة.

[10] ع ج: هذا؛ ع: ذلك، صح ه.

[11] في نسخة ع، من ورقة ١٠٩و الى ورقة ١٠٩ظ، بعض الجمل قد كتب مكررا بحسب سهو الناسخ، التصحيح من النسخ ع ج ط.

[12] ط: فثبتت.

[وقوله:] {فصح[1] ما ذهبنا إليه} وهو قولنا: إن أفعال العباد مخلوقة لهم. ثم ذكر بطلان كون أفعال العباد مخلوقة الله[2] تعالى مع كونها حاصلة بكسب العباد بأوجه ثلاثة:

أحدها: من حيث إثبات الشركة بين الله تعالى وبين العباد في أفعال العباد،[3] إذ[4] لا نعني بالشركة سوى أن يشارك[5] غيرُ الله اللهَ في حصول أفعال العباد. وذلك إنما يثبت على حسب قود كلامكم، حيث قلتم بأنها حاصلة بخلق الله تعالى وكسب العباد.

والثاني: من حيث إثبات السفاهة لله تعالى على قود كلامكم هذا، لما أن أفعال العباد لو كانت سفهًا كان موجدها أيضا سفيهًا كما أن مكتسبها أيضا[6] سفيه بالاتفاق، بل أولى، لأن تأثير الخلق في حصول الفعل أكثر من تأثير الاكتساب.

والثالث: من حيث عدم التصور، لما أن الوجود أي وجود أفعال العباد لما كان بخلق الله تعالى لا يتصور الكسب من العبد بعد ذلك، لِما أن الوجود شيء واحد، فبعد حصوله بخلق الله تعالى لم يبق شيء[7] منه يتعلق بقدرة العباد، إذ تحصيل الحاصل محال. ولما لم يثبت وجود أفعال العباد بقدرة قادرين بهذه[8] الأوجه الثلاثة، وقد أثبتم بطلان مذهب الجبر بعين ما قلنا: إن أفعال العباد مخلوقة لهم،[9] لما ذكرنا أن وجود أفعال العباد لا تخلو عن أحد هذه الأوجه الثلاثة. فلما بطل الوجهان تعين الثالث لا محالة.

---

[1] ع: فيصح.
[2] ط: لله.
[3] ع ج: في العباد.
[4] ع – اذ، صح ه.
[5] جميع النسخ: أن يشرك.
[6] ط – أيضا.
[7] ج – شيء، صح ه.
[8] ط: لهذه.
[9] ع ج - بهذه الاوجه الثلاثة وقد أثبتتم بطلان مذهب الجبر بعين ما قلنا ان افعال العباد مخلوقة لهم، صح ه.

[وقوله:] {**ويساويه في هذا عندهم كل ما دب ودرج**}[1] الدبيب *نرم رفتن*[2] *بيروز نبوره*،[3] من حد ضرب. والدروج[4] *بگذشتن ورفتن*،[5] [١١٠و]/ من حد نصر. وهذا الكلي عبارة عن تعميم كل ذي روح من الحيوانات. فإن الدابة اسم لكل ماش على الأرض. وكذلك الدارج يقال: درج الرجل والضب، أي[6] مشى. وفي المثل: أكذب من[7] دب ودرج، أي أكذب الأحياء والأموات.

فإن قيل:[8] لو صح ما ذكرتم من قضية قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[9] لزمكم من ذلك محال، وهو أن يكون الباري تعالى[10] خالقا لذاته وصفاته. فإن اسم الشيء اسم جنس. وإنه واقع على القديم والمحدث. ولو صح لكم أن تخصوا ذات الله وصفاته عن عموم للآيه بدلالة العقل صح لنا أيضا أن نخص أفعال العباد بما ذكرنا من الدلائل.

قلنا: المفهوم في المتعارف عن مثل هذا الخطاب أن لا يدخل المخاطب[11] تحت عموم الخطاب ليحتاج[12] إلى تخصيصه بالدليل، نحو قول الرجل: "أنا ضارب مَن في الدار أو قاهر من في البلدة،" لا يسبق إلى الأوهام أنه يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه، وإن ذكر بلفظ العموم. وكذا في الأحكام، إذا قال الرجل لامرأته: "طلقي نسائي من شئتِ"، وله أربع نسوة، وهي منها، لا تدخل

---

[1] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٠٧/٢.
[2] أي مشوا على مهل.
[3] ع ج - بيروز نبوره.
[4] ع ج: والدرج.
[5] *كتاب المصادر* لزوزني، ص ١١. أي السريع المرور.
[6] ع ج: اذا.
[7] ع – من، صح هـ.
[8] ع: قال.
[9] سورة الأنعام، ١٠٢/٦.
[10] ع – تعالى.
[11] ع – المخاطب، صح هـ.
[12] ع: لتحتاج.

المخاطبة في هذا الخطاب حتى لو طلقت نفسها لا يقع، فكذا هذا.[١] وحاصله أن المخصوص من العام هو ما يصلح أن يكون متناول اللفظ العام. ثم يخص هو من العام بدليل، والمخاطب بالكلام العام لا يصلح أن يكون متناول لفظة العام فلا يصلح أن يكون مخصوصًا منه، كما ذكرنا من المثال، فيعلم بهذا أن هذا ليس من قبيل تخصيص العام[٢] وقد ذكرنا أزيَدَ من هذا في فصل ابطال التشبيه في هذه المسألة.

فإن قيل: أفعال العباد غير مرادة[٣] بهذه الآية، لأن الآية خرجت مخرج التمدح ومن أفعال العباد ما هو كفر ومعصية وقبيح، والتمدح لا يقع بخلق هذه الأشياء.

قلنا: لا نسلم أن التمدح لا يقع به، بل لا يقع التمدح إلا به، لأن كل فاعل منا فاعل[٤] يفعل فعل نفسه، فلا يقع به التمدح، لأنه يصير كأنه قال: الله خالق كل شيء هو فعله. وإنما يقع[٥] التمدح[٦] بخلق فعل[٧] غيره ليكون ذلك الغير محتاجا إليه، وهو لا يكون محتاجا إلى ذلك الغير.

وأما قوله: بأن من أفعال العباد ما هو كفر ومعصية.

---

[١] ط + على أن اسم الشيء ليس باسم جنس يعم الافراد التي هي متفقة الحدود لتكون خروج البعض منه بطريق الخصوص كاسم الرجل مثلا، هو اسم جنس. فان كل رجل يوافق غيره من الرجال في حد الرجولية فيشاركه بتناول اسم الجنس. فاذا قال كل رجل يتناول الجميع لخروج البعض منه لا يكون الا بطريق التخصيص لدخوله فيه من حيث الظاهر، بل اسم الشيء اسم مشترك بتناول افرادها محتلفة الحدود كاسم العين مثلا تتناول قرص الشمس ويتنوع الماء وعين الذهب وعين الباصرة وذات الشيء المطلق ولا شك أن حدود هذه مختلفة ومن خاصية الاسم المشترك أنه إذا اطلق أن لا يكون الكل مرادًا باللفظ الواحد لكن إذا قامت الدلالة على تعيين البعض مرادًا باللفظ المشترك خرج الباقي من أن يكون مرادًا به، لانه خرج بطريق التخصيص بعد تناول اللفظ إياه فكذا لفظ الشيء وإن كان عبارة عن الوجود لكن إذا أريد به القديم سبحانه وتعالى لا يكون المحدث به مرادًا وبه تتبين أن اسم الشيء لا يجوز أن يكون اسم جنس لانه لو كان اسم جنس لكان القديم نوعًا منه والمحدث نوعًا آخر فيختلفان نوعًا ويتفقان جنسًا، تعالى الله عن المجانسة بينه وبين خلقه، هكذا ذكر السؤال والجواب في *الكفاية*.

[٢] ط - وحاصله أن المخصوص من العام هو ما يصلح أن يكون متناول اللفظ العام ثم يخص هو من العام بدليل والمخاطب بالكلام العام لا يصلح أن يكون متناول لفظة العام فلا يصلح ان يكون مخصوصا منه كما ذكرنا من المثال فيعلم بهذا أن هذا ليس من قبيل تخصيص العام.

[٣] ع: المرادة.

[٤] ج – فاعل.

[٥] ع: وقع.

[٦] ج: لأنه يصير كأنه قال الله خالق كل شيء هو فعله وإنما يقع التمدح.

[٧] ع ج: بفعل.

قلنا: القبيح فعل الكفر واكتسابه لا خلق الكفر على ما يجيء بيانه بتمامه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: هذه الآية وردت في الأجسام دون الأعراض، لأن المنازعة في تخليق الأفعال ما كانت ثابتة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، بل حدثت بعد ذلك. وإنما الخلاف في ذلك الزمان كان بين الموحدين والثنوية والمجوس والزنادقة في تخليق الأجسام الضارة. يعني أنهم كانوا يقولون: الخالق اثنان. أحدهما خالق الأجسام الضارة، والثاني خالق الأجسام النافعة، والآية وردت لرد ذلك.

قلنا:[١] ليس[٢] كذلك، بل الخلاف في خلق الأفعال كان في ذلك الزمان **[١٠٩ظ]**/ وقبل ذلك. فإن طائفة من اليهود يقال لهم: العنانية،[٣] كانوا على ما[٤] ذهبت إليه المعتزلة، وأكثر النصارى كانت تقول بالجبر. فإذًا هذه دعوى كاذبة. على أنا نقول: هَبْ أن الخلاف في هذه المسألة لم يكن في ذلك الزمان، ولكن نقول: إن الله تعالى لما كان عالما بحدوث مقالتكم الفاسدة المضاهية لأقاويل أولئك الثنوية، أقام الدلالة السمعية على بطلان كل من ذلك ما كان ثابتا وما كان سيحدث مما يضاهيه. وليس بيان الكتاب بمقتصر على ما وقع في ذلك الزمان، بل تضمن الكتاب بيان ذلك، وبيان ما يحتاج إليه، ويبتلي به إلى انقراض الدنيا وفنائها.

[وقوله:] {وبقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾،[٥] أى وعملكم} "فإن كلمة **"ما"** إذا اتصلت بالفعل صار عبارة عن المصدر، تقول: "أعجبني ما صنعت،" أي صنعك.

---

[١] ع – قلنا، صح هـ.

[٢] ع: اليس؛ ط: لا

[٣] هم ينتسبون إلى رجل يسمى عنان بن داود (ت ١٧٨هـ/٧٩٥م) هو رأس الجالوت من أهل بغداد في زمن أبي جعفر المنصور، وتوفي في نهاية القرن الثامن الميلادي، وأطلق عليهم القراءون: نسبة إلى المصدر العبري (قرائيم)، ومعناه الذين يقرؤون المقرأ، أي: التوراة. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٩/١؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٢١٤/١؛ و*المصباح المنير* للفيومي، ص ١٦٤-١٦٥.

[٤] ج – ما، صح هـ.

[٥] سورة الصافات، ٩٦/٣٧.

والخصوم يعترضون[1] على هذا ويقولون: المراد منه المعمول، أي خلقكم ومعمولكم، وهو الأصنام[2] المعمولة، وهي أجسام[3] ولا خلاف في كونها مخلوقة. يعني لله تعالى[4] نظيره قوله تعالى: ﴿قَالَ[5] أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾[6] وهم ما كانوا يعبدون فعلهم الذي هو[7] النحت، بل كانوا يعبدون المنحوت. وكذا قوله تعالى: ﴿تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾."[8]

والجواب أن كلمة "**ما**" إذا اتصلت بالفعل كانا بمجموعهما[9] عبارة عن المصدر عند الإطلاق. وهذا مذهب سيبويه،[10] وإن خالفه الأخفش[11] في ذلك، حتى جوز سيبويه أن يقال: "أعجبني ما قمتَ"، أي قيامك. ولو كان ذا عبارة عن المفعول لما جاز[12] ذلك إلا في الفعل المتعدي، والأخفش لا يجوزه إلا في المتعدي. غير أن العارفين بكلام العرب المتبحرين في علم النحو مالوا[13] إلى تصحيح قول سيبويه. وإذا ذكر[14] العائد، وهو الهاء، فقيل: "أعجبني ما صنعته." حينئذ تكون عبارة عن المفعول. وفي كل موضع جعل عبارة عن المفعول[15] كان بإضمار "الهاء"، لكن ذلك عدول عن

---

[1] ع ج: يعرضون.

[2] ج - وهو الاصنام، صح هـ.

[3] ج: الاجسام.

[4] ج – تعالى.

[5] ع ط – قال.

[6] سورة الصافات، ٩٥/٣٧.

[7] ج: وهو.

[8] سورة الأعراف، ١١٧/٧؛ سورة الشعراء، ٤٥/٢٦. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٠٩/٢.

[9] ط: مجموعهما.

[10] هو أبو بشر، عمر بن عثمان بن قنبر، سيبويه، الحارثي، (ت ١٨٠هـ/٧٩٦م). إمام نحاة البصر، وأول من بسّط علم النحو. أخذ النحو عن الخليل بن أحمد وعن عيسى ابن عمر ويونس بن حبيب. وأخذ اللغة عن أبي الخطاب المعروف بالأخفش الأكبر وغيره. من مصنفاته: *الكتاب*. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٥٧؛ *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٤٦٣/٣-٤٦٥.

[11] هو أبو الحسن، سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي، الأخفش الأوسط، (ت ٢١٥هـ/٨٣٠م). هو من نحاة البصرة، أخذ النحو عن سيبويه. من مصنفاته: *كتاب القوافي*، وكتاب *تفسير معان القرآن*، وكتاب *العروض*. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٥٨.

[12] ع ج: كان.

[13] ع: ما قالوا.

[14] ع هـ + ذلك.

[15] ج: الفعل.

ظاهر الكلام، ولا دليل على ذلك. فمن[1] ادعى قيام الدليل فليبرزه، والدليل على أنه عند الإطلاق ينصرف إلى ما بينا.[2]

[وقوله:] {قوله تعالى: ﴿جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[3] أي بعملهم} دون معمولهم.[4] وكذا في قوله: تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾،[5] أي نحتكم، لأنهم لما كانوا لا يعبدون تلك الأعيان إلا بعد ما نحتوا، ولم يروها مستحقة للعبادة إلا به، صاروا في الحقيقة عابدين نحتهم، دون منحوتهم. هذا كله مما ذكره المصنف رحمه الله.[6]

فإن قلت: ما جوابنا عما ذكره في *الكشاف* في هذه الآية في سورة والصافات بقوله: "إن جعل كلمة "**ما**" ههنا[7] مصدرية يأباه، معنى الآية [يأباه] إباء جليا، وينبو عنه نبوا ظاهرا. وذلك أن الله تعالى احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعا[8] خلق الله، فكيف يعبد المخلوق المخلوق؟ على أن العابد[9] منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله، ولولاه لما قدر أن يصور [١١٠و]/ نفسه وشكلها. ولو قلت: والله خلقكم وخلق عملكم لم يكن[10] محتجا عليهم، ولا كان لكلامك[11] طباق."[12]

---

[1] ع: فيمن.

[2] انظر: *لباب الكلام* للأسمندي، ص ١٢٨.

[3] سورة السجدة، ١٧/٣٢؛ وسورة الأحقاف، ١٤/٤٦؛ وسورة الواقعة، ٢٤/٥٦.

[4] ع: معملوهم.

[5] سورة الصافات، ٩٥/٣٧.

[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٠٩/٢.

[7] ع ط: هنا.

[8] ط – جميعا.

[9] ع - والمعبود جميعا خلق الله فكيف يعبد المخلوق المخلوق على ان العابد، صح هـ.

[10] ع: لم تكن.

[11] ط: لكلامه.

[12] *الكشاف* للزمخشري، ٥١/٤-٥٢.

قلت: بل الطباق فيما قاله المصنف رحمه الله[1] بأن[2] جعل كلمة "ما" مصدرية، حتى يؤل معنى الآية إلى أن يقال: والله خلقكم وعملكم، لما أن المشركين لما كانوا لا يعبدون تلك الأعيان إلا بعد ما نحتوها، كان الداعي إلى عبادتهم عملهم إياها أصناما، فكان عملهم[3] المتصل بتلك الأعيان، هو معبودهم، فكانوا[4] مناقضين في عبادتهم حيث عملوها وعبدوها. فكان من حق المعبود أن يكون مستغنيا عن العابد، ومن حق العابد أن يكون مفتقرا إلى المعبود. وهنا على العكس، فكانوا مناقضين في عبادتهم مع عملهم إياها أصناما. والله تعالى أثبت مناقضتهم في عبادتهم وعملهم إياها أصناما بهذه الآية، وهذا المعنى[5] إنما يستقيم إذا كانت كلمة "ما" مصدرية.[6]

وذكر المصنف[7]رحمه الله: "ولأن الله تعالى لم يكن خالقا للمعمول لو لم يكن عملهم مخلوقا له، لأن ذلك الجسم بدون عمل العباد لا يكون معمولاً والله تعالى أثبت الخلق للمعمول،[8] فدل أن العمل الذي صار به الجسم المخلوق معمولاً كان مخلوقا له حتى جعل المعمول مخلوقا له."[9]

[وقوله:] {والمعقول لنا: أن اثبات قدرة التخليق للعبد محال} إلى آخره. قال المصنف:[10] الكلام في المسألة يقع[11] في مواضع:

أحدها في اثبات الإستحالة لثبوت قدرة التخليق لغير الله تعالى.

---

[1] ج - رحمه الله، صح هـ.
[2] ع هـ: أن.
[3] ع: علمهم.
[4] ع هـ: وكانوا.
[5] ج – المعنى، صح هـ.
[6] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٦٠٩-٦١٠.
[7] ج – المصنف، صح هـ.
[8] ع ج: المعمول.
[9] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٦١٠.
[10] ط: رحمه الله.
[11] ط – يقع.

[والثاني] في[1] أن العبد له فعل بطريق الاختيار.

[والثالث] في[2] أن دخول[3] مقدور[4] واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات دون الممتنعات.

[والرابع] في[5] أن لا حاجة بنا إلى بيان مائية الكسب.

[والخامس] في[6] أن إيجاد القبيح ليس بقبيح.

والسادس في بيان مائية الشركة.[7]

أما الاول: فان اثبات قدرة التخليق لغير[8] الله[9] محال. [و]الدليل على ذلك من وجوه:

أحدها، ماذكره في الكتاب **بقوله: {لأن من شرط قدرة التخليق ثبوت العلم للخالق بالمخلوق}** وثبوت الشيء في حال انعدام شرطه الذي علق وجوده به محال **{بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾}**[10] فوجه التمسك بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى هو أن الله تعالى أخبر بقوله: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ﴾[11] إلى آخره. إنه يعلم ما أسر به العبد في قلبه وما جهر. ثم قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾،[12] وهو بيان أنه هو الخالق، لأنه جعل كونه خالقا مبرزا[13] لما

---

[1] جميع النسخ: وفي.

[2] جميع النسخ: وفي.

[3] ط – دخول، صح هـ.

[4] ع - التخليق لغير الله تعالى. وفي أن العبد له فعل بطريق الاختيار. وفي أن دخول مقدور، صح هـ.

[5] جميع النسخ: وفي.

[6] جميع النسخ: وفي.

[7] ع - الى بيان مائيته للكسب. وفي ان ايجاد القبيح ليس بقبيح والسادس في بيان مائية الشركة، صح هـ. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦١٢/٢.

[8] ج: بغير.

[9] ط + تعالى.

[10] سورة الملك، ١٤/٦٧.

[11] سورة الملك، ١٣/٦٧.

[12] سورة الملك، ١٤/٦٧.

[13] ع هـ: مصورا؛ ط: مقررا.

أخبر من تعلق علمه به، كأنه قال: وهل يتصور أن لا يعلم[١] من خلقه، وأبدا يثبت الشيء بما هو أظهر منه ولا يرتاب أحد في كون الأفعال معلومة لله تعالى، والله تعالى جعل العلم بهذا ثابتا بثبوت تخليقه له، فكان هذا إخبارا بكونه مخلوقا له. ثم[٢] بناء لثبوت العلم به على كونه مخلوقا له، ومثل هذا من أظهر ما يستدل به من النصوص. وفيه إشارة أيضا إلى أن[٣] كل خالق ينبغي أن يكون[٤] عالما بما خلق، لأنه أثبت علمه بما أسروا به[٥] أو جهروا بإثبات تخليقه لذلك. ولو جاز التخليق[٦] ممن لا علم له بما خلق لم يكن إثبات العلم باثبات ما يجوز ثبوته [١١٠ظ]/ بدون العلم حكمة، كمن يقول لآخر: "أنا عالم بالفقه والكلام." ثم يقول: "ألا أعلم أنا[٧] ذلك"، "وأنا ابن بزار"[٨] أو يقول: "وأنا طويل أو قصير"، أو يقول: "ألا يعلم الفقه من هو بطل كمي أو جواد سخي" جل الله تعالى[٩] عن ذلك[١٠] أن يثبت[١١] علمه بشيء بناء على ما يوجب[١٢] العلم به، ويجوز تعريه[١٣] عن العلم[١٤] فيكون في إثباته سفيهًا مثبتا الشيء[١٥] بما لا يجب[١٦] ثبوته به، كالذين يجهلون طرق إثبات الأشياء على منكري ثبوتها. فصح ما ادعينا من ثبوت العلم بالمخلوق شرطا لثبوت قدرة التخليق أو قرينة لها[١٧] لا يزايلها

---

[١] ط - لا.
[٢] ج - ثم.
[٣] ع ج – أن، ع، صح ه.
[٤] ج - أن يكون، صح ه.
[٥] ط – به.
[٦] ع ج: تخليق.
[٧] ج - انا.
[٨] ع ج : أُبرز برازا؛ ع ه: الا اعلم ذلك وانا ابن بزار.
[٩] ع ج – تعالى، ع، صح ه.
[١٠] ط - عن ذلك.
[١١] ج: مثبت.
[١٢] ع ج: يوجد؛ ع ج + له.
[١٣] ع – تعريه، صح ه.
[١٤] ع ج: من العلم.
[١٥] ع ج: للشيء.
[١٦] ع ه: يوجب.
[١٧] ع ج – لها، ع، صح ه.

بوجه من الوجوه. فإذا أثبت الله تعالى قول أهل الحق بكتابه نصا وأشار بهم[1] أيضا إلى ما هو المعقول في المسألة نصرة من الله تعالى لحزبه[2] وتأييدا[3] لدينه بِكلا نوعي الحجة، أعني بهما السمعي والعقلي. والله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾.[4]

[وقوله:] {وكذا بدائه العقول} أى ابتداء نظر كل أحد، فإن من رأى بناء محكما متقنا، حكم بأول نظره وابتداء فكرته بأن بانيه عالم بالبناء. ولو لم يكن عالما يعمل البناء لما وجد منه مثل[5] هذا[6] البناء المحكم. فلما اشترط العلم في حق الكسب مع قصوره بالنسبة إلى التخليق وجب أن يشترط في حق التخليق الصادر من خالق[7] السموات والأرض وما بينهما بالطريق الأولى.

وقوله: {يدلان} ضمير التثنية فيه[8] راجع إلى **{بدائه العقول واعتراف الخصوم}**

[وقوله:] {ثم الخلق لا علم لهم بكيفية الإختراع والاخراج من العدم إلى الوجود} أي لا علم لهم بحسن أفعالهم وقبحها في جميع ذلك على القطع والبتات. بل يعتقد الفاعلون بعض أفعالهم حسنا، وهو قبيح، ويعتقدون بعضها قبيحًا، وهو حسن، كالكافر يعتقد الكفر حسنا والإسلام قبيحًا. وكذا لا علم لهم بما يخرج عليه فعلهم من المقادير والأحوال. ألا يرى أن الماشي إذا أراد أن يمشي إلى مسافة مقدرة فلا يعلم قبل وجود مشيه عدد ما يحصل من خطواته في قطع تلك المسافة بطريق التيقن، ولا يعلم أيضا مقدار ما يمضي من أجزاء الزمان في عشر ساعات أو أكثر منها أو أقل على التيقن. وإنما يعلم ما يعلم على طريق الحزر والظن الذي لا يدخل تحت حد العلم،

---

[1] ع ط: لهم.
[2] ع ج: بحزبه.
[3] ع – تاييدا، صح هـ.
[4] سورة الأنفال، ٨/٨.
[5] ط – مثل، صح هـ.
[6] ع ج: ذلك؛ ط: هذه.
[7] ع: خلق؛ ج – خلق، صح هـ.
[8] ط – فيه.

حتى أنه لو حزر عدد ما يقطع من الزمان يقع في بعض الأوقات على خلاف ذلك، بل هو الغالب. وعن هذا قيل: العبد يدبر والله يقدر، أي يقع تقدير الله[١] غالبا على[٢] تدبير العبد. ثم لو مشى مسافة مقدرةً لا يعلم عدد خطوات مشيه الذي وجد منه. فلو[٣] كان خالقا لفعله لوجب أن يعلم قبل أن يوجد منه الفعل، وبعد ما وجد منه الفعل قدر ما قطع من أجزاء الزمان وعدد خطواته. إذ العلم شرط التخليق [١١١و]/ على ما ذكرنا، فلا يوجد المشروط بدون شرطه. وفي هذا حكاية، وهي أن فقيها من أهل السنة وقدريا اجتمعا على طعام قَصْعة يُثردان الخبز فيه فثردا[٤] وخلطا ثريديهما فيه،[٥] ثم قال الفقيه للقدري: ميز ثريدك. فقال القدري: لا أدري ثريدي. فقال الفقيه: تخلق ولا تدري.

[وقوله:] {وعند فوت شرط قدرة[٦] التخليق لا وجه لاثباتها} أي لا وجه[٧] لإثبات قدرة التخليق لما أن المشروط لا يوجد بدون شرطه.

[وقوله:] {وكذا من خاصية التخليق: أن الفعل يخرج على حسب إرادة الخالق} يعني لو كان للعبد قدرة الاختراع والإيجاد لأوجده على ما يريده من الوصف، وحيث لم يوجد الفعل على وفق مراده دل أن الموجد لذلك غيره، فجعله فعلاً له على الوصف الذي شاء الموجد[٨] أن يوجِدَه. ودليل خروج فعل العبد عن الوصف الذي يقصده العبد أمران: أحدهما مما يعرف امتناع حصول ما قصده من الوصف بالعقل، والآخر يعرف فيه ذلك بالحس. أما ما يعرف فيه ذلك بالعقل: فهو

---

[١] ط + تعالى.
[٢] ع – على، صح هـ.
[٣] ج: ولو.
[٤] ع – فثردا، صح هـ.
[٥] ع ج – فيه.
[٦] ع ج - قدرة، ع، صح هـ.
[٧] ع - لاثباتا أي لا وجه، صح هـ.
[٨] ج - شاء الموجد، صح هـ.

أن الكافر يعتقد وجوب عبادة الصنم. ويريد حصول ذلك كله على صفة الحسن دون القبح، فيقع[1] فعله على ما يضاد الحسن. وأما ما يعرف ذلك فيه بالحس فإن الإنسان يتأذى بالمشي الدائم ويتألم بالقيام الممتد اللازم. وكذا كل فعل ثابر المرء على اكتسابه وواظب على ارتكابه، ولا شك أن الفعل لا يقصد إليه الفاعل ليتألم به ويتأذى ومع ذلك[2] حصل مُؤذيا متعبا، فصح ما ادعينا من خروج الفعل على ضد ما يقصده العبد من الوصف دون ما لم يقصده. فإذا لم يوجد على ذلك دل أن له موجِدا أخرج الموجود على ما أراده. وكذا الكافر يقصد أن يكون كفره حسنا وصوابا، وهو واقع على خلاف ما قصده الكافر، يعلم أن له موجدا آخر يوجده[3] على وفق ما يريده.

فإن قالوا: هَبْ إن صفة القبح للفعل وكون الفعل مُؤذيا متعبا تولى غير الكافر والماشي إيجاده، ولكن لم قلتم إن إيجاد نفس الكفر والمشي تولى إيجادهما غير الكافر[4] والماشي؟[5]

قيل:[6] هذا السؤال إنما يتحقق فيما إذا[7] كانت الصفة معنى وراء الموصوف، كما في الأجسام وصفاتها، فيتخبط إنسان فيقول: يتولى فاعل إيجاد الصفة وآخر إيجاد الموصوف، ولا يكون[8] محيلاً في نفس الدعوى، وإن كان الدليل يوجب فساد قول من يدعي تعدد[9] الموجدين. فأما في الأعراض التي كانت صفاتها في الحقيقة راجعةً إلى ذواتها فلا يستقيم مثل هذا الكلام. ولا وجه إلى القول بالوجود لا بموجد يعني، وإن زعموا [١١١ظ]/ أن الأفعال من هذه الوجوه ليست بداخلة

---

[1] ط: فوقع.
[2] ع هـ: هذا.
[3] ج: يوجد.
[4] ط: الماشي.
[5] ط: الكافر.
[6] ع: قبل.
[7] ط – إذا.
[8] ط: فلا يكون.
[9] ع ج: تعداد.

تحت قدرة العبد لانعدام شريطة[١] القدرة. وليست بداخلة أيضا تحت قدرة الله تعالى، لئلا يلزم[٢] الجبر، فحينئذ كان حصول الفعل بذاته من غير حاجته إلى موجد له، مع كونه محدثا. ولو جاز[٣] ذا في الفعل لجاز في جميع العالم، ولو جاز في جميع العالم لبطلت الدلالة على ثبوت الصانع.

فإن قالوا: من الجائز ثبوت العلم للعبد بفعله من هذه[٤] الوجوه، وإذا كان ثبوت الشرط وهو العلم من الجائزات كان ثبوت القدرة من الجائزات.

قيل لهم: هذا عدول عن الكلام في المتنازع، فإن المتنازع بيننا وبينكم وقع في هذه الأفعال الحاصلة مع الجهل من العباد[٥] بهذه الوجوه، فادعيتم أنتم كونها مخلوقة للعباد، ونحن أبينا ذلك. وأثبتنا[٦] بالدليل استحالته. فبعد ذلك تصور ثبوت هذه الشريطة،[٧] في الجملة مما لا ينفعكم، لأن ما ذكرنا ثابت بالدليل، وما ذكرتم احتمال تصور ثبوت هذه الشريطة[٨] فكان الثابت بالدليل أولى.

وقوله: {يحققه} أي يحقق ما قلنا: إنه ليس للعبد قدرة تخليق فعله.

[وقوله:] {لأن إثبات قدرة التخليق للعباد يؤدي إلى تعجيز الصانع أو منعه عن الفعل، فإنه تعالى قادر على أن يخلق في يد زيد حركة} هذا على[٩] قول طائفة من المعتزلة، فإن لله تعالى قدرة على أفعال العباد كمالهم عليها ويصح في كل واحد منهما أى من الله تعالى[١٠] ومن العباد الانفراد

---

[١] ع ه: شرط.
[٢] ع - لئلا يلزم، صح ه.
[٣] ع – جاز، صح ه.
[٤] ع – هذه، صح ه.
[٥] ع ه: بها.
[٦] ط: ثبتنا.
[٧] ع - ونحن أبينا ذلك وأثبتنا بالدليل استحالتَه فبعد ذلك تصور ثبوت هذه الشريطة، صح ه.
[٨] ط - في الجملة مما لا ينفعكم لأن ما ذكرنا ثابت بالدليل وما ذكرتم احتمال تصور ثبوت هذه الشريطة.
[٩] ع ج – على، ع، صح ه.
[١٠] ط – تعالى.

بإيجاده. وأما مذهب جمهورهم فقدرة الله تعالى منتفية عن أفعال العباد، لأن فعل العبد[1] لما كان مقدورا للعبد لم يكن مقدور الله تعالى، لاستحالة كون مقدور واحد لقادرين.

قلنا: هذا باطل، لأن الله تعالى هو الذي يتولى إعطاء العبد قدرة الفعل، وهو المقدر له، ومن المحال أن يقدر ذاتا[2] ما غيره على ما لا قدرة للمقدر عليه. ولو جاز ذا لجاز أن يقدر المقعد غيره على عين المشي الذي المقعد عنه عاجز، وهو محال. وكذا من المحال أن يعلم ذات غيره شيئًا لم يكن ذلك الشيء معلوما لهذا المعلم من غير فصل بين القديم والمحدث، فكذا هذا. وإحالة هذا مما يعرفه العوام ببدائههم وأوائل عقولهم، حتى لو صُور لأغبى خليقة الله[3] من العوام قول المعتزلة في تجويز تخليق الله تعالى القدرة للعبد على ما لا يقدر الله تعالى عليه بنفسه أو يقدر أحد من العباد إقدار ذات ما على ما لا يقدر عليه الذات المقدر لتسارعوا إلى تسفيه القائل به الراضي بذلك مذهبا لنفسه، كما يعرفون إحالة تعليم ذات ما ذاتا ما لا علم للمُعلم به لكونه ظاهرا في الإحالة، فكذا هذا.

ثم نقول: على قول الطائفة الأولى [١١٢و]/ من المعتزلة إذا أوجد العبد ما كان من فعله هل بقي لله تعالى على ذلك الفعل قدرة الإيجاد؟

فإن قالوا: نعم، فقد أحالوا، لأن إيجاد الموجود محال. وإن قالوا: لا،[4] فقد أقروا بإزالة العبد قدرة الله تعالى عما كانت ثابتة عليه، ومنعه إياه عن إيجاد ما كان قادرا على إيجاده، وهذا هو التعجيز عندنا، والمنع عندكم، وكل ذلك محال ممتنع. ولما أدى هذا القول إلى التعجيز كان مؤديا إلى إبطال دلائل الموجدين، لأنه لما جاز أن يكون الباري عاجزا بتعجيز الغير إياه ولا تبطل ربوبيته مع

---

[1] ج: العباد.

[2] ط ج: ذات.

[3] ط + تعالى.

[4] ع – لا، صح هـ.

ذلك وجب أن يجوز[1] صانعان للعالم وأكثر، وإن كان البعض يعجز بعضًا. وقد ذكرنا بيان هذا على الاستقصاء في فصل إثبات وحدانية الصانع.

فإن قيل: كما يلزم تعجيز الله تعالى من خلق العبد أحد الضدين في يده يلزم[2] عن خلق زيد الضد الآخر. كذلك يلزم تعجيز الله تعالى نفسه بخلق أحد الضدين عن خلق الضد الآخر.[3]

قلنا: ليس[4] كذلك، لأن خلق الله تعالى أحد الضدين في يد[5] العبد آية تنفيذ قدرته، فلا يكون ذلك تعجيزا، وإنما[6] امتنع خلق الضد الآخر لكيلا يلزم اجتماع الضدين. فكان امتناع خلق[7] الضد الآخر لنَبْوة المحل لاستلزام المحال على ذلك التقدير وهو اجتماع المتضادين، فلا يكون ذلك عجزا.

قال المصنف رحمه الله: إن الله تعالى قادر عندنا على كل واحد من المتضادين على البدل، فيوصف بأنه قادر على إيجاد السكون في هذا المحل[8] في هذه الحالة بدلاً عما أوجده فيه من الحركة، وكذا على القلب. ولا يوصف بالقدرة على المتضادين على الإطلاق لكون اجتماعهما محالاً، ولا دخول للمحال تحت القدرة.[9]

---

[1] ع: يكون.

[2] ط – يلزم.

[3] ع ج - كذلك يلزم تعجيز الله تعالى نفسه بخلق أحد الضدين عن خلق الضد الآخر، ع، صح هـ.

[4] ط: لا.

[5] ج: يدي.

[6] جميع النسخ: أو إنما.

[7] ج – خلق.

[8] ع هـ: في هذه المحال.

[9] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٥٤٤،

فإن قيل: كما يلزم تعجيز الله تعالى على قود كلام الخصم بأن خلق زيد في يده سكونا بدلا[١] عن خلق الله تعالى الحركة، كذلك يلزم تعجيز الله[٢] عن خلق الحركة على قود كلامكم أيضا. فإن زيدا لما اكتسب في يده سكونا لا يتصور خلق الله تعالى في يده حركة فكان تعجيزا.

قلنا: ليس[٣] كذلك. فإن العبد لا يكتسب فعلاً إلا بعد أن يريد[٤] الله تعالى ذلك الفعل من العبد فكان داخلاً تحت إرادة الله تعالى وقدرته. وإليه أشار الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ﴾.[٥] فلم يلزم من ذلك تعجيز الله، بل هو تحقيق لما أراده الله تعالى. وقال المصنف رحمه الله في هذا الموضع ومثل هذا التعجيز أو المنع لا يلزمنا بإثبات قدرة العبد على الكسب، لأن كسبه مقدور الله تعالى والله تعالى هو الموجد له فلا يكون اشتغاله[٦] بالكسب إزالة قدرة الله تعالى عن مقدوره ليلزم التعجيز أو المنع بخلاف إثبات قدرة التخليق، **[١١٢ظ]**/ على ما قررنا. وعن هذا كله[٧] خرج الجواب عن سؤال من سأل، بأن قال: إذا أراد الله تعالى الحركة في يد شخص فلا يخلو إما أن يقدر العبد[٨] على الامتناع أو لم يقدر.[٩] فإن لم يقدر يلزم الجبر، وإن قدر يلزم منه شيء خلاف ما[١٠] أراد الله تعالى، وهو محال.

---

[١] ط – بدلا.
[٢] ط + تعالى.
[٣] جميع النسخ: لا.
[٤] ع – يريد، صح هـ.
[٥] سورة الإنسان، ٧٦/٣٠؛ سورة التكوير، ٨١/٢٩.
[٦] ج: اشغاله.
[٧] ط – كله.
[٨] ع ج – العبد، ع، صح هـ.
[٩] ج: لا يقدر.
[١٠] ج: لما.

قلنا: هذا التقسيم باطل، فإن إرادة العبد شيئًا وفعله على خلاف ما أراده الله محال. فكان فعله واقعا على وفق ما أراده الله لا محالة. فكان التقسيم باطلاً، وعلى هذا ما ذكره المصنف[١] بقوله:

"وعلى هذا القول يبطل قولهم إن ما[٢] قلتم يؤدي إلى جعل[٣] العباد مضطرين أو إلى تعجيز الله تعالى. فإن الله تعالى إذا أراد أن يخلق كسب العبد، إن كان للعبد قوة الامتناع فقد عجز الله عن تخليقه، وإن لم يكن له[٤] قدرة الامتناع، فهو إذًا مضطر.

فإنا نقول: بينا بالدليل أن لا اختراع من قبل العبد وأن له فعلاً، فكان مجموع الدليلين موجبا كونه قادرا مخترعا وكون العبد فاعلاً مكتسبا مختارا. وما قلتم من السؤال يوجب بطلان أحد[٥] هذين الوجهين، وما ثبت[٦] بالدليل المتيقن غير محتمل للبطلان، فإذًا كان السؤال في نفسه[٧] باطلاً.

ثم نقول: إن كان الله تعالى أراد الحركة الضرورية من العبد، فيخلقه ولا يكون للعبد قدرة الامتناع. وإن أراد تخليق الحركة الاختيارية فالعبد لا يتصور منه[٨] الامتناع، لأن الله تعالى إنما يخلق تلك الحركة، إذا أرادها العبد واختارها، وقصد اكتسابها فيخلق الله تعالى لا محالة لإجرائه العادة في تخليقه عند وجود قصد العبد، لا لكونه ملجئًا إلى ذلك."[٩]

---

[١] ط + رحمه الله.

[٢] ع ج: الى ما.

[٣] ط: فعل.

[٤] ج – له.

[٥] ع ج – أحد، ع، صح هـ.

[٦] ط: يثبت.

[٧] ع ج – في نفسه، ع، صح هـ.

[٨] ع - لا يتصور منه، صح هـ.

[٩] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٤٢/٢.

فإن قيل: لما لم[١] يجز للعبد أن يريد شيئًا خلاف ما أراده الله تعالى كان مجبورا لا محالة. فكيف يكون مختارا بعد ذلك؟

قلنا: الله تعالى خلق العبد مختارا وما يفعله العبد يفعله باختياره، فلو كان العبد مجبورا يلزم خلاف ما أراد[٢] الله تعالى، وإنه محال. ثم أن المعتزلة إنما يثبتون لغير الله قدرة التخليق لئلا يكون الله معاقبا عباده على ما يخلقه هو بنفسه ويخرجه من العدم إلى الوجود، فيكون عادلاً في تعذيبهم غير ظالم في عقابهم، فأبطلوا التوحيد بهذا[٣] العدل. وقد أثبتنا[٤] أنهم حيث أنكروا أن يكون الكلام معنى قائما بذات الله تعالى أو شيء من الصفات، بل قالوا بذات لا صفة له تحقيقا للتوحيد، أبطلوا أمره ونهيه، وخرج الفعل عن كونه طاعة أو معصية، وكان[٥] التعذيب على ما ليس بمعصية فكان ظلما، فأبطلوا عدلهم بتوحيدهم، وقد بيناه مستقصى في مسألة الكلام.

ولو قيل: إنهم أبطلوا عدلهم[٦] بعدلهم[٧] وتوحيدهم [١١٣و]/ بتوحيدهم لكان صوابا. بيانه أنهم أثبتوا الاستطاعة سابقة على الفعل لئلا يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق. ثم قررنا أنها تنعدم عند الفعل فإذًا كل فعل[٨] عندهم لا قدرة للفاعل عليه، وما لا قدرة للفاعل عليه[٩] كان تكليفه تكليف ما لا يطاق والأمر به والنهي عنه باطل[١٠] والتعذيب عليه ظلم؛ فأبطلوا عدلهم بعدلهم، وابطلوا توحيدهم بتوحيدهم. فإنه لو جاز وجود العالم بذات لا حياة له، ولا قدرة، ولا علم لجاز كل جزء

---

[١] ع – لم، صح هـ.
[٢] ج: اراده.
[٣] ع هـ: فهو.
[٤] ط: ثبتنا.
[٥] ج: فكان.
[٦] ع - بتوحيدهم وقد بيناه مستقصى في مسئلة الكلام. ولو قيل انهم ابطلوا عدلهم، صح هـ.
[٧] ع: بعدهم.
[٨] ع ج – فعل، ع، صح هـ.
[٩] ع ج - وما لا قدرة للفاعل عليه، ع، صح هـ.
[١٠] ط – باطل، صح هـ.

من أجزاء العالم بكل جماد وموات ولم يبق دليل على وجود العالم بالله تعالى، فصار كل جماد[١] وموات[٢] جائز الألوهية، ممكن الربوبية.

وقوله:[٣] **{يؤدي إلى[٤] تعجيز الصانع أو منعه عن الفعل}** أي التعجيز عندنا والمنع عند الخصم، لأن الباري لو كان قادرا على أن يخلق، مثلاً، في يد العبد حركة، والعبد قادر على أن يخلق فيها سكونا. ثم من المحال أن يوجد مقدور كل واحد منهما في المحل في وقت واحد ليضاد[٥] بين الحركة والسكون، وهذا لا نزاع فيه لعاقل.[٦] وإذا كان الأمر كذلك فقد تعلق حينئذ ثبوت قدرة الله تعالى على مقدوره بامتناع العبد عن تحصيل[٧] مقدوره،[٨] فكانت[٩] قدرة الله تعالى على مقدوره موقوفة على امتناع العبد عن تحصيل مقدور نفسه، والعبد في الامتناع عن تحصيل مقدوره مختار. إن شاء امتنع، وإن شاء لم يمتنع، فكان مختارا في إزالة قدرة الله تعالى، إن شاء أزالها عن مقدوره، وإن شاء لم يزلها. وإزالة القدرة تعجيز عندنا، وعندكم منع، لجواز انضمام القدرة مع المنع عندكم. لأنكم تقولون:[١٠] إن الله تعالى قادر مع أن للعبد قدرة منع الله تعالى عن[١١] خلق الحركة بخلق العبد في يد نفسه السكون. وكِلا الأمرين أعني المنع والتعجيز، محال.

---

[١] ط: موات.
[٢] ط: وجماد.
[٣] ج هـ + يحققه ان اثبات قدرة التخليق للعباد يؤدي الى تعجيز الصانع او منعه الى قوله ولأن العالم اعيان واعراض.
[٤] ع - جماد وموات جائز الالوهية ممكن الربوبية وقوله يؤدي الى، صح هـ
[٥] ع ج: للتضاد.
[٦] ج هـ: أي وجد ان مقدوركل واحدمنهما في المحل في وقت واحد لانزاع فيه لعاقل .. المحال
[٧] ع ج: على تحصيل.
[٨] ع: مقدور.
[٩] ط: كان.
[١٠] ع: يقولون.
[١١] ع – عن، صح هـ.

[وقوله:] {وتخليق بعض الأعراض عند جمهورهم سوى معمر[١]} فإن جمهور المعتزلة يجعلون كل فعل حصل من أحد من المخلوقين الأحياء[٢] باختيارهم مخلوقا لهم خارجا عن مقدور[٣] الله تعالى، فيكون كل كلب وخنزير وبق وبعوض شريكًا لله تعالى في العالم، بعض العالم له[٤] لا قدرة لله تعالى عليه وبعضه لله، فيذهب كل[٥] منهم بما خلق، وهؤلاء الجمهور منهم، بل كلهم ضاهَوْا المجوس وأربوْا عليهم على ما نذكر.

وأما على قول معمر لعنه الله: فالله[٦] لا قدرة له على شيء من الأعراض، وما تولى إيجادها، ولا هي داخلة تحت قدرته، إنما الأجسام هي التي تخلق الأعراض بعضها بطبائعها وبعضها بالاختيار، فما خلق الله تعالى عنده[٧] لا صحة ولا سقما ولا موتا ولا حياة[٨] ولا لونا ولا رائحةً ولا طعما[٩] ولا تركيبا ولا حركةً ولا سكونا **[١١٣ظ]**/ وغير ذلك، وفيه فساد من وجوه:

أحدها: أنه يجوز تخليق الأعراض من الموات والجمادات، ولا حياة لها ولا علم، وتلك الأعراض أفعال محكمة متقنة، وتجويز تخليقها ممن لا علم له ولا قدرة ولا حياة يبطل[١٠] كون الصانع موصوفا بهذه الصفات، إذ الفعل المحكم المتقن دليل ثبوت هذه الصفات.

---

[١] هو أبو عمرو، معمر بن عباد السلمي (ت ٢١٥هـ/٨٣٠م). من كبار البصريين من المعتزلة. من مصنفاته: *كتاب المعاني* و*كتاب الإستطاعة*، و*كتاب الجزء الذي لا يتجزأ*. انظر: الفهرست لابن النديم، ص ٢٠٧.

[٢] ج: للاحياء.

[٣] ع: قدرة.

[٤] ع ج: لهم.

[٥] ج – كل، صح هـ.

[٦] ط + تعالى.

[٧] ج: عنه.

[٨] ج - ولا حياة.

[٩] ط – ولا طعما.

[١٠] ع: تبطل.

والثاني: أن بدايه[1] العقول تحكم عليه بالجهل والحمق حيث جوز الأفعال المحكمة ممن لا حياة له ولا علم ولا قدرة.

والثالث: أنه جعل لله تعالى شركاء في تخليق العالم مما لا يحصى، لأن العالم منقسم على قسمين: أعيان وأعراض. ولم تكن من الله إلا قسم الأعيان فكان القسم الآخر حاصلاً من غيره، فكان العالم مخلوقا له ولغيره، فكان قوله شرا من قول المجوس بوجوه:

أحدها: أن المجوس لا يثبتون للصانع إلا شريكًا واحدا، وهو الذي يخلق الشر، وأما معمر، لعنه الله،[2] وهو رئيس المعتزلة، فإنه[3] أثبت ما[4] لا يحصى من الشركاء.

والثاني: أنه جوز وجود الفعل المحكم ممن لا حياة له ولا علم ولا قدرة، والمجوس أنكروا ذلك.

والثالث: أنه جعل صنع كل جماد وموات أكثر من صنع الله تعالى، لأن الله تعالى ما خلق إلا الأجسام، ثم كل جسم يخلق إما باختياره،[5] وإما بالطبع مما لا يحصى من الأعراض، فيكون بمقابلة كل فرد من أجسام العالم الذي تولى الله تخليقه ما لا يحصى كثرة مما لايخلقه الله تعالى.

والرابع: أن المجوس ما أضافوا إلى غير الصانع الحكيم إلا الشرور والقبائح تنزيهًا له، ومعمر كما أضاف الشرور والقبائح من الموت والسقم والمرض[6] والزمانة والعمى والصمم وغير ذلك، أضاف أيضا المحاسن والخيرات من الفرح والسرور[7] واللذة والحياة والصحة والبصر والسمع وغير ذلك، فضاهى المجوس في إضافة الشرور إلى غير الله تعالى وأربى عليهم بإضافة الخيرات والمحاسن.

---

[1] ع ج: بدية.
[2] ع ج – لعنه الله، ع، صح هـ.
[3] ج: وهو.
[4] ط: من.
[5] ج: باختيار.
[6] ط: والامراض.
[7] ع: والشرور.

هذا كله مما ذكره المصنف رحمه الله في *التبصرة*.[١] وإلى هذه[٢] الوجوه أشار في الكتاب بقوله: **{بل المجوس أسعد حالاً منهم}**. وذكر بعض ذلك الوجوه **بقوله: {فإن عندهم ليس لله تعالى إلا شريك واحد، وعند المعتزلة لله تعالى شركاء في تخليق العالم لا يحصون كثرة}.**

فإن قيل:[٣] ذكر في *الخلاصة*[٤] في الجنس الخامس من كتاب ألفاظ الكفر: "لو قال رجل: اليهودية خير من النصرانية يكفر، وينبغي أن يقول: النصرانية شر من اليهودية،"[٥] فكيف ذكر المصنف رحمه الله هذا اللفظ، وهو **قوله: {بل المجوس أسعد حالا منهم}** فكان من حقه أن يقول، بل المعتزلة أشقى من المجوس،[٦] بل المعتزلة شر من المجوس ليكون على وفق رواية الخلاصة كما ذكر مثل ذلك في *التبصرة*[٧] على ما ذكرنا؟

قلت: الجواب فيه[٨] **[١١٤و]**/ من وجهين:

أحدهما: بطريق الفرق بين ما ذكر في الكتاب هنا وبين ما ذكر في رواية *الخلاصة* بأنه[٩] ذكر في *الخلاصة* بلفظ الخيرية مطلقا، غير مقيد بحالة، فيدل على زيادة الكمال في الخيرية[١٠] وانتهائه فيها. وقال في *التقويم* في مسائل الإجماع في التمسك بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾.[١١] وكلمة خير، تدل على نهاية الخيرية،[١٢] ونفس الخيرية في كينونة العبد، مع الحق والنهاية

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٢٨/٢-٦٢٩.

[٢] ع ج: هذا.

[٣] ط: فان قلت.

[٤] هو كتاب *خلاصة الفتاوى* لحافظ الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد بن الحسين السرخسي، افتخار الدين البخاري، (٥٤٢ هـ/١١٣٧م.). فقيه من كبار الحنفية. انظر: *الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٢٧٦/٢؛ *كشف الظنون* لكاتب جلبي، ٧١٨/١.

[٥] *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ورقة ٣٥٧ظ.

[٦] جميع النسخ + أو.

[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٢٩/٢-٦٣٠.

[٨] ع – فيه، صح هـ.

[٩] ط: فانه.

[١٠] ع - مطلقا غير مقيد بحالة. فيدل على زيادة الكمال في الخيرية، صح هـ.

[١١] سورة آل عمران، ١١٠/٣.

[١٢] ع ج: الخير.

في كينونته مع الحق على الحقيقة. فدلت[1] صفة الخير، وهي بمعنى أفعل،[2] على أنهم مصيبون لا محالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى.[3] فلما كان معنى الخيرية هكذا وذكرت بطريق الإطلاق كان معنى قول من قال: "اليهودية خير من النصرانية،" أي ليس فيها شائبة شيء[4] من الشر، لأنها لما انتهت في الخيرية لم يبق فيها شيء من الشر، لا محالة. ولما وصف اليهودية بمثل هذا الوصف مع أن شرية الكفر فيها باقية كان كافرا لوصفه الكفر بغاية الخيرية. وأما ما ذكر في الكتاب من ذكر السعادة للمجوس[5] فإنما ذكره مقيدا بقوله: حالاً، لا مطلقا، فكان معناه، بل المجوس أسعد وصفا، أي من حيث وصف شريك واحد بالنسبة[6] إلى وصف الشركاء، فكان كونهم أسعد راجعا إلى قيد ذلك الوصف الذي هو تقليل الشركاء، لا إلى نفس المجوسية، فلم يلزم من ذلك[7] ثبوت الكفر فيما ذكر في[8] *الخلاصة* ثبوت الكفر فيما ذكر في الكتاب، لأن ما ذكر في *الخلاصة* مطلق، وما ذكر في الكتاب مقيد، والمطلق غير المقيد، فلا يقاسان[9] في استدعاء الكفر. والمصنف رحمه الله أعلى حالاً وأجل منصبا في أنواع العلوم بالنسبة إلى صاحب *الخلاصة* وأمثاله، فلا يحول[10] حوله شيء من التهم.

---

[1] ج: فذات.
[2] ع – افعل، صح ه.
[3] ع ج - تعالى. انظر: *تقويم الأدلة في أصول الدين* للدبوسي، ص ٢٣.
[4] ع - شائبة شيء، صح ه.
[5] ج: سعادة المجوس.
[6] ج: بالنسب.
[7] ط ج: لذلك.
[8] ع ج: من.
[9] جميع النسخ: فلا ينقاسان.
[10] ع ج: فلا يحوم.

والثاني: يحتمل أن يكون في قول الرجل اليهودية خير من النصرانية روايتان، في رواية يكفر؛ وفي رواية لا يكفر. فأخذ[١] المصنف رحمه الله برواية أنه لا يكفر، فقال: بل[٢] المجوس أسعد حالاً منهم لقيام الدليل على ما ادعاه، وهو الذي ذكرنا[٣] من الوجوه الأربعة.

فإن قيل: هذا الذي ذكره المصنف[٤] لا يصح بأي وجه كان[٥] من الوجوه الأربعة، لما أن المعتزلة لا تخلو إما أن كانوا كافرين أو مسلمين. فإن كانوا كافرين فلا يفضل بعضهم على البعض،[٦] لما أن الكفر كله ملة واحدة. وإن كانوا مسلمين فلا يفضل المجوس عليهم[٧] أيضا في السعادة، لأنه لا مساواة بينهما، فكيف يثبت الفضل للكافر على المسلم؟

قلت: أما قولك لا مفاضلة للبعض على البعض بعد استوائهما في الكفر، لما أن الكفر كله ملة واحدة، فممنوع. ألا يرى أن أهل الكتاب يستوون مع المجوس في نفس الكفر، ثم يفضلون عليهم في بعض أحكام الإسلام، وهو حل ذبيحتهم، ونكاح نسائهم لقربهم إلى أهل الإسلام من المجوس. فعلم **[١١٤ظ]**/ بهذا أن استواءهم في الكفر لا يمنع مفاضلة بعضهم على البعض في القرب من أهل السعادة. ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُل بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾.[٨] فتفاوت دركات جهنم في الآخرة لم يكن إلا لتفاوت عمل أهل الكفر في عملهم في الدنيا. وأما اتحاد ملة الكفر فمن حيث نفس الكفر لا غير، وذلك لا يمنع أن يفضل بعضهم على البعض[٩] في القرب

---

[١] ع: واخذ.
[٢] ج – بل.
[٣] ج: ذكرناه.
[٤] ط + رحمه الله.
[٥] ع ج – كان.
[٦] ج: بعض.
[٧] ع ج – عليهم، ع، صح هـ.
[٨] سورة حجر، ١٥/٤٤.
[٩] ع: بعض.

من أهل السعادة. ألا[١] يرى إلى تفاوتهم في الشقاوة بالازدياد حيث يجري فيه الأشد والأضعف، قال الله تعالى: ﴿الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾،[٢] وقال: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا. إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا﴾.[٣] فكذا ينبغي أن يجري الأشد والأضعف في ضد[٤] الآخر، وهو في القرب إلى أهل[٥] السعادة، قال الله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوَا إِنَّا نَصَارَى﴾[٦] الآية. فمن كان أقرب مودة للمومنين كان هو أقرب إلى أهل السعادة لا محالة، وإن كان معه كفر النصرانية.

وأما قولك: وإن[٧] كانوا مسلمين فلا يفضل المجوس عليهم، فهو مُسلم إلا أن الدليل الذي أقامه[٨] المصنف من الوجوه الأربعة يقتضي أن ينعكس حال المعتزلة مع المجوس في استدعاء أمر السعادة، إذ حسن ما يوجده[٩] الله تعالى[١٠] ويخلقه طبيعي، يعني أن حسن الأجسام من حسن الوجه وحسن القامة وحسن سائر الأعضاء الحسية. فإن[١١] حسن الأعراض الضرورية من حسن الخُلق وحسن الصوت الحسن وغيرهما من مخلوقات الله تعالى كلها حسنها بسبب أن الله تعالى طبعها كذلك، وذلك الحسن قابل للتغير من الحسن إلى القبح. فإن الوجه الحسن قد يقبح بالمرض

---

[١] جميع النسخ: وألا.
[٢] سورة التوبة، ٩٧/٩.
[٣] سورة الشمس، ٩١/١١-١٢.
[٤] ط: في ضده.
[٥] ط – اهل، صح هـ.
[٦] سورة المائدة، ٨٢/٥.
[٧] ع ج: فإن.
[٨] جميع النسخ: أقام.
[٩] ج: يوجد.
[١٠] ع ج - تعالى.
[١١] ط: وان.

والهزال والهرم، وحسن القامة يقبح بالانحناء[1] وكذلك سائر الأعضاء الحسنة، وكذلك[2] حسن الأعراض الضرورية قد يتغير إلى ضده بالشيخوخة.[3]

وأما {**الحسن العقلي**} فغير قابل للتغير، فإن حسنه لعينه. ألا يرى أن حسن شكر المنعم والعدل والإحسان وإغاثة المضطر ودفع الظلم وإنقاذ[4] الأُسارَى وحسن الإيمان والصلاة والزكوة والصوم والحج والنكاح وسائر العبادات والمعاملات على ما ذكرنا في *النهاية* من محاسن الشرائع[5] غير قابل للتغير.

[وقوله:] {وتفاضل الفاعلين بتفاضل أفعالهم} أي كل من فضل فعله على فعل غيره كان هو أفضل على ذلك الغير الذي فعل المفضول. ألا يرى أن من ينسج الديباج المنقش والأطلس الملون والحرير المزبرج ومن ينسج الثوب الردى [١١٥و]/ المهلهل ليسا[6] بسواء في الفضل.

وقوله: {ولقد صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم[7] القدرية مجوس هذه الأمة[8]} يعنى أن المجوس كما يثبتون لله[9] شريكًا، فكذلك القدرية يثبتون لله[10] شركاء، فكانوا كالمجوس في إثبات الشركة لله تعالى وأَرْبَوا عليهم على ما ذكرنا من إثباتهم الشركاء لله تعالى مما[11] لا يحصى. والمجوس

---

[1] ط: الانحناء.

[2] ع ج: فكذلك.

[3] ج: الشيخوحية.

[4] ج: وانقاذي.

[5] قد ذكرنا بعض هذه المحاسن الشرائع في هامش ورقة ٩٣ظ نقلا من *النهاية* للسغناقي.

[6] ط: ليسوا.

[7] ط: عليه السلام.

[8] ورد هذا الحديث في سنن أبي داود بسند عن ابن عمر باللفظ الآتي: « القدرية مجوس هذه الأمة: إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»، *سنن أبي داود*، السنة ١٧. انظر للحديث: *أطراف الغرائب والأفراد* لأبي الفضل المقدسي، ٥٢٤/٣؛ *والاسرار المرفوعة في الأخبار المضوعة* لعلي القاري، ٢١٣/١؛ *علل الدارقطني*، ٢٨٩/٨؛ *المنتخب* لابن قدامة، ٣٦/١.

وفي *مسند أحمد بن حنبل* (١٢٦/٥) باللفاظ الآتي: «لكل أمة مجوس، ومجوس أمتي الذين يقولون: لا قدر، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». انظر للحديث: *معرفة التذكرة* لابن طاهر المقدسي، ١٨٧/١؛ *واللآلي المصنوعة* للسيوطي، ٢٣٨/١، ٢٣٧، ٢٣٦.

[9] ط + تعالى.

[10] ط + تعالى.

[11] ج: ما.

لا يثبتون لله تعالى إلا شريكًا واحدا. ثم ههنا بحث في حمل هذا الحديث[١] على من هو أولى به، قالت المعتزلة لنا: أنتم تريدون[٢] بهذ الحديث[٣] القدر كله من الله تعالى، أي تقدير الخير والشر والحسن والقبح والطاعة والمعصية من الله تعالى، ونحن نقول: بل أنتم تريدون[٤] به[٥] القدر كله منا، وهو تقدير الخير[٦] والشر وغيرهما، لأنكم تقولون: نحن الموجِدون لهذا الأشياء، لا الله تعالى، فتكونون أولى بالنسبة إلى القدر. وما قلناه أولى، لأن الفعل إذا[٧] دار بين أن[٨] يوصف به الفاعل أو المفعول كان ذلك وصفا للفاعل، لا للمفعول. وعلى هذا الأصل بنى محمد رضي الله عنه[٩] مسألة في أيمان *الجامع* إذا قال رجل لآخر:[١٠] أي عبيدي ضربك، فهو حر، [فإذا] ضربوه أنهم[١١] يعتقون. ولو قال: أي ضربته[١٢] فهو حر، [فإذا]ضربهم، لم يعتق منهم إلا واحد.[١٣] والمعنى فيه ما ذكرنا هو أن "أي"[١٤] اسم نكرة يراد بها جزء مما[١٥] يضاف إليه. فلما وصفت تلك النكرة في المسألة الأولى بصفة عامة، وهي الضرب عمت لعموم الصفة، لأن الصفة إنما تكون للفاعل بخلاف المسألة الثانية فإنه

---

[١] ج – الحديث، صح ه.
[٢] جميع النسخ: المرادون.
[٣] ع ج – بهذا الحديث، ع، صح ه؛ ع ج: به؛ جميع النسخ + لقولكم؛ ع – لقولكم، صح ه.
[٤] جميع النسخ: المرادون.
[٥] ع ط + لقولكم؛ ج: بقولكم.
[٦] ج – الخير، صح ه.
[٧] ع ط ج – كان، ع، صح ه.
[٨] ج – أن، صح ه.
[٩] ط: رحمه الله.
[١٠] جميع النسخ: فقال رجل قال لآخر.
[١١] جميع النسخ: إنهم.
[١٢] ط: ضربه.
[١٣] *جامع الكبير* للشيباني، ص ٣٩.
[١٤] جميع النسخ: أي.
[١٥] ع ه: ما.

جعل صفة الضرب صفة للمخاطب[1] والمخاطب ليس بنكرة، فتعم بالصفة، ولم نجعلها صفة للنكرة[2] التى هي كلمة "أي"، لأن "أي" هنا مفعول، فلا يكون[3] الضرب المسند إلى الفاعل صفة للمفعول[4] لسبق الفاعل باتصافه[5] به. وعن هذا خرج الجواب عن سؤال من سأل بقوله: كما أن الضاربية صفة فكذلك المضروبية صفة أيضا، وهي قائمة بالعبيد،[6] فيجب أن يعم على العبيد[7] بعموم[8] المضروبية.

قلنا: إن عموم[9] صفة المضروبية ثابت بطريق الاقتضاء ليصح الضرب، ولا وجود للاقتضاء فيما وراء المقتضى وثبوت الحرية وراءه، فلا يظهر في صقه،[10] فلا يعتق. هذا السؤال الأخير مع جوابه المذكور[11] في *شرح الجامع* للإمام قاضي خان[12] رحمه الله.[13] وهذا لأنه لم يذكر المضروب صريحًا، بل قال: أي عبيدى ضربته، والضرب قائم بالضارب لا بالمضروب، فكان ثبوت صفة المضروبية مقتضى، فلا يتعمم لأن الوصف الواحد يستحيل أن يقوم بشخصين، والمتصل بالمضروب أثر الضرب، وهو الألم لا الضرب، بل الضرب قائم بالضارب، وهو الفاعل. وإذا ثبت هذا فنقول في قوله عليه السلام، «القدرية مجوس [١١٥ظ]/ هذه الأمة»،[14] كان أهل الاعتزال أولى

---

[1] ج: المخاطب.

[2] ع: النكرة.

[3] ع: ولا يكون.

[4] ج: المفعول.

[5] ع ج – باتصافه، ع، صح هـ.

[6] ط: بالعبد.

[7] ط: العبد.

[8] ج: لعموم.

[9] ع – عموم، صح هـ.

[10] ط: حقه.

[11] جميع النسخ: مذكور.

[12] هو أبو المحاسن، فخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأُوزجندي الفرغاني الحنفي، (ت ٥٩٢هـ/١١٩٦م). من مصنفاته: *فتاوى قاضي خان*. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٣١/٢١-٢٣٢.

[13] انظر: *شرح الجامع* لقاضي خان، ورقة ١٢٨و.

[14] انظر: ورقة ١١٥و.

بالانتصاب بهذه النسبة، لأنهم هم الذين يقولون بأن القضاء والقدر منا لا من الله، ويجعلون أنفسهم فاعل القدر، فكانوا هم الأولى باستحقاق وصف القدرية. وأما نحن فننفي القدر عن أنفسنا، بل نضيف القدر إلى الله تعالى، فكيف يستقيم قيام صفة القدرية بنا، مع نفينا ذلك عن أنفسنا، بل تقع صفة القدر على أصلنا مفعولاً. وقد ذكرنا أن الشيء لا يقع صفة لمن يقع منه مفعولاً. *والله الموفق*.

وذكر في كتاب *الملل والنحل* دليلان قطعيان على أن المراد من هذا الحديث المعتزلة، لا خصومهم. [١] فقيل: أجمعنا واتفقنا على أن الجبرية والقدرية صفتان متقابلتان تقابل التضاد، فكيف يطلق لفظ الضد على الضد بمعنى[٢] أن الجبرية هم الذين يقولون: كل الأشياء من الله تعالى. فكان القضاء والقدر أيضا[٣] من الله تعالى، فكانوا نافين القدر عن أنفسهم. والقدرية هم الذين يقولون: نحن نفعل القدر.[٤] وبالاتفاق لا يطلق اسم القدرية على الجبرية، فكيف يطلق[٥] ما هو المختص به القدرية، وما سموا قدرية إلا به، على الجبرية.

والثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «القدرية خُصماء الله تعالى في القدر.»[٦] وكون الناس خصماء إنما يتحقق على قول من يقول: القضاء والقدر منا، لا من الله. لأن الله تعالى يقول: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِندِ اللّهِ﴾.[٧] ....

---

[١] انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٤٢/١.

[٢] ط: يعني.

[٣] ط – أيضا.

[٤] ع: المقدر.

[٥] ج – يطلق.

[٦] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *المعجم الأوسط* للطبراني، ٣١٧/٦؛ *والإبانة الكبرى* لابن بطة، ٢٥٥/٤-١٦٢/٧. انظر للحديث: *علل الحديث* لابن ابي حاتم، ٤٣٥/٢؛ *العلل* لدارقطني، ٧١/٢.

[٧] سورة النساء، ٧٨/٤.

وأما على قول من يقول[1] بالتسليم والتفويض وإحالة الأحوال كلها إلى الله تعالى الذي يوجد منه القدر المحتوم[2] والحكم المحكوم، فلا يثبت[3] كونهم[4] خصما.[5]

وقوله: {يحققه} أي يحقق ما قلنا: إن أفعال العباد ليست بمخلوقة لهم. لأنه **{لو كانت[6] مخلوقة لهم[7] لكانت القدرة عندهم من صفات الفعل}**، لأن من مذهبهم أن ما يثبت ولا ينفى، فهو من صفات الذات وما يثبت وينفى، فهو من صفات الفعل. ولهذا جعلوا الكلام من صفات الفعل وحكموا بكونه[8] محدثا، لما أنه ينفى ويثبت حيث يقال: إنه تعالى كلم موسى عليه السلام، ولم يكلم غيره، فكذا هنا[9] يقال: إنه يقدر على أفعال نفسه، ولا يقدر على أفعال خلقه، فتكون القدرة على قضية قولهم[10] من صفات الفعل، فتكون[11] حادثة، والقول بذلك كفر. فإن زعموا أنه حادث تركوا قولهم إنه من صفات الذات، وهو قادر بنفسه. وإن زعموا أنه ليس بحادث وليس من صفات الفعل، بل هو من صفات الذات، وكان[12] موصوفا به في الأزل. فقد زعموا أن قدرته شاملة على المقدورات أجمع، فقد أبطلوا قولهم إنه لا يقدر على أفعال خلقه ورجعوا عن هذه المسألة، وإن تمسكوا بهذه المسألة بقولهم: إنه لا يقدر على أفعال [١١٦و]/ خلقه. ومع ذلك تقرروا على قولهم إن القدرة من صفات الذات فقد أبطلوا على أنفسهم فرقهم بين صفات الذات وصفات الفعل. وإن

---

[1] ع - من يقول، صح هـ.؛ ط - القضاء والقدر منا لا من الله. لأن الله تعالى يقول: ﴿قل كل من عند الله﴾. واما على قول من يقول.

[2] ج: المحترم.

[3] ع ج: ولا يثبت.

[4] ع: كونه.

[5] انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٤٢/١.

[6] ج: كان.

[7] ط – لهم.

[8] ج: لكونه.

[9] ع ج – هنا، ع، صح هـ.

[10] ط – قولهم.

[11] ج: فتكون.

[12] ع ج ط – ما، ع صح هـ؛ جميع النسخ: وهو كان.

تمسكوا بكل ذلك[1] فقد ناقضوا أفحش مناقضة، والباطل ينقض بعضه بعضًا، والحق يؤيد بعضه بعضًا.

وقوله: {والإخراج والمخرج، والإيجاد والموجد عندهم واحد} هذا تأكيد[2] للقول[3] الأول، وهو ادعاء وقوع التشابه بين فعل العبد وفعل الله تعالى. فكان[4] من حقه أن يقال، خصوصًا على أصلهم أن الإخراج والمخرج واحد[5] عندهم، كما ذكر كذلك[6] في التبصرة: وإنما قلنا: إنه يقع[7] التشابه بينهما، لأن حركة المرتعش فعل الله، أي مفعوله، وحركة العبد فعل العبد. ولا فرق بين حركة وحركة بمعنى من المعاني، فكان فعل العبد خلقه[8] كخلق الله. وقد قال الله تعالى: {﴿**أَمْ جَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ**﴾.}[9] وهذا، والله أعلم، استفهام بمعنى الإنكار والنفي. فكان الله تعالى نافي[10] أن يكون من أحد خلق كخلقه.[11]

"فإن قالوا:[12] إن فعلنا - وإن كان إخراجا من العدم إلى الوجود - وفعله أيضا كذلك، إلا أنه لا تشابه بين فعلنا وفعله، لأن فعلنا خضوع وذلة،[13] على تقدير الائتمار[14] بالأمر، وعبث وفساد،

---

[1] ع ج - وان تمسكوا بكل ذلك، صح هـ.

[2] ع ج: التاكيد؛ ط: للتأكيد.

[3] ع ط: القول.

[4] ع ط: وكان.

[5] أي الفعل والمفعول واحد.

[6] ع – كذلك، صح هـ.

[7] ع: تقع.

[8] ج: وخلقه.

[9] سورة الرعد، ١٦/١٣.

[10] جميع النسخ: نافيا.

[11] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣١/٢.

[12] ج: قال.

[13] ج ط + أي.

[14] ع: الإئتماد.

أي على تقدير ارتكاب المناهي، وفعله[١] عز وجل حكمة وصواب، وليس بخضوع ولا ذلة ولا عبث فالعبث[٢] لا يشبه الحكمة." [هذا هو اعتراض الكعبي][٣]

فالجواب: أن الحركة حركة باعتبار ذات الحركة، وكذلك السكون والسواد والبياض وكون الفعل طاعة أو معصية أو ذلة وخضوعا لمعان وراء الذات. فإن الفعل يكون طاعة لخروجه[٤] على موافقة الأمر، ويكون معصية لخروج[٥] الفعل[٦] على مخالفة الأمر وارتكاب ما نهي عنه، فكانا من الأسماء الإضافية. وكذلك الحركة لا تكون ذلة لنفسها ولا خضوعا، بل لقصد فاعلها، والقصد معنى في القلب. والحركة تكون بالجوارح، والمتشابهان لذاتيهما[٧] لا يختلفان باعتبار الأسامي الإضافية الثابتة لمعاني هي أغيار للذات.[٨] ألا يرى أن سواد زيد[٩] وسواد عمرو لا يختلفان[١٠] لاختلاف المحل، وسكون زيد لا يكون مشابها لحركته. وإن كان الفاعل واحدا لاختلافهما في ذاتيهما. فإذًا لم يكن لاتحاد[١١] الفاعل في تشابه ما اختلفا ولا لاختلاف آلة الفاعلين أثر في اختلاف شيئين تشابها لذاتيهما.[١٢]

فإن قالوا: لو كان يقع التشابه بين فعلنا وفعل الله تعالى، لأن كل واحد من الفعلين إخراج من العدم إلى الوجود، لكان التشابه بين الله تعالى وبين الخلق ثابتا، لأن الله تعالى عالم والعبد أيضا عالم.

---

[١] ج: وقوله.

[٢] ج: والعبث.

[٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣١/٢.

[٤] ع ج: بخروجه.

[٥] ج: بخروجه.

[٦] ع ج – الفعل، ع، صح هـ.

[٧] ع: من ذاتيهما.

[٨] ع ج: الذات.

[٩] ج - ان سواد زيد، صح هـ.

[١٠] جميع النسخ: ولا يختلفان.

[١١] ع: الايجاد.

[١٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣١/٢-٦٣٢.

قلنا: هذا الكلام فاسد، فإن الكلام [١١٦ظ]/ قد سبق أن حركة المرتعش مخلوقة الله تعالى، والحركة الاختيارية مخلوقة العبد عندهم، وبينهما مشابهة، لأنه ليس في ذاتيهما مخالفة على ما قررنا. فأما الله تعالى فهو عالم بعلم أزلي، والعبد عالم بعلم محدث، فلم يكن بين العِلمين مشابهة، لأنه[١] لا يسد أحدهما مسد الآخر، فلا يكون بين العالمين[٢] مشابهة أيضا.

"فإن قالوا: إن[٣] قلنا: إنا[٤] نفعل مثل ما فعل ربنا، ولكن لا شك أن فعلنا غير فعل ربنا، وإنكم تزعمون: أنكم تفعلون عين فعل ربكم، فانتم أحق بالقول بتشابه فعلكم فعل ربكم."[٥]

قلنا: إن فعل العبد عندنا هو مخلوق الله تعالى، ومفعوله لا فعله وخلقه، إذ فعل الله هو الصفة الأزلية القائمة بذاته، وما هو فعل العبد فهو مفعول الله تعالى. والله تعالى هو الذي تولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود، والعبد اكتسبه وباشره، فلم يكن فعل العبد مثل فعله، ولا خلقه كخلقه، فكيف[٦] يكون كذلك ولا خلق للعبد البتة؟[٧]

فلا يثبت[٨] التشابه بين الخلق والاكتساب. ولأن كسب العبد هو عين مخلوق الله تعالى. فكانا متحدين وإثبات التشابه في شيء واحد محال، إذ الشيء لا يشبه نفسه، والذي يهدم جميع كلامهم فصل القصبتين، وهو أن قصبتين لو ظهرت أعاليهما من وراء جدار يحرك إحداهما العبد، والأخرى يحركها الله،[٩] فعاينهما إنسان لم يفصل البتة بين الحركة التي خلقها الله تعالى وبين الحركة التي خلقها العبد لاستوائهما في ذاتيهما من جميع الوجوه.

---

[١] ج – لانه.

[٢] ط - مشابهة لا يسد أحدهما مسد الآخر فلا يكون بين العالمين.

[٣] ع – ان، صح هـ.

[٤] ط – انا.

[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣٤/٢-٦٣٥.

[٦] ع ط: وكيف.

[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣٥/٢.

[٨] ع ج: ولا يثبت. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣٥/٢.

[٩] ط + تعالى.

"فإن قالوا: يمكن الفصل بين الحركتين بالرجوع إلى السبب. فإنا ننظر وراء الجدار، فإذا رأينا إنسانا يحرك إحداهما ولم نر محركًا من البشر للأخرى، علمنا أن الأولى فعل العبد والثانية فعل الله تعالى.

قلنا لهم: أرأيتم لو أن المحرك لإحداهما كان هو الله تعالى. والمحرك للأخرى بعض الأرواح الناطقة من الملائكة أو الجن أو الشياطين الذين لم تجر العادة برؤيتنا إياهم. - وعندكم يستحيل رؤيتهم للطافتهم - فبم يفصلون بينهما؟"[١]

ثم نقول: قد سبق الكلام منا[٢] أن المتشابهين ذاتيهما[٣] لا يختلفان باختلاف الفاعلين، ولا باختلاف معان وراء ذاتيهما.[٤] إنما العبرة[٥] في معرفة حقيقة[٦] التشابه لذات المتشابهين أو المعنى[٧] الموجب للتشابه،[٨] لا لما وراء ذلك من الفاعل أو المكان أو الزمان أو الآلة.[٩]

وبهذا خرج الجواب عن سؤال من سأل بقوله: لا تشابه بين فعل الله تعالى وبين فعل العباد، وإن كان كل واحد منهما خلقا،[١٠] لأن فعل العباد وان كان خلقا إنما يوجد بالآلة والعلاج [١١٧و]/ والتعب. وفعل الله تعالى خال عن هذه الأشياء فلا يقع التشابه بينهما.

---

[١] ط – بينهما. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣٦/٢.

[٢] ط: منا الكلام.

[٣] ع ج: بذاتيهما؛ ع: ذاتيهما، صح هـ؛ ط -.

[٤] ع ج: بينهما، ع ج – ذاتيهما، ع صح هـ.

[٥] ع ج: المعرفة.

[٦] ع – حقيقة، صح هـ.

[٧] ع ط: للمعنى.

[٨] ع ط: للاشتباه؛ ج: الاشتباه.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣٦/٢.

[١٠] ط – خلقا.

قلنا: إن ثبوت هذه الأشياء[1] لا تزيل المشابهة الثابتة باعتبار الذات، لأنها معان وراء الذات، فلا تؤثر في إزالة ما يثبت في الذات.[2] ويثبت بالضرورة التي يصير دافعها[3] مكابرا. يعني أن العلم الضروري الذي يثبت ببديهة العقل يحكم قطعا وبتاتا أن العبد له[4] فعل اختياري على وجه كان منكره مكابرا.

[وقوله:] {وبما ذكرنا من الدلائل السمعية} نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾،[6] وقوله: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾.[7]

[وقوله:] {والعقلية} نحو قوله: ﴿وأمر﴾ بذلك أي بالفعل ونهى،[8] وقابله بالوعد والوعيد وغير ذلك.

وقوله: {أن العبد له فعل} فاعل ثبت.

وقوله: {حصل بمجموع الدليلين} جواب الشرط.

وقوله: {إن العبد له فعل ليس هو خالقا له} جواب سؤال.

وكذلك[9] **قوله: {ولم يصر العبد بخلق الله تعالى إياه مضطرا}** جواب سؤال ذكرهما في *التبصرة*، بقوله: "فإن قالوا: إذا ثبت أن العبد له فعل ثبت أنه هو المخترع له.

---

[1] ج ط – الاشياء.
[2] ط: بالذات.
[3] ع: دافعا.
[4] ع – له، صح هـ.
[5] سورة فصلت، ٤٠/٤١.
[6] سورة السجدة، ١٧/٣٢.
[7] سورة الحج، ٧٧/٢٢.
[8] ع: والنهي.
[9] ج – كذلك، صح هـ.؛ ط: وكذلك.

قلنا: قد أقمنا الدلائل[1] على أن ليس لغير الله تعالى قدرة الاختراع على وجه لم يبق للشك فيه مجال.

فإن قالوا: لو لم يكن للعبد قدرة الاختراع لم يكن له فعل، وكان[2] مضطرا فيما يحصل منه[3] الأفعال.

قلنا: قد أقمنا الدلالة على أن له[4] فعلاً يعرف بطريق الضرورة الفرق بين الأفعال الضرورية وبين الأفعال الاختيارية.

فإن قالوا: هذا غير معقول أن يكون الله تعالى[5] مخرجا للفعل من العدم إلى الوجود والعبد يكون فاعلاً.

قلنا: لم قلتم إنه غير معقول؟ والمعقول ما قام عليه الدليل العقلي؟ وقد قام فيما نحن فيه. فإن الدليل قد قام على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله،[6] وقد قام على أن العبد له فعل، إلا أنه لا يتصور في أوهامكم. ذلك لأنكم لم تروا في الشاهد من له قدرة الفعل في محل قدرة غيره، ومن له قدرة الاختراع لَيفعل فعلَه الاختياري ويوجده[7] في محل قدرته. فلم يتصور ذلك في أوهامكم عند قصور حواسكم عن الوقوف عليه، والوهم من نتائج الحس على ما سبق ذكره، وخروج الشيء عن الوهم مما لا يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته. فإن العلم محيط بثبوت الروح في البدن ووجود العقل فيه، وإن كان لا يتقرر في الوهم معنى تخبر[8] به هذه

---

[1] ج: الدليل.
[2] ج: فكان.
[3] ط ج + من؛ ع – من، صح هـ.
[4] ع ج – له، ع، صح هـ.
[5] ع ج - تعالى.
[6] ط – تعالى.
[7] ع: ويوجد.
[8] جميع النسخ: تحيي. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣٩/٢.

الأعضاء، ولا معنى يوقف به على ما غاب عن الحواس من حقائق الأشياء لخروجه عن الحواس."[1]

"ومن يتبع الوهم ولم ينفذ الدليل[2] فيما يجره إلى معرفته[3] لخروجه[4] عن الوهم، فأول ما يلزمه إنكار[5] ثبوت الصانع. إذ لا تصور في الوهم لما ليس بجوهر ولا جسمٍ ولا عرضٍ ولا قائم بنا، ولا بجهة من الجهات منا، ولا اتصال له بنا، ولا انفصال له عنا، و يلزمه[6] **[١١٧ظ]**/ أن يخرج ثبوت الصانع عن العقل[7] لخروجه[8] عن الوهم، ويقول إن ثبوته ليس بمعقول لما أنه ليس بموهوم. فمن[9] أقر بثبوت الصانع [10] اتباعا للدليل، وإن لم يتقرر[11] ذلك في الوهم يلزمه الإقرار بما ثبت[12] اتباعا لما أقمنا من الدليل، وإن لم يتصور ذلك في الوهم. فالمتكلم في هذه[13] المسألة[14] ينبغى أن يتمسك بما ذكرنا من الدليل القائم على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله.[15] والدليل[16] القائم على ثبوت الفعل للعبد ويدفع ما يورده الخصوم من الشبه بالعرض على الدليلين."[17]

وقوله: {وإن كان لا وجه للخروج عن معلوم الله تعالى} فإن قلت: لما لم يتمكن العبد من الخروج عن معلوم الله تعالى كان مضطرا. قلت: لا يكون العبد مضطرا في فعله، وإن كان العبد لا

---

[1] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣٨/٢-٦٣٩.

[2] ط: للدليل.

[3] ع - يخرجه عن الحواس ومن يتبع الوهم ولم ينفذ الدليل فيما يجرّه إلى معرفته، صح هـ.

[4] ج: بخروجه.

[5] جميع النسخ: إنكاره. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣٩/٢.

[6] ع: يلزم.

[7] ع هـ: الفعل.

[8] ج: بخروجه.

[9] ج: ومن.

[10] ج :عن العقل بخروجه عن الوهم وتقول أن ثبوته ليس بمعقول لما انه ليس بموهوم ومن أقرّ بثبوت الصانع

[11] ط: لم يتصور.

[12] جميع النسخ: بينا. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* ، ٦٣٩/٢.

[13] ع هـ: بهذه.

[14] ع – المسئلة، صح هـ؛ ج هـ: في هذه الأشياء

[15] ط + تعالى.

[16] ط: وللدليل.

[17] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٣٩/٢.

يتمكن من الخروج عن معلوم الله تعالى؛ لأن معلوم الله تعالى[1] أن العبد ما يفعله يفعله باختياره. فلو صار العبد مضطرا بسبب علم الله[2] أنه يفعله مختارا لانقلب جاهلاً حيث علم أن العبد يفعل ما يفعل باختياره غير مضطر، فلو صار مضطرا لانقلب علم الباري جهلاً وذلك محال. وكذلك العبد يبقى مختارا في فعله، وإن كان لا يمكنه الخروج عما خلقه لأن الله تعالى فيما يخلق فعل العبد الذى له فيه اختيار إنما يخلقه، وهو فعل اختياري لا ضروري. ولو قلنا: أن[3] الله تعالى يخلق الفعل الاختياري في العبد ويحصل ذلك الفعل في العبد[4] فعلاً ضروريا، كان الله تعالى عاجزا عن خلق الفعل الاختياري في العبد، وهو محال.

وقوله: {وثبت بمجموع الدلائل} وهي دلائل استحالة ثبوت قدرة الاختراع للعبد، ودلائل ثبوت الفعل والقدرة له.

فإن قيل: إذا حكمتم باستحالة الإيجاد من العبد فإذًا لا فعل للعبد أصلاً، إذ لا معنى للفعل إلا الاختراع، وهو إخراج من العدم إلى الوجود. ولئن عنيتم بالفعل والكسب شيئًا آخر، فهو غير معقول. قلنا: قد أقمنا الدلالة على استحالة الإيجاد من العبد، والخصوم ساعدونا على كون العبد فاعلاً، فثبت أن له فعلاً وليس فعله بإيجاد. ثم نقول: ما يوجده[5] الله تعالى في العبد من الحركات نوعان: نوع يوجده من غير اقتران قدرته وإرادتهِ، فيكون صفة له، ولا يكون فعلاً له كحركات المرتعش؛ ونوع يوجده مقارنا لإيجاد قدرته وكسبه، فيوصَف بكونه صفة وفعلا وكسبا للعبد، كالحركات الاختيارية، وهذا هو الفرق بين الكسب والإيجاد. ثم هذا الفرق ليس براجع إلى

---

[1] ع - لأن معلوم الله تعالى، صح هـ.

[2] ط + تعالى.

[3] جميع النسخ: بأن.

[4] ط + في العبد.

[5] ع ج: يوجد.

نفس الوجود والحدوث، لأن كليهما حادث موجود، فلا بد أن يكون هذا الفرق راجعا إلى أمر آخر يتعلق بالعبد، فسمينا ذلك كسبا.

فإن قيل: الكسب [١١٨و]/ الذى ذكرتم يوجد بإيجاد الله تعالى أو بإيجاد العبد. إن قلتم: بإيجاد الله. كان الفاعل والموجد هو الله تعالى،[١] فكان العبد مضطرا فيه، فلا يكون فعلاً له. وإن قلتم: بإيجاد العبد فقد اعترفتم بكونه خالقا و محدِثا.

قلنا: كسب العبد يوجد بإيجاد الله تعالى إلا أن الله تعالى يوجده كسبا له وفعلاً له بطريق الاختيار، والعبد في كونه مختارا مضطر، إذ ليس في يده دفع اختياره. إلى هذا أشار في *اللباب*[٢] و*الكفاية*.[٣]

[وقوله:] {وإنما الممتنع دخوله تحت قدرتين كل واحد منهما قدرة الاختراع أو قدرة الاكتساب} بخلاف دخول مقدور واحد تحت قدرتين، إحداهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب، فإن ذلك جائز. فإن قلت: ما المعنى المعقول في الفرق بين هذه الأشياء، أعنى عدم جواز دخول مقدور واحد تحت القدرتين المتحدتين إما بالاختراع وإما[٤] بالاكتساب. وجواز دخوله تحت القدرتين المختلفين بالاختراع والاكتساب.

قلت: أما استحالة دخول مقدور واحد تحت الاختراعين فلما أن الاختراع عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فبعد ما ثبت[٥] وجود ذلك الشيء بأحد الاختراعين يستحيل وجوده ثانيا بالاختراع الثاني، لأنه يلزم حينئذ إيجادُ الموجود وإثباتُ الثابت، وهو محال. وكذلك يستحيل دخول مقدور واحد تحت قدرة كاسبين. فإن الكتابة الحاصلة بكتابة زيد مثلاً يستحيل أن تحصل

---

[١] ع - أو بإيجاد العبد إن قلتم بايجاد الله كان الفاعل والموجد هو الله تعالى، صح هـ.

[٢] انظر: *لباب الكلام* للأسمندي، ص ١٢٩-١٣٠.

[٣] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٣٥٦-٣٦٦،٣٥٧-٣٦٩.

[٤] ع ج: او.

[٥] ع ج: يثبت.

ثانية بكتابة عمرو. وأما إذا كانت إحدى القدرتين قدرة اختراع والأخرى قدرة اكتساب فلا[1] يستحيل حصول المقدور بهما، لما أن الموجود منهما[2] شيء واحد، فالإيجاد من الله[3] والكسب من العبد على معنى أن الله تعالى يوجد الكسب في يد العبد، لأن الخالق من[4] له القدرةُ في محل قدرة غيره. والتحقيقُ في هذا هو أن نقول: إن القدرتين إذا اتحدتا[5] اختراعا أو اكتسابا لا يكون إحداهما تبعا للأخرى فلم يكن ما حصل بإحداهما كأنه حصل بالأخرى لعدم التبعية بينهما. أما في الاختراعين فظاهر لأن الاختراع يدل على كمال قدرة المخترع، فلا يكون الكامل تبعا للكامل، وأما في الاكتسابين فإنما استحال دخول مقدور واحد فيهما، لأن الاكتساب وإن دل على ضعف القدرة فلا يدل على أن أحدهما تبعٌ للأخر. فاستحال لذلك دخول مقدور أحدهما تحت قدرة الآخر. وأما[6] إذا اختلفت القدرتان بالاختراع والاكتساب فالاختراع قوى في نفسه، فيستتبع الاكتساب الذى هو ضعيف في نفسه، لما[7] أن كسبَ العبد يوجَد بإيجاد الله تعالى، غير أن الله تعالى يوجِد **[١١٨ظ]**/ ذلك الفعل في يد العبد بطريق الاختيار له، فسميناه كسبا له، وإلا فهو[8] شيء واحد، فلم يستحل لذلك دخول مقدور واحد تحت قدرتين إحداهما قدرة الاختراع والثانية قدرة الاكتساب. ونظير هذه الصور الثلاث في مسائل الفقه: هو أن العبد يستحيل أن يكون مِلكا لشخصين ملك رقبة لكل واحد منهما كاملاً[9] لعدم استتباع أحدهما الآخر، لأن كل واحد منهما يدل على كمال الملك، فلا يتبع الكامل الكامل كما في الاختراعين. وكذلك يستحيل أن يكون مستأجرا لشخصين بطريق الكمال لعدم

---

[1] ج – فلا.
[2] ط: منها.
[3] ج ط + تعالى.
[4] ط + من.
[5] ع ج: اتحدت.
[6] ط: ولما.
[7] ع – لما، صح هـ.
[8] ع ج: فهي.
[9] ج: كملا.

استتباع أحدهما الآخر، وإن كان كل واحد[1] [منهما] من ملك الإجارة ضعيفا في نفسه بالنسبة إلى ملك الرقبة، لكن لما كانا[2] متساويين في القوة لم يتبع أحدهما الآخر،[3] كما استحال دخول مقدورٍ واحد تحت قدرة القادرين لكل واحد منهما قدرة الاكتساب. وأما إذا كان العبد مِلكا لرجل ملكَ رقبة بطريق الكمال وللآخر ملكَ استئجار بطريق الكمال فلا منافاة فيه فيجوز، لأن[4] مِلك الرقبة قوي، ومِلك الاستئجار ضعيف فيستتبع القوى الضعيف فكان[5] ذلك نظير كسب العبد فإنه داخل تحت قدرة الاختراع حيث استتبع الاختراع الكسب، لأن الاختراع قوي والاكتساب ضعيف فيستتبع القوي الضعيف فيجوز. والدليل أيضا على استتباع ملك الرقبة[6] ملكَ المنفعة أن ملك المنفعة، وهو النكاح يثبت[7] باللفظ الموضوع لإثبات ملك الرقبة، كما في لفظ البيع والتمليك لا على العكس. فحصل من هذا كله في جميع ما ذكرنا من مسائل الأصول والفروع أن المتساويين لا يستتبع أحدهما الآخر، سواء كان تساويهما في الوصف القوى أو في الوصف الضعيف. وأما إذا كانا[8] مختلفين في القوة والضعف فيستتبع القوي الضعيف.[9] *والله الموفق*.

وقوله: {لما أن لا قدرة في الشاهد} أن هذه مخففة من الثقيلة بدلالة حرف النفى بعدها والتقدير؛ **لما أنه لا قدرة في الشاهد**، والضمير ضمير الشأن ومثل هذا كثير في الكتاب.[10]

---

[1] ع ج + منهما؛ ط: - منهما.

[2] ع: كان.

[3] ع ج: للآخر.

[4] ع – لان، صح هـ.

[5] ط: أو كان.

[6] ع – الرقبة، صح هـ.

[7] ع ج: ثبت.

[8] ع ج: كان.

[9] ع - الضعيف واما إذا كان مختلفين في القوة والضعف فيستتبع القوىُ الضعيفَ، صح هـ.

[10] ط هـ: اي؛ في التمهيد.

وقوله: {فعند قيام دليل التفرقة أولى أن يكون فاسدا} ودليل التفرقة هو أن الله تعالى قادر على الفعل في محل قدرة غيره، وفي الشاهد لا يقدر أحد على فعل في محل قدرة غيره. فمنه جاء الفرق، ومع وجود الفرق لا يصح أن يقال دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين في الشاهد محال، فيجب أن يكون محالاً أيضا في الغائب. وقد ذكرنا أن الخصوم بنوا أصول كلامهم على ما عاينوه بحواسِهم، ولم يقبلوا ما لم يعانوه[١] وان ثبت ذلك بالدليل، وقد ذكرنا أن خروج الشيء عن الوهم الذى هو نتيجة الحس مما لا يجب[٢] استحالة [١١٩و]/ ثبوته، عند قيام الدليل على ثبوته. فإن العلم محيط بثبوت الروح في البدن وثبوت العقل فيه[٣] ووجود الجن والملائكة لثبوتهم بالدليل، وإن كنا لم نعاينهم.

[وقوله:] {يحققه} أي يحقق ما ذكرنا أن دخولَ مقدورٍ واحد تحت قدرتين إحداهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب جائز.

[وقوله:] {أن الله تعالى[٤] هو الذى يُعطي القدرة للعبد ومن لا قدرة له على فعل يستحيل منه إقدار[٥] غيره} لما أن الولاية المتعدية فرع الولاية القائمة، ومن[٦] لا قدرة له على شيء كيف يعطي القدرة غيره؟ فإن **من لا علم له بشيء يستحيل منه إثبات العلم لغيره به،**[٧] فكذا هنا.[٨]

[وقوله:] {وإذا كان هذا معقولاً والله تعالى هو المقدرُ للعبد كانت قدرته أيضا ثابتة}

---

[١] ع: لم يعاينوا؛ ط ج: لم يعينوه.
[٢] ط: يوجب.
[٣] ع – فيه، صح هـ.
[٤] ع ج - تعالى.
[٥] جميع النسخ: إقداره.
[٦] ج – و.
[٧] ع – به، صح هـ.
[٨] ج – هنا، صح هـ.

فإن قيل: بهذا التقدير وقعتم فيما أبيتم هو أن الله تعالى لما كان مقدرا للعبد أي مثبت[١] القدرة[٢] للعبد وجب أن يثبت القدرة للعبد على وفق ما هو ثابت لله تعالى، فالقدرة الثانية لله تعالى قدرة الاختراع، فيجب أن يثبت أيضا[٣] قدرة الاختراع، لا قدرة الاكتساب.

ألا يرى أن الله تعالى إذا علم شيئاً ثم أعلمنا، إنما يكون ما يثبت لنا علما بذلك الشيء[٤] لو أعلمنا على الوجه الذي علم هو به. وأما إذا أعلمنا لا على ذلك الوجه لا يكون ذلك إعلاما، بل يكون تجهيلاً. فإنه تعالى إذا علم شيئًا أسودَ أو أبيض[٥] أو طويلاً [أو عريضًا] فإنْ أعلمنا على ذلك الوجهِ الذى هو عليه، كان ما يثبت لنا علماً. وأما إذا عَلم هو شيئًا أسود وأعلمنا أبيض فما ثبت لنا[٦] لا يكون علما، بل يكون جهلاً. فكذا هذا في قدرته وإقداره إيّانا، أي يجب أن يكون إقداره إيّانا على وفق ما هو قادر عليه، والله[٧] تعالى قادر على المقدورات قدرة الاختراع، فكان إقداره العبد[٨] أيضا كذلك.[٩]

قلنا: ليس[١٠] كذلك، بل كان إقداره إيانا على الاكتساب إقدار منه وإن لم يقدرنا على الاختراع.[١١] وذلك، أن الله تعالى إنما لم يقدرنا على الاختراع،[١٢] [لأن] ذلك [لأدي] إلى الأمر المحال،

---

[١] جميع النسخ: مثبتا.

[٢] ج: للقدرة.

[٣] ع ط: للعبد؛ ج – للعبد، صح هـ.

[٤] جميع النسخ + أن.

[٥] ج: وابيض.

[٦] ع – لنا.

[٧] ع ج: فالله.

[٨] ع ج: للعبد.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٦٤٠.

[١٠] جميع النسخ: لا.

[١١] ع - على الاكتساب إقدار منه وإن لم يُقدِّرْنا على الاختراع؛ ع + وإنما لم يقدرنا على الاختراع.

[١٢] ع – وذلك ان الله تعالى إنما لم يُقدِّرْنا على الاختراع، صح هـ؛ جميع النسخ + لادى.

وهو دخول مقدور واحد تحت قدرتي الاختراعِ وقد بينا استحالته. ثم قد ثبت لنا بالدلائل[١] القطعية أن للعبد فعلاً تتعلق به قدرته وأن[٢] ثبوت[٣] الاختراع عن جهته[٤] مستحيل.[٥]

وثبت بمجموع الدليلين أن المقدور نوعان: مكتسب ومخترَع. والقدرة تتعلق بالمقدور[٦] بجهتين: جهة اختراع وجهة اكتساب. فاحتص الله تعالى[٧] بقدرة الاختراع، والعبد بقدرة الاكتساب بخلاف العلم. فإنه ليس للعلم[٨] إلا جهة واحدة، وهي أن يتعلق العلم بالشيء على ما هو به، إذ لو تعلق به، لا على هذه الجهة، لكان ذلك جهلاً لا علما. ولما لم يتنوع العلم في نفسه لم يعلم غيره إلا على الوجه الذى هو حده بخلاف القدرة، فإنها تتنوع نوعين اختراع واكتساب، فيقدر غيره على حسب ما يوافق حاله، وهو قدرة الاكتساب.[٩]

[وقوله:] {وما يزعمون من إثبات الشركة إلى قوله [١١٩ظ]/ فإن الشركة أن ينفرد[١٠] كل شريك بما[١١] هو له دون شريكه}

فإن قلت: هذا الذى ذكره من تعريف الشركة هو مخالف لما ذكره في *مبسوط* شيخ الإسلام و*الفوائد الظهيرية*[١٢] وغيرهما، قالوا: "الشركة عبارة عن اختلاط النصيبين فصاعداً،"[١٣] ....

---

[١] ع ج: بالدليل.
[٢] ج + قدرة.
[٣] ع ج – ثبوت، صح هـ.
[٤] ج: من جهته.
[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٤١/٢.
[٦] ع ج: المقدور.
[٧] ج – تعالى.
[٨] ع: العلم.
[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٤١/٢.
[١٠] ج: لا يتفرد.
[١١] ج: مما.
[١٢] هو كتاب *فوائد الظهيرية في الفتاوى*، لظهير الدين، أبي بكر، محمد بن أحمد بن عمر البخاري (ت ٦١٩ هـ/١٢٢٢م). جمع فيها: فوائد (*الجامع الصغير* الحسامي). توجد مخطوطتها: مكتبة سليمانية، جارالله، برقم ٦٦٨، حكيم اوغلي، برقم ٤٢٤؛ مكتبة عاطف أفندي، برقم ١٠٠٢. انظر: *كشف الظنون* لكاتب جلبي، ١٢٩٨/٢؛ و*الكافي* للسغناقي، ١٠٩/١.
[١٣] ع – فصاعدا، صح هـ. انظر: *المبسوط* للسرخسي، ٢٧٨/١١؛ وكتاب *فوائد الظهيرية* لظهير الدين البخاري، ورقة ٢٣٢و-٢٣٣ظ.

حيث[1] لا يعرف أحد النصيبين من الآخر. ومنها الشَّرَك بالتحريك: حِبالة الصائد،[2] لأن فيه اختلاط بعض حَبْله بالبعض.[3] وذكر هنا هي أن ينفرد كل شريك بما هو له دون شريكه، وهذا الذى ذكره هنا عبارة عن ترك الشركة، ورفعها، لا عن الشركة، إذ التفرد عبارة عن رفع الاختلاط، والشركة عبارة عن الاختلاط.

قلت: المراد من التفرد هنا هو[4] التفرد[5] بالتصرف[6] في[7] نصيب نفسه، مع إبقاء[8] شركة الإملاك التى هي عبارة عن الاختلاط، فكان كل واحد من المعنيين مرعيا فيما ذكرنا من التقدير. والدليل على هذا الذى ذكرتُ من إبقاء الشركة ما أوردَه من النظر بقوله: **{كشركاء القرية والمحلة وكما يفعله المجوس}** فإن شريكَي القرية إذا كانا مشتركين بالنصف، فإن كل واحد منهما إنما يتصرف في نصيبه الذى هو النصف فلا يتعداه مع إبقاء معنى الشركة بينهما في القرية. وكذلك المجوس لما جعلوا آهرمن شريكاً لله تعالى على زعمهم، لعنهم الله،[9] يجعلون عبادتهم لآهرمن غير عبادتهم لله تعالى، مع إبقاء معنى الشركة. وكذلك المشركون الذين عبدوا[10] الأصنام. ألا يرى أن المشركين الذين يجعلون بعض الحرث والأنعام لله تعالى[11] و يجعلون بعضها للأصنام، فما لم تختلط هذه الأنصباء بعضها ببعض[12] صرفوه إلى ما عينوه. وأما إذا اختلط بعضها ببعض فصرفوه

[1] جميع النسخ: بحيث.

[2] *الصحاح* للجوهري، «شرك»، ١٥٩٤/٤

[3] انظر: *أنيس الفقهاء* لقاصم القونوي، ص ٦٨.

[4] ج – هو، صح هـ.

[5] ج + في.

[6] ج: تصرف.

[7] ع ج – في، ع، صح هـ.

[8] ع: بقاء.

[9] ط – لعنهم الله.

[10] ع ج: يعبدون.

[11] ع ج – لله، ع، صح هـ.

[12] ع ج – ببعض، ع، صح هـ؛ ج: لبعض؛ ط: ببعضها.

إلى الأصنام، أي يتصدقون بنية التقرب إلى الأصنام ويقولون إن الله[1] مستغن عن الذى للأصنام، والأصنام تحتاج إلى الذى لله. وأخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿**وَجَعَلُوا لِلّهِ مِمِّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلاَ يَصِلُ إِلَى اللّهِ**﴾[2] الأية. فعلم بهذا أن المشركين بعد تخصيص كل من الله والشركاء بنصيبه[3] يبقون[4] الشركة بين الله وبين الأصنام، وإن تفرد كل شريك بما هو له، دون شريكه، لا يمنع بقاء الشركة، لكن يجب أن تكون الشركة لكل واحد من الشريكين بجهة واحدة، كملك[5] الرقبة بين الشريكين، لا بجهتين مختلفتين، بأن يكون لأحدهما ملك رقبة، والآخر ملك استئجار.

وقال المصنف رحمه الله:[6] "إن المشرك عند أهل الإسلام نوعان: أحدهما يشرك ويثبت[7] لله شريكًا في تخليق العالم،[8] وهم[9] المجوس، فيكون ما هو مخلوق الله تعالى من الخيرات غير ما هو مخلوق شريكه، وما هو مخلوق شريكه من الشرور والقبائح غير ما هو مخلوق [١٢٠و]/ الله،[10] والآخر من يثبت لله[11] شريكا في استحقاق العبادة، دون التخليق، وهم عبدة الأصنام. فإنك إن سألتهم: من خلق السموات والأرض ليقولن: الله.[12] غير أنهم يعبدون الأصنام كما يعبدون الصانع،

---

[1] ط: تعالى.
[2] سورة الأنعام، ١٣٦/٦.
[3] ط: بالنصيب.
[4] ط: ينفون.
[5] ج: بملك.
[6] ع - رحمه الله.
[7] ط – و.
[8] ط – العالم.
[9] ج: وهو.
[10] ط + تعالى.
[11] ط + تعالى.
[12] أشار الى: سورة لقمان، ٢٥/٣١؛ وسورة الزمر، ٣٨/٣٩.

ويجعلونها مستحقة للعبادة كما استحقها الصانع. ثم ما وجد من عبادتهم الأصنام لا يكون عبادة لله تعالى وما يوجد من عبادتهم لله تعالى لا يكون عبادة للأصنام."[1]

وكذلك في خلق العالم، فإن "العالم أعيان وأعراض، وما أوجده الله تعالى غير ما أوجده غيره، وما أوجده غيره غير ما أوجده الله تعالى، فيكون العالم له ولأغياره وهذا هو حقيقة الشركة. وكذا في كل فعل كان العبد شريك الله تعالى، فإنا إذا رأينا أن زيدا مع عمرو إذا اشتركا في بناء الدار وما يقدر عليه هذا، من أجزاء الدار لا يقدر عليه ذاك،[2] وما يقدر عليه ذاك[3] لا يقدر عليه هذا فحصل كل واحد منهما ما في قدرته حتى تم بناء الدار بهما. ولم يمتنع[4] أحد من أرباب اللسان من القول إن زيدا وعمرا اشتركا في بناء الدار."[5]

"ثم إن الفعل من العبد لن يحصل إلا بوجود قدرة يخترعها الله تعالى لا قدرة للعبد عليها، وفعل يخترعه العبد لا قدرة لله تعالى عليه،[6] وحصول الفعل بمجموع مقدوراتهما. فكان الأحياء شركاء لله تعالى في تخليق العالم، وكل حي في كل فعل يفعله شريك الله تعالى. وأما ما قلنا: فلا يوجب الشركة، إذ عين ما هو مقدورُ الله تعالى مقدور العبد بإقداره، وما هو مقدور العبد مقدور الله تعالى، وهذا لا يعقل شركةً كما[7] في الملك. إذ ما هو ملك العبد عينه ملك الله تعالى[8] من الأعيان التى جعلها مِلكا لعباده[9] عينه ملك العبد، ولم يعد[10] ذلك شركة في الملك بإجماع العقلاء."[11]

---

[1] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٧٣/٢.
[2] ع ج: ذلك.
[3] ع ج: ذلك.
[4] جميع النسخ - و.
[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٧٥/٢.
[6] ع – عليه، صح هـ.
[7] ع – كما، صح هـ.
[8] ط – تعالى.
[9] ط: للعباده.
[10] ط: ولم تعد.
[11] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٧٥/٢.

وقال في *الكفاية*: "إن الشركة في الدار أن يختص كل واحد من الشريكين بنصيبه في الدار، وما يكون لأحدهما لا يكون للآخر. فأما أن يكون كل الدار لأحدهما بجهة وعينها يكون[١] للآخر بجهة أخرى، فلا يُعد هذا شركة، كمن استأجر دارا من إنسان كان [كل] الدار للمالك بجهة ملك[٢] الرقبة،"[٣] وعن هذه الدار[٤] للمستأجر بجهة ملكِ الانتفاع. فكذا فعل العبد إذا كان كله مضافا إلى الله تعالى بجهة الخلق ومضافا إلى العباد بجهة الكسب لا يكون مشتركا."على أن الخصوم لو أنصفوا لَعرفوا أنهم هم القائلون بالشركة لا نحن، فإنهم أضافوا وجود الأعراض إلى العباد بجهة الخلق، ووجود الأعيان إلى الله تعالى بجهة الخلق أيضا. [و]هذا هو الشركة في إيجاد العالم، فإن العالم أعيان وأعراض. فكان البعض بإيجاد الله[٥] [١٢٠ظ]/ والبعض بإيجاد العبد،"[٦] وهو عين الشركة، وهذا هو معنى قوله: **{وتبيّن أنهم هم المثبتون لله تعالى[٧] شركاءَ في العالم لا خصومهم}.**

وقوله: {قلنا: ومن أفعالهم ما هو حسن[٨] فما جوابكم فيه؟} يعنى أنهم قالوا: إن إيجاد القبيح قبيح، فيلزم من هذا أن يكون العبد هو الخالق، لأن القبيح لا يضاف إلى الله.[٩] قلنا: على هذا التعليل ينبغى أن يكون الله تعالى خالقا للأفعال الحسنة لعدم القبح[١٠] فيها، ومع هذا قالت المعتزلة: بأن كل أفعال العباد مخلوقة لهم، فبطلت نكتة المعتزلة بقولهم[١١] إنما لا يضاف خلق أفعال العباد

---

[١] ع – يكون، صح هـ.
[٢] ط – ملك.
[٣] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٣٧٢-٣٧٣.
[٤] ط – الدار.
[٥] ج ط + تعالى.
[٦] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٣٧٣.
[٧] ج – تعالى.
[٨] ع – حسن، صح هـ.
[٩] ج ط + تعالى.
[١٠] ع: القبيح.
[١١] ع ج – بقولهم، ع، صح هـ.

إلى الله لأن من أفعالهم ما هو قبيح. فقلنا: إذا كانت أفعالهم حسنة أيضا يضاف إلى العبد عندكم فبطل تعليلكم بأن عدم إضافتها إلى الله[١] باعتبار أن فيها قبحًا.[٢]

فإن قيل: لا يبطل تعليلهم بهذا[٣] لأنه لما ثبت مذهبُهم في الأفعال القبيحة ثبت مذهبهم أيضا في الأفعال الحسنة لعدم القائل بالفصل، لأن القائلين بكون[٤] أفعال العباد مخلوقة لله[٥] تعالى أو للعبد[٦] فريقان، فقال أحدهما الكل مخلوقُ الله تعالى، وقال الفريق الثانى: الكل مخلوق العباد، فبعد ذلك القول بكون[٧] الأفعال القبيحة مخلوقة العباد والأفعال الحسنة مخلوقة الله[٨] قول مخالف للإجماع.[٩]

قلنا: يبطل تعليلهم لأنه لما لم يوجد في الأفعال الحسنة ما هو المانع عن الإضافة إلى الله تعالى وهي داخلة تحت قوله تعالى: ﴿**خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[١٠] فتدخل[١١] هي تحت خلق الله تعالى. فلما دخلت[١٢] هي تحت خلق الله تعالى باعتبار أنها شيء فيدخل ما يشاركها في اسم الشيئية لعدم القائل بالفصل. فكان ما ذكروه معارضًا بمثله. وكل تعليل لا يخلو عن المعارضة فهو باطل، كاحتجاج غير الشيء بالإلهام. وما ذكروه من المانع لا يصلح مانعا لما ذكره في الكتاب بقوله: **{ثم نقول: لما ثبت[١٣] بالدليل أن ليست للعبد قدرة الإيجاد}** إلى آخره.

---

[١] ط + تعالى.

[٢] ع: قبيحا.

[٣] ع هـ: بهذا الامر لما.

[٤] ج: تكون.

[٥] ج: الله.

[٦] ج: العبد.

[٧] ج: تكون.

[٨] ط + تعالى.

[٩] ج: الاجماع. انظر: فوائد البزدوي لحميد الدين الضرير، ورقة ٧٠و.

[١٠] سورة الأنعام، ١٠٢/٦؛ سورة الرعد، ١٦/١٣؛ سورة الزمر، ٦٢/٣٩؛ سورة المؤمن، ٦٢/٤٠.

[١١] جميع النسخ: فيدخل.

[١٢] ج: دخل.

[١٣] ع ج: يثبت.

[وقوله: وتلقيتم ما تلقيتم من إخوانكم المجوس والثنوية] التلقن، بتلقين،[١] *يادگرفتن*.[٢]

وإنما جعل المجوس إخوانهم، وجعل قولهم هذا هو أن إيجاد القبيح قبيح تلقنا منهم، لأن هذا القول موافق لقولهم. فلذلك وقعوا فيما وقعوا من جعل آهرمن شريكا لله تعالى. وقالوا: إن في[٣] أجزاء العالم ما هو ضار شر قبيح مستقذر، وإيجاد هذه الأشياء ليس بحكمة، والباري حكيم فلن يجوز منه إيجاد هذه الأشياء لما أنه يستحيل[٤] عليه السفه. ولا شك أنها محدثة فلا بد لها من محدث فعلمنا أن لها محدثا سفيها، وهو آهرمن. وكذا موجد الشر شرير، والله تعالى منزه عن هذا الوصف، فدل أن وجود الشركاء بإيجاد غيره، لا بإيجاده.

وكذا الثنوية فإنهم أثبتوا للعالم أصلين قديمين؛ وهما النور والظلمة، وإنما غاير بين المجوس والثنوية بالعطف، لأن الثنوية غير المجوس. فإن المجوس جعلوا خالق العالم اثنين، والثنوية جعلوا أصل العالم قديما، مع قبولهم قول[٥] المجوس بان خلق الشرور والأجسام الضارة ليس بحكمة.

[١٢١و]/ فتلقنت[٦] الثنوية من[٧] الدهرية استحالة حدوث[٨] شيء لا من شيء، ومن المجوس خروج إحداث الأفزاع والأهوال والشرور والأجسام الضارة من الحكمة. ثم تلقنت[٩] المعتزلة منهم جميعا فزعموا أن إيجاد القبيح قبيح، وأن ما خلا عن النفع، فهو سفه. فصوبت المعتزلة والثنوية

---

[١] ع ج: بملقين.

[٢] أي فهمه وتلقيه.

[٣] ع - في، صح هـ.

[٤] ع: مستحيل.

[٥] ج – قول، صح هـ.

[٦] ع هـ: فتلقت.

[٧] ع هـ: عن.

[٨] ط – حدوث، صح هـ.

[٩] ع: تلقت.

في هاتين القاعدتين، وزعمت[1] أن إيجاد القبيح قبيح، وهو سفه. غير أنهم خالفوا المجوس والثنوية في تخليق الأجسام المستخبثة المستقذرة والأعيان الضارة. فزعمت الثنوية أنها لما كانت قبيحة كان إيجادها قبيحا، وهي محدثة، فلا بد لها من صانع آخر. وأنكرت المعتزلة قُبحَها مع شهادة الله تعالى بخبثها، وتشبيه الكفر الخبيث بها وبقوله تعالى: ﴿**وَمَثلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ**﴾[2] الاية. و زعمت أن القردة والخنازير وإبليس ومردة الشياطين كلهم أشياء مستحسنة لا خبث فيها ولا قبح، إنما القبح في الأفعال. وقالوا: لا قبح في الأعيان لِما أنها لو كانت قبيحة لم يكن إيجادها حكمة. وتمسك الفريقان جميعا أعنى المعتزلة والثنوية في الأمرين جميعا، أَعنى أن إيجاد القبيح قبيح وأن الفعل الخالي عن النفع سفه بالشاهد.[3] فنوقضت المعتزلة بما بينا أن الباري تعالى يرى عبده يزني[4] بأمته[5] ويخلي[6] بينهما مع القدرة على المنع، ولا يكتفي بذلك، بل يخلق قدرة ذلك الفعل والشدة في الآلة، ويعطي الكافر قدرة مع علمه أنه يشتمه[7] بها ويفترى عليه. ومثل هذا في الشاهد قبيح وقد حسُن منه ذلك ووقعت المفارقة بين الشاهد والغائب، فيبطل[8] بذلك استشهادهم وتسويتهم بين الشاهد والغائب.

ثم يقال لهم: إن تمسكتم بالشاهد. فقولوا: إن الله تعالى ليس بحكيم لما أنه لا ينتفع بفعله، وعندكم أن ما خلا عن[9] النفع، فهو سفه. وإن قلتم إنه حكيم فقولوا إنه منتفع محل[10] للحاجات[11]

---

[1] ج: فزعم.
[2] سورة إبراهيم، ١٤/٢٦.
[3] ع: بالمشاهدة.
[4] ع ج: ويرى.
[5] ع ج: امته.
[6] ع: ويخيل.
[7] ج: بشتمه.
[8] ط: فبطل.
[9] ج: من.
[10] ع: بحل.
[11] ع ج: الحاجات.

دافع للضرورات.[1] وبأي أمر تمسكوا خرجوا عن الدين، وإن أبوهما أبطلوا استشهادَهم بالشاهد. وإذا بطل ذلك قال جمهور متكلمي أهل الحديث: القبيح ما نهي عنه، والله تعالى ليس بمنهي عن إيجاد الكفر، والعبد منهي عن اكتساب الكفر، فكان خلقه تعالى غير[2] قبيح،[3] وكسب العبد قبيحا.

وأما مشايخنا فإنهم قالوا: كل ما له عاقبة حميدة[4] فهو حكمة، وما ليس له عاقبة حميدة فهو سفه. وقد سبق القول قبل هذا في إبطال مذهب الثنوية، وهو أن الله تعالى[5] خلق ما لا يحصى كثرة مما لا انتفاع لأحد من خلقه به، ولا اطلاع لممتحن[6] عليه من الأجزاء[7] الكامنة في تخوم الأرض[8] وبواطن الجبال وقعور البحار.[9] وهو تعالى يجل عن الانتفاع بشيء، ومع ذلك لم يكن خلق ذلك عبثا. فعلم بهذا أن تفسير الحكمة والسفه غير ما قالوه.

وقوله: {إذ لا وقوف لهم بعقولهم على كثير من الحِكَم[10] البشرية} فإن الحذاق **[١٢١ظ]**/ من أهل[11] الحرف[12] يستخرجون أشياء فيما لهم من الحرف بعقولهم لم يستخرجها أحد قبلهم من أهل تلك الحرف أو غيرهم، وهذا أمر معاين[13] في كل زمان. فلما لم يدرك أهل الاعتزال الحكم البشرية وجب أن لا يدركوا الحكم الربوبية بالطريق الأولى.

---

[1] ج: الضرورات.

[2] ع ج: ليس.

[3] ع ج: بقبيح.

[4] ع – حميدة، صح هـ.

[5] ع ج - تعالى.

[6] ج: لمستحْسن.

[7] جميع النسخ: أجزاء.

[8] ع ج: الارضين.

[9] ع – البحار، صح هـ.

[10] ج – حكم، صخ هـ.

[11] ع – من اهل، صح هـ.

[12] ع ج: الصنائع.

[13] ع – معاين، صح هـ.

[وقوله:] {ثم نقول: متبرعين} إنما قال متبرعين لأنه ليس الواجب على من قال بأن أفعال العباد مخلوقة لله[1] تعالى وأن الله تعالى موصوف بالحكمة إظهار حكمة الله[2] فيما خلقه بل الواجب عليه إقامة الدليل على ما ادعاه من بيان أن أفعال العباد مخلوقة لله[3] تعالى، وقد بين ذلك بالدلائل القطعية. وقد ساعدنا الخصم في أن الله[4] موصوف بالحكمة، أي يقال إن[5] الله تعالى حكيم فيما خلَق فلما ثبتت[6] هاتان المقدمتان إحداهما بالدلائل[7] القطعية، والثانية بمساعدة الخصم ثبت[8] لا محالة[9] أن لله تعالى حكمة في خلق الكفر والمعاصي ضرورة، فليس الواجب عليه بيان حكمة الله تعالى بعد ذلك في كل فرد من أفراد المخلوقين. إذ[10] الحكم الكلي على المجموع كان حكما على كل فرد من أفراد ذلك المجموع. ثم بين المصنف رحمه الله وجه الحكمة في خلق الكفر والمعاصي، مع أن ذلك البيان غير واجب[11] عليه، فكان هو متبرعا في ذلك البيان.

[وقوله:] منها، أي من حكم الربانية.

[وقوله:] {أن بتخليقه ما حسن من الأفعال} كالإيمان بالله[12] والصلاة والزكوة وغيرها.

[وقوله:] {و[ما] قبح منها} كالكفر والمعاصي، على **تخليق المتضادين**، وهو ما حسن من الأفعال وما قبح منها. وكذلك **إيجاد المتقابلين**، وهو أيضا بمعنى تخليق المتضادين غير أن في ذكر

---

[1] ج: الله.

[2] ط + تعالى.

[3] ع ج: الله.

[4] ط + تعالى.

[5] ع: بان.

[6] ع ج: تثبت.

[7] ع ج: بالدليل.

[8] ع ج: ثبتت.

[9] ع ج - لا محالة، ع، صح هـ.

[10] ع: اذا.

[11] ج - المصنف رحم الله وجه الحكمة في خلق الكفر والمعاصى مع أن ذلك البيان غير واجب، صح هـ.

[12] ط + تعالى.

الإيجاد مكان التخليق وذكر المتقابلين مكان المتضادين زيادة إيضاح وتبين،[1] حيث يعلم به أن لفظ الإيجاد يطلق على التخليق ولفظ المتقابلين يطلق على المتضادَين، فيعلم بذلك[2] صحة كل واحد من اللفظين، إذ من يوجد منه نوع واحد لا غير كان مضطرا كحركة يد[3] المرتعش، فإنه لا يتمكن من تسكين يده، لأنه مضطر في تحريك يده فلذلك[4] وجد منه من نوعي الحركة والسكون نوع واحد لا غير، وهو الحركة لكونه مضطرا فيها. وكذلك في سائر الأعيان إذا وجد منه نوع واحد لا غير من المتضادين كان ذلك دلالة اضطراره في ذلك، وكونه مخلوقا عليه، كالتسخين في النار والتبريد في الثلج، والإغراق في الماء، ولهذا كان مخلوقا[5] ما حَسُنَ من الاجسام كصورة الآدمي وقبح كصورة القردة والخنازير.

فإن قلت: على قول الخصم وهم المعتزلة لا قُبح في الأجسام على ما ذكرت من مذهبهم وإنما القبح في الأفعال فكيف ذكر المصنف رحمه الله قبح الاجسام[6] في مقام إلزام الحجة عليهم وهم ينكرون ذلك؟

قلت: الثابت بالدليل القطعِي كالثابت [١٢٢و]/ بالإجماع، مع أن قولهم ذلك إنكار الحس[7] والمشاهدة، فيجعل ثبوت القبح في الأجسام كأنه ثابت من غير خلاف، وطاب كثمانية أزواج من الأنعام. وخبث كحشرات الأرض ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات، ونفع كالشهد والسكر، وضر كالسم القاتل والمؤذيات من الحيوانات، وآلم[8] وهو ما كان أكله سببا للإيلام. وألذ وهو[9] ما كان أكله

---

[1] ط: تبيين؛ ع ه: وتعين.

[2] ج: ذلك.

[3] ج – يد، صح ه.

[4] ع ه: وكذلك.

[5] جميع النسخ: خلق؛ ع ه: مخلوقا.

[6] ع ج - قبح الاجسام، ع، صح ه.

[7] ط: للحس.

[8] ع – وآلم، صح ه.

[9] ع – هو، صح ه.

سببا للإلذاذ. وهو تكرار لقوله ونفع وضر بعبارة أخرى ليستدل به على أنه[1] كما يقال للمتضادين[2] من النفع والضرر تلك العبارة، كذلك[3] يقال هذه العبارة أيضا.

وقوله: {وفيه أيضا} أي وفي تخليق الله تعالى الكفر والمعاصي وفي قوله: **{أيضا}** إشارة إلى أن في تخليق الله تعالى الكفر والمعاصي حكمة أخرى، وهي بيان امتياز القدرة الأزلية من القدرة الحديثة سوى ما ذكر من الحكمة[4] السابقة، وهي بيان كمال قدرته على تخليق المتضادَيْنِ. وفيه أيضا إظهار ثبوت[5] القدرة على فعل الغير، أي وفيما قلنا من تخليق الله تعالى أفعال العباد إظهار ثبوت قدرة الله تعالى على فعل غيره، وهو فعل العباد، وهذا لأن أفعال العباد أفعالهم لا خلاف بيننا وبين الخصوم[6] في ذلك.[7] ثم لو قلنا: إن أفعال العباد التي هي أفعالهم بالإجماع هي مخلوقة لله تعالى كان فيه إظهار قدرة الله تعالى على فعل الغير. وفي ذلك إثبات كمال قدرة الله تعالى، حيث ثبت أثر قدرته على فعل نفسه في خلق الأعيان وعلى فعل غيره في خلق الأعراض، بخلاف قدرة العباد، فإن قدرتهم لا تتجاوز عن فعل نفسِهم إلى فعل الغير.

[وقوله:] {وبه تمتاز القدرة الأزلية} أي نقول: إن أفعال العباد مخلوقة لله[8] تعالى تتميز قدرة الله تعالى من القدرة الحديثة، وهي قدرة العباد، فإن قدرة العباد لا أثر لها في فعل غيرهم. وأما الله تعالى فيظهر أثر قدرته في فعل نفسه، وهو خلق الأعيان، وفي فعل غيره، وهو خلق أفعال العباد التى هي أعراض.

---

[1] ط – على انه، صح هـ.

[2] ج: المتضادين.

[3] ع ج: ولذلك؛ ط: وكذلك.

[4] ج: الحكم.

[5] ج ط – ثبوت، ج صح هـ.

[6] ع هـ: الخصم.

[7] ج + ثم لو قلنا إن أفعال العباد وهذا لأن أفعال العباد التى أفعالهم لا خلاف بيننا و بين الخصوم في ذلك.

[8] ج: الله.

[وقوله:] {فيظهر بذلك} أي بما قلنا من خلق الله تعالى أفعال العباد.

[وقوله:] {أنه قادر على محلِ قدرة غيره} أي إن الله تعالى قادر على محل قدرة غيره، وهو محل قدرة العباد. فإن محل قدرة البطش اليد، ومحل قدرة المشي الرجل، ومحل قدرة التكلم اللسان. وإذا قلنا: بأن الله تعالى خالق لهذه الأفعال في هذه المحال كان ذلك قولاً بأن الله قادر على محل قدرة غيره، وهو أثر القدرة الأزلية، **[١٢٢ظ]**/ لا أثر القدرة الحديثة، والمشيئة الشاملة من المشيئة القاصرة، فالمشيئة الشاملة مشيئة الله تعالى، لأنها تشمل فعل نفسه وفعل العباد. فإن فعل العباد بمشيئة الله تعالى؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ﴾.[1] وكذلك فعل نفسه بمشيئته قال الله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ اللّهُ مَا يَشَاء﴾[2] و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾.[3] السلطان الوالي والحجة أيضا، والأوفق هنا المعنى الأول. فإن معنى قوله: **{المنيع في سلطانه}** أي هو ممنوع من أن يتعرض لملكه وجبروته متعرض.

[قوله: {القوي أيده المتين كيده}] الآيد والآد القوة، يقول منه: آيدتُه على: أفعلته. فمعنى قوله: **{القوي أيده}** أي القوي قوته بحيث لا يضعف في وقت من الأوقات، فيكسر قوة المتجبرين ويقهر أعداءه وينصر أولياءه. **[{المتين}]** المتانة، *استوار شدن*[4] من حد شرف. **[{كيده}]** الكيد، *بد سگاليدن*[5] من حد ضرب. فمعنى **قوله: {المتين كيده}** القوي مجازاتُه بمقابلة كيد الكفار، حيث

---

[1] سورة الإنسان، ٣٠/٧٦؛ سورة التكوير، ٢٩/٨١.

[2] سورة إبراهيم، ٢٧/١٤.

[3] سورة المائدة، ١/٥.

[4] *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٢٧٤. أي المتانة.

[5] *كتاب المصادر* لزوزني، ص ١٣٠. أي خدعه.

ينقض كيدهم في الدنيا ويعاقبهم بالعذاب الدائم في العقبى. وكيده مما[1] لا ينقضه ناقض، فكان كيده متينا أي قويا.

وقوله: {ثم [لما] كان إيجاد ما خبث من الأجسام حكمة} فالسؤال في هذا مثل السؤال في قوله: **{ولهذا كان خلق ما حسن من الأجسام وقبح}**، والجواب عنه مثل الجواب هناك[2] وذكر المصنف رحمه الله في هذا سؤالاً وجوابا فقال:

فإن قيل: لو كان الله تعالى هو الذى تولى تخليق الكفر والمعاصي لكان يجوز[3] أن يقال: يا خالق الكفر والمعاصي، إذ هو يكون صدقا، والصدق لا يمنع عنه، وحيث منع عنه دل أنه لم يخلق ذلك.

قلنا لهم: هذا سؤال تلقنتموه من إخوانكم الثنوية، حيث يزعمون أنه[4] تعالى لو كان خالقا للأجسام المستخبثة المستقذرة لكان يجوز أن يقال: يا خالق القردة والخنازير والخنافس والجعلان والأقذار والأنتان، وحيث لم يجز ذلك دل أنه لم يخلقها. فإن كان ما سألوا لازما[5] فسؤالكم[6] لازم، وإن كان ما سألوا باطلا فسؤالكم باطل. ثم نقول: إنا نقول إن[7] الله[8] خالق كل شيء ويدخل تحته أفعال الخلق والأجسام الخبيثة وغير ذلك، ولا نبالي من ذلك. ولكن لا نقول ذلك على التخصيص لما أن إضافة كلية الأشياء لله تعالى نحو قوله:[9] ﴿**وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾.[10] وإضافته إلى كلية

---

[1] ع: بما.
[2] ع - عنه مثل الجواب هناك، صح هـ.
[3] ع - لكان يجوز، صح هـ.
[4] ع – انه، صح هـ.
[5] ط + فهذا.
[6] ط – فسؤالكم؛ ط + فهذا.
[7] ع ج – ان.
[8] ط + تعالى.
[9] ط + تعالى.
[10] سورة آل عمران، ١٨٩/٣؛ سورة المائدة، ١٧،١٨/٥، ١٢٠؛ سورة النور، ٤٢/٢٤؛ سورة الشورى، ٤٩/٤٢؛ سورة الجاثية، ٢٧/٤٥؛ سورة الفتح، ١٤/٤٨.

الأشياء نحو قوله:[1] ﴿رَبِّ العَالَمِينَ﴾[2] يخرج مخرج التعظيم لله تعالى والتحميد له، وإضافة خاصية الأشياءِ إليه وإضافته إلى خاصية الأشياء يخرج مخرج تعظيم ذلك الخاص، كما يقال: إله محمد وإله موسى وإله هارون وعبد الله وبيت الله[3] وناقة الله.[4] والكفر والمعاصي ليست **[١٢٣و]**/ بمعظمة[5] فلا يجوز إضافتها إلى الله[6] على الخصوص.[7] فلهذا[8] لا يجوز أن يقال: يا خالق القردة والخنازير، إذ من ذلك[9] فعله، لا يفعله إلا ما ينتفع به، أي من فعل الفعل لأجل منفعة نفسه لا بد أن يفعل فعلاً نافعاً ينفعه إما في جلب المنفعة أو دفع المضرة، والله تعالى متعال عن المنفعة لنفسه.

وقوله: {والحكمة تقتضي كون الكفر على هذه الصفات} وهي القبح والبطلان والشر. وإنما اقتضت الحكمة أن يكون الكفر موصوفا بهذه الصفات الذميمة، لأنه كفران لنعمة[10] المنعم، والعقل يقتضي قبح ذلك على وجه لا يجوز نسخ قبحه وبطلانه.

[وقوله:] {فإيجاده عليها} أي فإيجاد الكفر على هذه الصفات الذميمة.

[وقوله:] {كان حكمةً}.

وقوله: {وإنما السّفه تحصيله حكمةً [حسناً] وصوابا[11] كما يقصده الكافر} أي يعتقد الكافر الكفر على أنه حسن وصواب، قال الله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾.[12] قال

[1] ط: كقوله.
[2] سورة الفاتحة، ٢/١.
[3] ع + تعالى.
[4] ع + تعالى.
[5] ع ج: بعظيمة.
[6] ط + تعالى.
[7] ط: الخلوص.
[8] ع ج - فلهذا.
[9] ع ج - من ذلك، صح هـ.
[10] ع: للنعمة.
[11] ط – و.
[12] سورة الكهف، ١٠٤/١٨.

العبد الضعيف غفر الله له:[١] هذا الحصر[٢] لا يقتضي جواز أن يكتسب[٣] المسلم الكفر على اعتقاد[٤] أنه قبيح وباطل وشر، وإن كان ظاهر هذا الحصر يقتضيه، لأن الدليل قام لنا على أن المسلم لو[٥] اكتسب الكفر بأي وصف كان كان هو مرتدا ونابذا ربقة الإسلام عن عنقه. لأنه عند اكتسابه الكفر وإن كان معتقدا له على ما عليه صفة من القبح والبطلان يكفر، لاستخفافه دين الإسلام. وأما[٦] إذا كان معتقدا عند كسبه خلاف ما عليه صفته[٧] فلا شك[٨] في كفره وارتداده. ولا يلزم هذا في الإيجاد، أي ولا يلزم[٩] القبح في الإيجاد على هذه الصفات الذميمة لما أن في إيجاد الكفر بيان غِنى الموجد وبيان كمال قدرته، حيث قدر على خلق الأعيان والأعراض والحسن والقبح وغير ذلك مما ذكر في الكتاب بخلاف اكتساب الكفر والمعاصي. فإنه ليس فيه بيان الغنى، ولا بيان كمال القدرة، فكان اكتساب الكفر شرا محضًا ليس فيه[١٠] جهة الحكمة بوجه. فكان كافرا بأي وجه اكتسب الكفر بخلاف سائر المعاصي التى فيها شهوة النفس نحو الزنا وشرب الخمر وغيرهما. فإن المسلم لو اكتسبها على اعتقاد أنها حرام لا يكون كافرا، بل يكون فاسقا، وإنما يكون كافرا في اكتساب تلك المعاصي، إذا اكتسبها على اعتقاد أنها حلال. وأما اكتساب الكفر فلا يتفاوت في إيراث الكفر بين الاعتقادين.

---

[١] ط: قال الشيخ رضي الله عنه.

[٢] ط ه: وإنما ذكر المصنف رحمه الله كلمة الحصر هنا لنفع العرف بين ايجاد الكفر واكتسابه لا لحصر قبح الكفر في اكتسابه حسنا لا عنه بل اكتسابه قبح بأيّ وجه كان.

[٣] ع: يكتب.

[٤] ع: اعتقاده.

[٥] ع – لو، صح ه.

[٦] ع: اما.

[٧] ع – صفته، صح ه.

[٨] ج: ولا شك.

[٩] ط - و.

[١٠] ع - فيه بيان الغنى ولا بيان كمال القدرة فكان اكتساب الكفر شرا محضا ليس فيه، صح ه.

وقوله: {وبهذا يبطل قولهم} إشارة إلى ما ذكر[١] قبيل هذا بقوله: **{فإيجاده عليها كان حكمة}** إلى آخره.

وقوله: {فإن[٢] استحقاق الذم [بفعل السفه]} إلى آخره، جواب عن قول المعتزلة: إنه تعالى لو كان هو الذي تولى إيجاد الكفر لجاز ذمه عليه.

[وقوله:] {لما له من وخيم العاقبة} الوخامة، *ناگوار شدن*،[٣] من حد عَلم. يقال: رجل **[١٢٣ظ]**/ وخم ووخيم، أي ثقيل وبلدة وخيمة، إذا لم توافق ساكنها.

[وقوله:] {ولما يقصد[٤] تحصيله على ضد ما تقتضيه الحكمة [من الصفات]} أي سفاهة العبد بسبب اكتسابه الكفر لأجل هذين المعنيين:

أحدهما: أن في اكتسابه اكتساب ما هو له من[٥] وخامة العاقبة، أي ضررها، وهو كون الكافر في عاقبة أمره[٦] بسبب كفره مخلدا في العذاب الدائم، فكان سفيهًا لذلك.[٧]

والثاني: أن سفاهته بسبب تحصيله الكفر على اعتقاد خلاف ما عليه صفة الكفر، فإن صفة الكفر هي القبح بعينه،[٨] وهو اكتسبه على اعتقاد أنه حسن[٩] فكان معتقدا حله،[١٠] وهو حرام

---

[١] ع ه: ذكرنا.

[٢] جميع النسخ: وإن.

[٣] *كتاب المصادر* لزوزني، ص٢٣١.   أي صار رديئا.

[٤] ج – يقصد، صح ه.

[٥] ط – من، صح ه.

[٦] ع – امره، صح ه.

[٧] ع ج: كذلك.

[٨] جميع النسخ: لعينه.

[٩] ط: حسنا.

[١٠] ط: حلا.

محض، ومن أحل ما حرم الله[1] كان كافرا سفيهًا. وهذان المعنيان لا يوجدان في حق إيجاد الله تعالى فلا تثبت في إيجاده السفاهة .

وقوله: {ولا حاجة بنا إلى بيان الجهة التى تتعلّق بها قدرة العبد} جواب عن قولهم: إنه ليس وراء الوجود معنى تتعلق به قدرة[2] العبد[3] وإنما قلنا: إنه لا حاجة بنا إلى بيان الجهة التى

تتعلق بها قدرة[4] العبد،[5] لأن على المدعي أن يثبت ما ادعاه بالدليل. وقد أثبت المصنف رحمه الله ما ادعاه، وهو أن العبد له فعل وليست له قدرة التخليق بالدليل القطعي. ثم بعد ذلك ليس عليه بيان أن فعل العبد بأي شيء من فعله يتعلق، فإن ذلك البيان بيان أثر الوهم. فلا يجب عليه اتباع الوهم عند قيام الدليل على خلافه. وهم يقولون: إن فعل العبد بأى شيء يتعلق بعد أن أخرج الله تعالى فعل العبد من العدم إلى الوجود بتخليقه وليس للفعل[6] وراءَ الوجود شيء. يصلح أن يقال: إن فعل العبد يتعلق به من ذلك الوجه، فإثبات الفعل للعبد بعد أن كان خروجه من العدم إلى الوجود بالله تعالى ليس بمعقول.

قلنا: بل هو معقول، لأن المعقول هو ما قام عليه الدليل العقلي، وقد قام فيما نحن فيه فإن الدليل قد قام على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى. وقد قام على[7] أن العبد له إلا أنه لا يتصور في أوهامكم ذلك، لأنكم لم تروا في الشاهد من له قدرة الفعل في محل قدرة غيره. والوهم من نتائج الحس وخروج الشيء عن الوهم مما لا يوجب استحالة ثبوته عند قيام

---

[1] ج - الله، صح هـ.

[2] ط: القدرة.

[3] ط – العبد.

[4] ط: القدرة.

[5] ط – العبد.

[6] ع ج: الفعل.

[7] ع ج – على، ع، صح هـ.

الدليل على ثبوته. وقد ذكرنا أن من اتبع الوهم، ولم ينقد الدليل[١] فيما يخبر[٢] غيره[٣] إلى معرفته لخروجه[٤] عن الوهم. فأول[٥] ما يلزمه إنكاره ثبوت الصانع، إذ لا تصور في الوهم لما ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا بجهة من الجهات منا، ولا اتصال له بنا[٦] ولا انفصال له عنا، فعلم بهذا أن ترك الوهم واجب عند قيام الدليل [١٢٤و]/ القطعي على خلاف الوهم، فإن الدليل القطعي لا يختلف عن موجبه. وأما الوهم فيخلف[٧] فلذلك[٨] كان اتباع الدليل واجبا،[٩] دون الوهم.

وقوله:[١٠] {على أن عندنا الموجَد بإيجاد الله تعالى باختيار العبد، هو فعل العبد وليس بفعل الله تعالى، بل هو[١١] مفعوله} قال المصنف رحمه الله في هذا الموضع:

"إن هذا الكلام لا[١٢] يتوجه علينا، فإنا لا نقول إن فعلاً واحداً يكون فعلا[١٣] لفاعلين البتة، فإن ما هو فعل الله تعالى[١٤] هو صفة أزلية قائمة بذاته وليس بفعل العبد[١٥] وما هو فعل العبد ليس بفعل الله[١٦] تعالى، بل هو مفعوله."[١٧] وهذا لأن فعل الله تعالى لما كان صفة أزلية قائمة بذاته، وهو

---

[١] ع: للدليل.
[٢] ط: يجره.
[٣] ج ط – غيره، صح هـ.
[٤] ج: بخروجه.
[٥] ج: واول.
[٦] ع ج – بنا، ع، صح هـ.
[٧] جميع النسخ: فيتخلف.
[٨] ج: فكذلك.
[٩] ج – واجبا، صح هـ.
[١٠] ط + وقوله.
[١١] ط – هو، صح هـ.
[١٢] ع – لا، صح هـ.
[١٣] ع ج – فعلا، ع، صح هـ.
[١٤] ع ج - تعالى.
[١٥] ط: للعبد.
[١٦] ع: لله.
[١٧] ع ج: مفعول. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٥٢/٢.

التكوين يظهر أثره في العالم عند وجود وقت المكون على ما تقتضيه الحكمة[1] البالغة في أي وقت يوجده، فكان ما يوجد من أقسام العالم من الأعيان والأعراض مفعوله ومكونه، لا فعله. ثم أثر ذلك الفعل والتكوين والإيجاد في حق أفعال العباد يظهر عند قصد العبد مباشرته وكسبه. وهذه المعاني وهي الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى والحمد والذم، متعلقة بمفعوله.

وقوله: {ثم إن مذهب جمهور المعتزلة أن المعدوم شيء[2] وأكثرهم يزعمون أنه عرض إلى آخره} اعلم أن هذا الكلام إلى آخر الفصل جواب عن قول المعتزلة ورد له، وهو ما ذكر قبل هذا بقوله: **{وما زعموا أن ليس وراء الوجود[3] معنى تتعلق به[4] القدرة}**[5] يعنى أنهم يقولون بعد ما أوجد[6] الله تعالى فعل العبد، وهو[7] شيء واحد،[8] فبأي معنى تتعلق قدرة العبد حتى[9] يكون فاعلاً به.

قلنا: إنكم قلتم أيضا مثل هذا الكلام، وهو أن الشيئية للعالم ثابتة عندكم قبل وجود العالم فلم تتعلق بها[10] قدرة أحد، وإنما تعلقت قدرة الله تعالى بالعالم[11] من حيث الوجود لا من حيث الشيئية مع أن الوجود والشيئية عبارتان عن معنى واحد، وهو الذات، وليس الوجود بمعنى زائد على الذات. فيجب أن يكون فيما قلنا كذلك عند قيام الدليل، فاندفع[12] تشنيعكم بهذا، مع أن

---

[1] ط: حكمة.
[2] ع ج – شيء، ع، صح هـ.
[3] ع: الموجود.
[4] ج - به.
[5] ع ط: قدرة؛ ع ج + العبد.
[6] ع: اوجده.
[7] ع – وهو، صح هـ.
[8] ج – واحد، صح هـ.
[9] ع – حتى، صح هـ.
[10] ع ج: به.
[11] ج: العالم.
[12] ع – فاندفع، صح هـ.

فيما قلتم زيادة معنىً، وهي تفضي إلى القول بقدم العالم، وليس مثل ذلك فيما قلنا، فكان أولى أن يجوز. وذكر المصنف رحمه الله في آخر مسألة[١] إثبات حدث العالم من *التبصرة*:

"والمعتزلة لاعتمادهم[٢] في أكثر مذاهبهم على الوهم وإخراجِهم ما ليس[٣] بموهوم عن كونه معقولاً، جهلاً منهم بما بينا من التفرقة بين الأمرين،"[٤] أي بين المحسوس والمعقول، "مالوا إلى القول **[١٢٤ظ]**/ باستحالة وجود الشيء لا من شيء، وصوبوا الدهرية في ذلك وادعوا القول بقدم الأشياء، وخافوا من معرة السيف أو قصدوا تغرير من لا خِبرة له بمعرفة الحقائق، فمَوهوا وقالوا: إنا نقول بأن العالم كان معدوما إلا أنه كان شيئًا، والباري تعالى أوجده من العدم لا أن[٥] جعل ما ليس بشيء شيئًا، إذ هو محال. ثم اقتصر الكعبي على هذا القدر، وزاد الجبائي وجماعة من البصريين فزعموا أن ما كان في حالة الوجود عرضا يكون في حالة العدم أيضا عرضًا، وكذا ما كان لونا أو طعما أو حركة أو سكونا أو جوهرا، فهو في حالة العدم كذلك. فكانت الجواهر والأعراض والألوان والأكوان والطعوم كذلك في الأزل.[٦] وزاد أبو الحسن الخياط وهو أستاذ الكعبي، فزعم[٧] أن ما كان في حالة الوجود جسما ويكون في حالة العدم أيضا جسما."[٨] ثم قال[٩] المصنف رحمه الله[١٠] بعد هذا:

---

[١] ط - مسئلة.

[٢] ع: في اعتمادهم.

[٣] ع – ليس، صح هـ.

[٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٤/٢.

[٥] ع ج: لان.

[٦] ع – في الازل، صح هـ.

[٧] ع ج: فزعموا.

[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٥/١.

[٩] ط + صاحب التبصرة.

[١٠] ع – رحمه الله.

"ثم يقال لهم: إذا كان الموجود موجودا لذاته لا لمعنى، وكذا الشيء شيء [شيئا] لذاته لا لمعنى، أكان المعدوم ذاتا؟ فإن قالوا: لا، قيل: لم[1] كان شيئًا والشيء شيء لذاته[2] وكذا العرض والجوهر؟ وإن قالوا: كان المعدوم ذاتا. قيل: لم لم يكن موجودا[3]والذات الذي[4] لأجله يتصف بالوجود قائم؟

وظهر بهذا أن قولهم هذا نتيجة[5] قول الدهرية، بل هو عين ذلك،[6] بل هو شر من قول أصحاب الهيولى بدرجات؛[7] فإن أولئك ما أثبتوا في الأزل إلا الهيولى، وهو شيء[8] متحد الذات عندهم، ولا كمية له ولا كيفية، وليس بجوهر ولا عرض، وهؤلاء أثبتوا جميع أجزاء العالم في الأزل."[9] وعن هذا قال من قال وصدق في[10]قوله: إن المعتزلة مخانيث الدهرية.[11]

وقوله: {والشيء شيء لنفسه والموجود موجود لنفسه} أي شيئية الشيء[12] راجعة إلى ذات الشيء، لا أن تكون معنى وراء ذلك الشيء. وكذلك الوجود[13] راجع إلى ذات الموجود لا أنه صار موجودا لقيام الوجود، كالأسود صار أسود لقيام السواد، فكان السواد غير[14] ذات الأسود. وأما الوجود فراجع إلى ذات الموجود غير زائد على الماهية، كالبياض بياض لذاته، لا[15] أنه صار بياضًا

---

[1] ج: لما.
[2] ج - لالمعنى وكذا الشيء شيء لذاته لا لمعنى أكان المعدوم ذاتا فإن قالوا لا قيل لما كان شيا الشيء لذاته، صح هـ.
[3] ع ج – هو، ع، صح هـ.
[4] ع ج: التي.
[5] ع: بنتيجة.
[6] ع - بل هو عين ذلك، صح هـ.
[7] ع – بدرجات.
[8] ج – شيء، صح هـ.
[9] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦/٢.
[10] ع – في، صح هـ.
[11] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٧/٢.
[12] ط: للشيء.
[13] ج: الموجود.
[14] ع: عين.
[15] ع – لا.

لقيام المعنى الذى هو وراء ذات البياض، لما ذكرنا قبل هذا من استحالة قيام المعنى بالمعنى. وكذلك الشيء شيء لنفسه، أي الشيئية راجعة إلى ذات الشيء، لا أنها وراء الذات، فيكون الشيء والموجود واحدا. لأن الشيء اسم للموجود، لأن "لا شيء" عبارة عن العدم. ثم إن[1] المعتزلة يقولون: المعدوم شيء وذات وحركة وعرض، ولا يقولون: [١٢٥و]/ المعدوم[2] موجود مع أن الوجود والشيئية واحد، إلى هذا كله أشار الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله.[3]

وقوله: {والقدرة متعلقة بالوجود دون الشيئية} أي قدرة الله تعالى في حق الجواهر والأعيان، وقدرة العباد في حق أفعالهم متعلقة بوجود تلك الأشياء لا بشيئيتها. ثم قوله: **والقدرة متعلقة بالوجود** إلى قوله: **فإذا هم قالوا بمثل ما قلنا** قول المعتزلة.

وقوله: {فإذا هم قالوا بمثل ما قلنا} فإنا نقول: لا تعلق لقدرة العباد بشيئية أفعالهم لأن شيئية الأفعال عبارة عن وجود أفعالهم. والعباد لا يتولون إيجاد أفعالهم، فلذلك لا يتولون شيئية أفعالهم، وهم أيضا قالوا به بأن قدرة العباد غير متعلقة بشيئية أفعالهم، فكانوا قائلين بمثل ما قلنا في جانب العباد. وهذا هو الذى أراده المصنف رحمه الله، حيث ذكر بعده ما يقتضي هذا المعنى. وهو قوله: **{فإنا لا نأبى إلا تعلق قدرة العبد بالشيئية، وهم قالوا به}** ويحتمل أن يكون معناه فإنهم شنّعوا علينا في قولنا: أن إيجاد أفعال[4] العباد من الله تعالى، واكتسابها من العباد، فقالوا: ليس وراء الوجود شيء تتعلق به قدرة العبد، فكيف يصح قولكم الإيجاد من الله[5] والكسب من العبد؟ مع أنه لا شيء في فعل العبد سوى الوجود. فإذا أوجده الله تعالى، فأي شيء يكتسب العبد؟

---

[1] ج ط – إن، صح هـ.

[2] ع – المعدوم، صح هـ.

[3] انظر: *فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٨و.

[4] ط – افعال، صح هـ.

[5] ط + تعالى.

قلنا: هم قالوا في هذه المسألة أيضا مثل ما قلنا، فكان تشنيعهم مردودا عليهم، فإنهم قالوا: قدرة العباد متعلقة بأفعالهم من حيث الوجود دون الشيئية، مع أنهما عبارتان عن معنى واحد. فقلنا: إذا تعلقت قدرة العباد بأفعالهم من حيث الوجود، فأي شيء يبقي فيها حتى تسموه الشيئية؟[١] وقدرة العبد[٢] غير متعلقة بها، إذ[٣] التقدير أن[٤] الشيئية والوجود شيء واحد.

[وقوله:] {وأقروا بجميع ما أنكروا علينا} فانا لما قلنا: لا قدرة للعباد على أفعالهم من حيث الإيجاد، بل من حيث الكسب والمباشرة. وكانوا أنكروا علينا ذلك القول، فقالوا: بل العباد يوجدون أفعالهم. ثم أقروا بأنه لا قدرة للعباد على أفعالهم من حيث الشيئية، كما نقول نحن. ثم إذا لم تتعلق[٥] قدرة العبد بالشيئية عندهم وجب أن لا تتعلق بالوجود أيضا. لأنهما عبارتان عن معنى واحد، فحينئذ كانوا مقرين بما أنكروا علينا في قولنا: إن قدرة العباد لا تتعلق بأفعالهم من حيث الوجود. وحاصله أن جميع ما شنعوا علينا لازم عليهم مع أمر محال، وهو قدم العالم، وتناقض أصولهم.

أما قدم العالم فظاهر، لأن[٦] المعدوم شيء عندهم،[٧] والشيء والموجود عبارتان عن معنى[٨] واحد فكان العالم موجودا بنفسه.

وأما تناقض أصولهم فإنهم يقولون: المعدوم شيء، **[١٢٥ظ]**/ وليس بموجود، مع أنهم

---

[١] ع – الشيئية، صح هـ.
[٢] ع: العباد.
[٣] ع ج: اذا.
[٤] ج: لأن.
[٥] ع – لم، صح هـ.
[٦] ع ج - فظاهر لان، ع، صح هـ؛ ع: موجودا بنفسه.
[٧] ج - أما قدم العالم وجودا بنفسه المعدوم شيء عندهم، صح هـ.
[٨] ج: معبر.

يقولون: الشيء والموجود واحد، ويقولون المعدوم ذات، ولا يقولون المعدوم شيء،[١] لأن[٢] الشيء[٣] والموجود واحد. ثم أنهم[٤] لما لم يقولوا[٥] بأن المعدوم موجود وجب أن لا يقولوا أن المعدوم شيء، لأن الشيء والموجود واحد، فكانوا مناقضين في أقوالهم هذه.

[وقوله:] {ثم أي فرق في حق العبد} أي لما لم يكن للعبد تعلق قدرته بشيئية فعله بعد ذلك لم تخل إما أن كانت الشيئية ثابتة بنفسها أو بإحداث الله تعالى إياها. فلو قلنا بنفسها، يلزم منه قدم العالَم، ولو قلنا باحداث الله تعالى إياها لا يلزم. فيجب[٦] على المسلمين أن يقولوا باحداث الله تعالى إياها احترازا عن قول القائلين بقدم العالم، وفيما قاله المعتزلة يلزم قدم العالم.

[وقوله:] {عصمنا الله عن [كل] قول هذا عقباه}

وقوله: {وهو عين ما يذهب إليه خصومهم} وهم أهل السنة والجماعة. وإنما قال: وهو عين ما يذهب إليه خصومهم، لأن عند أهل السنة والجماعة الثواب والعقاب يتعلقان بالكسب لا بالشيئية. وكذلك المعتزلة يقولون: إن[٧] الثواب والعقاب لا يتعلقان بالشيئية، فكان قول أهل السنة والجماعة[٨] كقول المعتزلة، وقول المعتزلة كقول أهل السنة من هذا الوجه. ثم هما يختلفان من وجه آخر، وهو أن أهل السنة يقولون: إن أفعال العباد موجودة بإيجاد الله تعالى وكسبهم، وأن لهم فعلاً. وقالت المعتزلة: بل أفعال العباد موجودة بإيجاد العباد، وتدبير الله تعالى عن أفعالهم منقطع، فكان فيما قاله أهل السنة.

---

[١] ط: موجود.

[٢] ط: مع ان.

[٣] ط: الذات.

[٤] ط – أنهم.

[٥] ج: أن الذات والموجود واحد؛ ع ج - انهم يقولون الشيء والموجود واحد ويقولون المعدوم ذات ولا يقولون المعدوم شيء لان الشيء والموجود واحد ثم لما لم يقولوا، ع، صح هـ.

[٦] ع: ويجب.

[٧] ع – ان، صح هـ.

[٨] ع ج ط – والجماعة، ع، صح هـ.

[وقوله:] {اتباع للدلائل[1] العقلية} فمن أظهرَها انتفاء الشركة بين الله تعالى وبين العباد، إذ[2] لو قلنا: بأن العباد خالقون لأفعالهم[3] كنا قائلين بأن العباد شركاء لله تعالى في تخليق[4] بعضِ العالم، وهو الأعراض، وغير ذلك على ما ذكرنا.

[وقوله:] {والسمعية} كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[5] وهذا معنى قوله: **{بل ما يذهبون إليه}** أي بل[6] ما يذهب إليه خصوم المعتزلة، وهم أهل السنة، اتباع للدلائل[7] العقلية والسمعية. وإنما قدم ذكر الدلائل العقلية على ذكر الدلائل السمعية، لما أن الأصل في الاحتجاج في علم الكلام الدليل العقلي، بدليل وجوب الإيمان بالله تعالى ووحدانيته قبل ورود السمع، وقد ذكرناه.

[وقوله:] {وهم يقولون بعين ما يقوله الخصوم} وهو أن قدرة العباد لا تتعلق بشيئية أفعالهم التى هى عبارة عن الوجود، وكذلك المعتزلة يقولون لا تتعلق قدرة العباد بشيئية أفعالهم.[8]

[وقوله:] {في المتنازع فيه} وهو أن أفعال العباد هل هي مخلوقة العباد أم لا؟

فعندنا: لا، وعندهم نعم. ثم ترجع عاقبة تقريرهم إلى ما قلنا بأن العباد لا يوجدون أفعالهم، لما أن الشيئية والوجود[9] واحد. فلا يجوزون تعلق [١٢٦و]/ قدرة العباد ولا قدرة الله تعالى بشيئية أفعالهم. فكانوا قائلين بأن العباد لا يوجدون أفعالهم. ثم يعلم[10] في إيجاد كلامهم أنهم

---

[1] ع ج: الدلائل.
[2] ج: واذا.
[3] ط: أفعالهم.
[4] ط: خلق.
[5] سورة الرعد، ١٦/١٣؛ سورة الزمر، ٦٢/٣٩.
[6] ط – بل.
[7] ج: الدلائل.
[8] ط - التى هى عبارة عن الوجود وكذلك المعتزلة يقولون لا يتعلق قدرة العباد بشيئية أفعالِهم.
[9] ط: الوجود والشيئية.
[10] ع - العباد ولا قدرة الله بشيئية أفعالهم فكانوا قائلين بأن العباد لا يوجدون أفعالّهم ثم يُعلم، صح هـ.

يقولون **{بقدم العالم}** حيث لا يعلقون بشيئية العالم قدرة أحد لا قدرة الله ولا قدرة العباد، فكان العالم عندهم قديم الشيئية حديث الصنعة، وهو عين مذهب أصحاب الهيولى، بل قولهم شر من قول أصحاب الهيولى، على ما ذكرنا قبل هذا من رواية *التبصرة* بتقرير[١] ذلك.

قوله:[٢] **{[فقال بعضهم] كل مقدور وقع في محلّ قدرته، فهو كسب}** فمحل قدرة العبد هو[٣] ذات العبد وأطرافه. ولما كانت قدرة العبد[٤] حادثة كانت عرضًا، فكانت محتاجة إلى المحل وأما الله تعالى فقديم[٥] بجميع صفاته ومنزه عن الاحتياج إلى المحل. فلذلك وقع ما وقع من الخلق لا في محل قدرته.

ومعنى **قوله: {وما وقع لا في محل قدرته، فهو خلق}** أي الذى وقع من أثر الخلقِ، وهو المخلوق لا في محل قدرة الله تعالى، لأن قدرة الله تعالى قديمة قائمة بذات الله تعالى، فكانت منزهة[٦] عن المحل، فلا يطلق[٧] لفظ المحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به. لأن الحال مع المحل يتغايران، وصفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره، فلا يصح إطلاق لفظ المحل عليه. لأن لفظ الحلول[٨] يدل على الحدوث والانتقال. والله تعالى منزه عن الحدوث بجميع صفاته. فلذلك لم يصح إطلاق ذلك، فلا يقع ما يقع من أثر خلق[٩] الله[١٠] في محل قدرة الله تعالى، لأنه لا محل لها لما ذكرنا.

---

[١] ع: بتقدير.
[٢] ط – قوله.
[٣] ع ج – هو، ع، صح هـ؛ ع ج: فهو.
[٤] ع: العباد.
[٥] ج: قديم ؛ ط: وقديم.
[٦] ع: منزه.
[٧] ع ج: ولا يطلق.
[٨] ط: مع ان لفظ الحلول.
[٩] ط: الخلق.
[١٠] ط – الله.

[وقوله:] {واسم الفعل يشملهما}[1] أي لفظ الفعل يطلق على الخلق وعلى الكسب. فيقال: فعل الله، وفعل العباد.[2] فكان هذان النوعان مع جنسهما الشامل لهما، كاللون يشمل السواد والبياض واسم المتمكن يشمل المنصرف وغير المنصرف، واسم الركاز[3] يشمل المعدن والكنز، وكل[4] من هذه الأنواع مختص باسم على حدة، لا يطلق ذلك الاسم على[5] غيره. ثم إن الفعل إنما يطلق عليهما لوجود حد الفعل فيهما، وهو صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب أي[6] إلى التحقق والثبوت.

[وقوله:] {وقيل: ما وقع بآلة، فهو كسب، [وما وقع لا بآلة فهو خلق]}، لأن العبد موصوف بالاحتياج، فكان محتاجا إلى الآلة في فعله. وأما الله تعالى فمستغن على الإطلاق من كل شيء فلا يحتاج إلى آلة في الخلق. وهذا هو المعنى في الحد الثالث.

وهو قوله: {[وقيل:] ما وقع المقدور به من حيث[7] يصح انفراد القادر به، فهو خلق وما وقع المقدور به[8] مع تعذر انفراد القادر به، فهو كسب} وهذا لما قلنا إن العبد محتاج في تحصيل مقدوره إلى ما يحصل هو بواسطة. ألا يرى أن الكاتب إذا أراد كتابة شيء يتعذر عليه تحصيل كتابته عند انفراده عن الرواة وأخذ القلم بيده. **[١٢٦ظ]**/ وكذلك سائر العمال في أعمالهم. وأما الله تعالى، فهو متعال عن الاحتياج إلى شيء، وهو منفرد في الإيجاد، لا حاجة به إلى غيره فيما

---

[1] ع: يشملها.
[2] ع هـ: فعل الله فعل العباد.
[3] ع: اركاز.
[4] ع ج: وكان.
[5] ع ج – على، ع، صح هـ.
[6] ع – اي، صح هـ.
[7] ع ج : بحيث.
[8] ط: مقدوره به.

يوجده، فكان خالقا بدون واسطة شيء له في خلقه، قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾.[1] على أن يجعل وحيدا حالاً عن الفاعل.

[وقوله:] {وهذه مسألة عظيمة} أي مسألة خلق أفعال العباد مسألة عظيمة، فبيان عظمها من حيث أن فروعها كثيرة. فإن المسائل التى تتعقبها[2] كالمتولدات؛ وأن المقتول ميت بأجله، ومسألة الأرزاق، وأن المعاصى بإرادة الله تعالى،[3] والقضاء والقدر، والهدى والإضلال. فإن كلها مبنية[4] على هذه المسألة.

[وقوله:] {تكثر[5] فيها[6] دلائل أهل الحق، وشبهات الخصوم} سمى دلائل الخصوم شبهات، لأنها ليست في الحقيقة دلائل، بل خرجت على مقابلة دلائل أهل الحق ومخالفتها، فكانت شبهات، فيجب على أهل الحق الجواب عنها. وقد أجاب المصنف رحمه الله، عما ذكروا من الشبهات بجواب يذعن له المصنف، ويهتك أستار اللاج على وجه يرغم[7] ويرعف.

[وقوله: {وفي هذا القدر كفاية لمن يكن همه التعنت والتعصب والميل إلى الهوى}] والفرق بين **{التعنت والتعصب}** قال في *الفوائد الظهيرية*:[8] المتعنت لغة من يتطلب العَنَتَ، وهو وقوع الإنسان فيما لا يستطيع الخروج عنه. فكان التعنت تطلب العنت. قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء اللّهُ لأعْنَتَكُمْ﴾،[9] قال الزجاج: أي لأهلككم. والمراد من المتعنت شرعا من ينكر ما ينفعه بخلاف المخاصم، فإنه هو الذى ينكر ما يضره.

---

[1] سورة المدثر، ١١/٧٤.
[2] ع ج – تتعقّبها، صح هـ.: ج + تتعلقها.
[3] ع – تعالى، صح هـ.
[4] ج: مبينة.
[5] ع ج: وتكثر.
[6] ع ج: فيها.
[7] ع: يزعم.
[8] ع: الظهرية.
[9] سورة البقرة، ٢٢٠/٢.

وأما التعصب، فهو أن يكون لغيره كالعصبية له في النصرة والعصبية بنوا الرجل[١] وقرابته لأبيه. وإنما سموا عصبة، لأنهم عصبوا به أي أحاطوا به. فالأب طرف والابن طرف، والعم جانب والأخ جانب، ولكن استعمل التعصب في العرف إنما هو فيما[٢] ينصر غيره في الباطل. وحاصل الفرق بينهما راجع إلى أن المتعنت من ينصر نفسه في الباطل، والمتعصب من ينصر غيره في الباطل. فلذلك جمع بينهما، لأن الذى ينصر من أهل البدع لا يخلو إما أن كان[٣] ينصر نفسه أو[٤] غيره، فالأول متعنت والثانى متعصب.

ثم في هذه المسألة شبهات للخصوم[٥] سوى المذكورة في الكتاب:

فمنها ما تمسكوا بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.[٦] في الآية دليل على كون غيره خالقا، لأن إطلاق ذلك يوجب أن له تعالى[٧] مزية على كل[٨] خالق، كما يقال: فلان أحذق الكتاب وأجودهم خطا. ألا يرى أن القول بأنه تعالى أكبر الإلهية محال، لاستحالة ثبوت الإلهية لغيره. وهنا لما أطلق هذا دل على[٩] أن غيره خالق.

قلنا: والتمسك[١٠] بهذه الآية على أن غيره خالق لا يصح منهم على الإطلاق. فإن أوائل البصرية وجميع البغدادية ساعدونا[١١] على أن ما سوى الله تعالى [١٢٧و] ليس بخالق، ويستحيل وصف من سواه به. ولو تعلق بذلك متأخروا أهل البصرة المجوزون ذلك، يقال لهم: الخلق يذكر

---

[١] ع ج: بنو الرجل.
[٢] ط – فيما.
[٣] ع ج – كان، ع، صح هـ.
[٤] ع – او، صح هـ.
[٥] ج: الخصوم.
[٦] سورة المؤمنون، ١٤/٢٣.
[٧] ع ج – تعالى، ع، صح هـ.
[٨] ع – كل، صح هـ.
[٩] ط – على.
[١٠] ج ط - و.
[١١] ع – ساعدونا، صح هـ.

ويراد به التقدير والتصوير[١] دون الاختراع والإيجاد. وعلى هذا التقدير يجوز أن يسمى العبد خالقا، وقال قائلهم شعرا:[٢]

"ولأنت تفري ما خلقت وبع   ض القوم يخلق ثم لايفرى."[٣]

فكانت[٤] الآية محمولة عليه دفعا للتناقض عن الآيات.

والدلائل على أن العبد يكون فاعلاً ولا يكون خالقا، والله تعالى هو الخالق. ويجوز إطلاق اسم الخالق على العبد، أي على طريق التغليب وإن لم يكن خالقا[٥] إذا ضم إلى الخالق، كما يقال سنة العمرين[٦] في أبي بكر وعمر، رضى الله عنهما، وإن كان أبو بكر لا يسمى[٧] عند الانفراد عمر. وكذا يقال للشمس والقمر: قمران، قال القائل"[٨] شعرا:[٩]

"أخذنا بآفاق السماء عليكم   لنا[١٠] قمراها والنجوم الطوالع."[١١]

وإن كان اسم القمر لا يطلق على الشمس عند الانفراد، فكذلك هذا.[١٢]

ومنها قولهم: إن الله تعالى إذا فعل في الحركة فماذا فعلت أنا؟[١٣]

قلنا: "وإذا لم تفعل أنت الشيء ولا العين.

---

[١] ع ج – والتصوير، ع، صح ه.

[٢] ط – شعر؛ ع ج: شعر.

[٣] البيت من الكامل، وهو لزهير. بن أبي سُلمى بن رياح المزني، (١٣ ق ه /٦٠٩م). انظر: *لسان العرب* لابن منظور، ٨٥/١٠، ١٥١/١٥؛ *وتهذيب اللغة* للأزهري، ١٦/٧، ١٧٤/١٥؛ ومعجم *مقاييس اللغة* لابن فارس، ٢١٤/٢، ٤٩٧/٤؛ وديوان *الأدب* للفارابي، ١٢٣/٢؛ وكتاب *الجيم* لأبي عمر الشيباني، ٤٩/٣؛ *والمخصص* لابن سيده، ٤٠٩/١؛ *وتاج العروس* للزبيدي، ٢٥٢/٢٥؛ وديوان *زهير بن أبي سلمى*، ص ٥٦.

[٤] ج: فكان.

[٥] ع ج – خالقا، ع، صح ه.

[٦] ع – العمرين، صح ه.

[٧] ج: ينهى.

[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦١١/٢.

[٩] جميع النسخ: شعر.

[١٠] ع ج: لما بدا.

[١١] البيت من بحر الطويل لهَمَّام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارمي، أبو فراس، الشهير بالفرزدق (١١٠ه/ ٧٢٨م). وهو من شعراء العصر الأموي. انظر: *الانساب* للسمعاني، ٣٧٧/٣؛ وديوان *الفرزدق*، ص ٣٦١؛ *وتبصرة الأدلة* للنسفي، ٦١١/٢.

[١٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦١٢/٢.

[١٣] ط – أنا.

والوجود هو عين الشيء، إذ ليس بمعنى وراءه، فماذا فعلت أنت؟[1] والله تعالى إذا لم يفعل الجوهر ولا العرض ولا الشيء ولا العين ولا السواد ولا البياض ولا الرائحة ولا الطعم، فماذا فعل؟ ووجودها إذا لم يكن معنى وراءها، أو هو[2] عينها وذاتها، ولم يفعل عينها ولا ذاتها فماذا فعل؟[3]

فما أجابوا من شيء، فهو لهم جواب."[4]

وإنما ذكر هذه الأشياء، وهي الشيء والعين والجوهر والعرض وغيرها. فإن[5] المعتزلة يقولون: المعدوم قبل الوجود كانت هذه الأشياء ثابتة له من غير فعل أحد، ولا تعلق لقدرة أحد بإثبات هذه الأشياء.

ثم يقولون الوجود ليس معنى وراءها، بل[6] هو عينها. ومن هذا الجنس أيضا قولهم: كيف يجوز أن يقال بخلق الله تعالى في يد إنسان سرقة ثم يأمر بقطعها؟ وكذا هذا في الزنا، وكذا يخلق فعلاً ثم يعاقب عليه.[7]

"قلنا: وإذا لم يفعل السارق شيئًا، ولا[8] الزانى ولا الكافر، فكان الزنى[9] والسرقة والكفر في العدم أشياء وأعياناً وأعراضاً ووجودها أعيانها. وليس معنى وراءها، ولم تتعلق قدرة العبد

---

[1] ط – انت.

[2] ع ج: وهو.

[3] ج – فَعل، صح هـ.

[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٥٦/٢-٦٥٧.

[5] ع ج: لان.

[6] ج – بل، صح هـ.

[7] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٥٧/٢.

[8] ع – ولا، صح هـ.

[9] ط: للزنى.

بالشيئية ولا العرضية ولا العينية، ولم تتعلق[١] بمعنى وراءها.[٢] فماذا فعله؟ وعلى أي فعل يحد[٣] ويُقطع[٤] ويعاقب؟"[٥]

فما أجابوا عما سئلوا، فهو لهم جواب عما سألوا.

"وهذا كله منا تبرع، فإنا[٦] إذا أقمنا الدلالة على أن العبد وإن لم يكن مخترعا خالقا فله فعل، وإن كان لا يقع كيفية ذلك في أوهامنا. فنقول: بأنه[٧] يعاقب على فعله الاختياري."[٨] فإن الله تعالى خلقه مختارا بين أن يفعل خيرا[٩] وأن يفعل شرا. **[١٢٧ظ]**/ فكان العقاب عليه بسبب سوء اختياره الشر على الخير.

ومنها قولهم: "إن فعل العبد لا يخلو إما أن يكون كله من الله، فيذم هو عليه، وإما أن يكون كله من العبد، وهو ما قلناه. وإما أن يكون بعضه من الله وبعضه من العبد، فيشتركان في الذم.

قلنا لهم: لو عقلتم[١٠] لما اشتغلتم بهذا التقسيم، إذ هذا مما يصح في الأجسام لما هي متبعضة متجزئة، دون الأعراض التى يستحيل عليها التبعض والتجزي، لانعدام تألفها وتركبها.[١١] وما لا بعض له لا كل[١٢] له.[١٣] إذ هما من الأسماء الإضافية. والتقسيم بالكل والبعض فيما يستحيل عليه الكل والبعض جهل.

---

[١] ع: ولا ينعلق.

[٢] ط - ولم يتعلق قدرة العبدبالشيئية ولا العرضية ولا العينية ولم يتعلق بمعنىً وراءهَا.

[٣] ط: يقطع.

[٤] ط: يحد.

[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٥٧/٢.

[٦] ج – فإنا، صح هـ.

[٧] ع ج: انه.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٥٧/٢-٦٥٨.

[٩] جميع النسخ + وبين.

[١٠] ع – عقلهم، صح هـ.

[١١] ط: تركبها.

[١٢] ج: كله.

[١٣] ج – له.

ثم نقول لهم: هو مفعول الله لا فعله، بل هو فعل العبد. فيذم على فعله. كما هو عندكم شيء وذات وعين وموجود، ويذم على وجوده دون شيئيته وذاتيته وعينيته. على أنا إذ[1] أثبتنا بالدليل أن له فعلاً ولا اختراع له، فيذم هو على فعله، ولا يذم الله تعالى على اختراعه، على ما ذكرنا، كما يذم عندكم على وجود فعله دون شيئيته."[2]

ومنها قولهم: "كيف يجوز أن يكون القبيح خلق الله تعالى؟ والله تعالى[3] يقول: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيءٍ خَلَقَهُ﴾.[4]

قلنا: معنى ذلك أنه أحسن خلق الأشياء، لأنه عالم بكيفية خلقها على ما [هي] عليه من القبح والحسن، فكانت على ما أراده ولم تكن على خلاف ذلك. ومن قصد فعل شيء فكان على ما قصد وكان[5] عالما بتحصيله ويحصله على ما أراد.[6] يقال: فلان يحسن فعل كذا، وفلان يحسن الكتابة والصباغة والتجارة وفلان يحسن القتل."[7] فكان الإحسان عبارة عن كمال مهارته في العلم بذلك. ومما يوضح ذلك أنه تعالى خلق الخنافس والجِعلان والقردة والخنازير والنجاسات المستقذرة. فلو خرج الكفر عن خلقه بقضية هذه الآية لخرجت هذه الأشياء، وذا باطل، فكذا هذا.[8] يعنى أن كون الشيء[9] قبيحًا لذاته لا يخرج بسببه من أن يكون مخلوقا لله تعالى بالاتفاق في

---

[1] جميع النسخ: إذا.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٥٨/٢.

[3] ج - والله تعالى، صح هـ.

[4] سورة السجدة، ٧/٣٢.

[5] ج: فكان.

[6] ع: أراده.

[7] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٦٩/٢.

[8] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٦٩/٢.

[9] ع ج:ان يكون الاشياء.

الأعيان، فكذا في الأعراض عند قيام الدليل على كونها مخلوقة لله تعالى. وقد أظهرنا دليل ذلك كله حامدين لنعمائه[1] وشاكرين لآلائه، وهو حسبنا الله ونعم الوكيل. *والله الموفق*.[2]

[1] ع ج: لانعامه.

[2] ج – والله الموفق.

٣. فصل

في أن المتولدات مخلوقة الله تعالى

إيراد فصل المتولدات بعد فصل أفعال العباد ظاهر التناسب،[١] إذ الأفعال مؤثرة، وهذه الآثار التي يسميها الخصم متولدات أثرها، فلم يكن بد من ذكر الأثر بعد ذكر المؤثر ليكون ذكرهما موافقا لوجودهما، إذ وجودهما[٢] على هذا الترتيب، فوجب أن يكون[٣] ذكرهما كذلك.

فإن قلت: هذا الذي ذكره من لَقب الفصل بقوله: إن المتولدات [١٢٨و]/ مخلوقة لله[٤] تعالى لا يستقيم على مذهبنا. فإن القول بالمتولدات[٥] قول المعتزلة، حيث يقولون إنما يوجد في الخشبة من الحركة عقيب اعتماد الرجل عليها وما يوجد من الألم في الحيوان عقيب ضرب الرجل

---

[١] ج: للتناسب.

[٢] ع - اذ وجودهما.

[٣] ع - أن يكون، صح هـ.

[٤] ج: الله.

[٥] ط: بالتولد.

إياه وما يوجد من مرور السهم وحركاته وإصابته الهدف[1] بعد الرمي، كله أفعال الإنسان، وهو خالقها ويسمونها الأفعال المتولدة.[2]

وقلنا: ليست هذه الأفعال على طريق التولد من أفعال العباد على معنى أنها تتولد من أفعال العباد بغير صنع من الله تعالى، بل بإيجاد العباد،[3] كما قاله عامة المعتزلة. فكان في إطلاق ذلك ميل إلى قول أهل الاعتزال، مع أن مذهبنا ليس كذلك، بل نقول: نحن لما أثبتنا أن أفعال العباد مخلوقة لله[4] تعالى، مع أن لهم فيها اختيارا وجب أن تكون هذه الآثار مخلوقة الله تعالى بالطريق الأولى، لما أنه[5] لا اختيار لهم في وجود هذه الآثار أصلاً. والدليل على أن مذهبنا فيها ما حكيت تلقيب المصنف رحمه الله هذا الفصل في *تبصرة الأدلة*[6] بقوله: "الكلام في إبطال القول بالتولد،"[7] وتلقيب[8] صاحب *الكفاية والبداية* بقوله: "القول في نفي التوليد،"[9] "والقول في إبطال التوليد."[10] ولما كان الأمر كذلك علم أن ما ذكره المصنف رحمه الله هنا بقوله: "إن المتولدات مخلوقة لله[11] تعالى" غير مستقيم على مذهبنا، لأن في ذلك إقرارا[12] بثبوت التولد. ويحققه [أن ما ذكر] في غيره[13] صريح ببطلان التولد، فما وجه التوفيق بينهما.

---

[1] ع ج: المرمى.

[2] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٦٨٠.

[3] ع ه: العبد.

[4] ع ج: الله.

[5] ج: ان.

[6] ط – *تبصرة الادلة*.

[7] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٦٨٠.

[8] ع ج – تلقيب، ع صح هـ.

[9] ع ج: التولد. انظر: *الكفاية* في الهداية للصابوني، ص ٣٧٨.

[10] ج: التولد. انظر: *البداية في اصول الدين* للصابوني، ص ٦٨.

[11] ع ج: الله.

[12] ج: اقرار.

[13] جميع النسخ: وفي غيره.

قلت: وجه ذلك أن يقال معنى ما ذكر[١] هنا أن آثار الأفعال التي يسميها الخصم متولدات الأفعال، مخلوقة لله[٢] تعالى، فكان إطلاق لفظ المتولدات على زعم الخصم أنها متولدات، كما جاء مثل ذلك في القرآن بقوله:[٣] ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي﴾،[٤] وبقوله إخبارا عن قول فرعون: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[٥] وأما قولكم:[٦] فإن في[٧] إطلاق ذلك مَيلاً إلى قول أهل الاعتزال، فقلنا: ليس كذلك. فإن أهل الاعتزال يقولون: إن المتولدات أفعال الإنسان، وهو خالقها لا صنع لله تعالى في شيء من ذلك.[٨] والمصنف رحمه الله يصرح[٩] قوله: "إن المتولدات مخلوقة لله تعالى،" كيف يكون مائلاً إلى قولهم؟

وحاصله أن هذه الآثار[١٠] التي توجد بعد وجود تلك الأفعال المخصوصة تتولد من تلك الأفعال عند المعتزلة. فلما كان العبد[١١] خالقا للأفعال كان خالقا لما تولد منها أيضا، وعندنا أن هذه الآثار توجد بمحض خلق الله تعالى، وله قدرة أن يمنع هذه الآثار عن ثبوتها عقيب تلك الأفعال. وهذا كما حكي عن الأستاذ الكبير مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله كان يقول: ظهرت حقية[١٢]

---

[١] ع: ذكرنا.
[٢] ع ج: الله.
[٣] ط + تعالى.
[٤] سورة فصلت، ٤١/٤٧.
[٥] سورة الشعراء، ٢٦/٢٧.
[٦] ع: قولك.
[٧] ع – في، صح هـ.
[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٦٨٠.
[٩] ع: صرح؛ ط: تصريح.
[١٠] ع ج: الأشياءَ.
[١١] ط: العباد.
[١٢] ع هـ: حقيقة.

مذهبنا [١٢٨ظ]/ في هذه المسألة عيانا في حادثة تاراب[١] بخارا،[٢] فإن الكفار في ذلك اليوم كانوا يضربوننى بآلة عظيمة، وما كان يحصل لي من الألم شيء.

وقوله: {ثبت أن ما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب الإنسان} إلى أن قال: **{ولا صنع للعبد فيه لانعدام قدرة التخليق، واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته}** يدل على أن هذه الآثار، وهي الألم والانكسار والحركة، بعد مباشرة أفعال توجد هذه الآثار عقيبها عادةً، كما أنها ليست بِمخلوقة للعباد ليست بمكتسبة لهم أيضا، بخلاف أفعالهم الاختيارية.

فإنها مكتسبة لهم[٣] بدليل أنهم لا يتمكنون[٤] من منع هذه الآثار عن وجودها بعد مباشرة أفعالهم التي توجد هذه الآثار عقيبها. وما هو من[٥] مكسوب العبد[٦] فالعبد يتمكن من تحصيله، والامتناع عنه. ولأن من الجائز أن يموت الرامي عقيب الرمي[٧] فجأة والسهم يمر، والجارح يموت بعد الجرح، واللآلام[٨] تحدث، وحصولُ الكسب من الميت محال. ثم إن المصنف رحمه الله جمع بين هذه الآثار، وهي الألم والانكسار والحركة، ولم يكتف بالواحد منها لما أن كلا منها مخالف للآخر[٩] في الحقيقة، وإن كان اسم الأثر يجمع الثلاث، فالألم أثر معقول ليس بمحسوس بالبصر، والباقيان محسوسان غير أنهما يتغايران. فإن الانكسار أثر محسوس مع نقصان في المحل، والحركة أثر محسوس من غير نقصان في المحل، فكان في إيراد كل منها فائدة جديدة، فلذلك أورد كليهما.[١٠]

---

[١] طاراب: بالراء وآخره باء موحدة، من قرى بخارى وهم يسمونها تاراب بالتاء. انظر: معجم *البلدان* لياقوت، ٤/٤.

[٢] ج: ببخارا.

[٣] ج – لهم.

[٤] ع ج - لا يتمكنون، صح هـ.

[٥] ط – من.

[٦] ع ج: العباد.

[٧] ط – عقيب الرمي.

[٨] ط: الالم.

[٩] ج: الآخر.

[١٠] جميع النسخ: جميعهما.

قوله: {وإذا أثبت أن العبد ليست له قدرة الاختراع} إلى قوله: {كل ذلك مخلوق لله تعالى}

فإن قيل: لا يلزم من عدم قدرة الاختراع على هذه الآثار للعبد كونها مخلوقة[١] لله تعالى، بل يلزم من ذلك أن لا تكون مخلوقة للعبد،[٢] فكيف أوقع هذا الذي ذكره من الجزاء جزاء لذلك الشرط.

قلنا: بل يلزم، لأن هذه الآثار موجودة عقلاً وعياناً على ما ذكرنا، فلا بد[٣] لها[٤] من موجد. فلما لم يصلح العبد موجدا لها لم يكن بد من أن يكون الله موجدها، لئلا يَلزم تعطيل الصانع. وهذا لأنه تعالى لو لم يكن موجدها أيضا يلزم وجود شيء حادث بلا موجد، ولو جاز هذا[٥] في جزء من العالم لجاز في كل العالم، وهذا هو عين التعطيل.

قوله: {وبطل [قول المعتزلة:]} معطوف على قوله **ثبت** يعنى إذا ثبت هذا ثبت صحة ما ذهبنا إليه، وبطل قول المعتزلة. والذي يوجب بطلان قول المعتزلة إلى آخره. وحاصل ذلك ما ذكره في *الكفاية* بقوله: "إن هذه الآثار لو كانت حاصلةً بفعل، لا يخلو: إما أن كانت [١٢٩و]/ بدون القدرة أو بالقدرة التي حصل بها الفعل أو بقدرة أخرى، ولا[٦] وجه إلى الأول؛ وهو حصول الفعل بدون القدرة لاستحالة تعري[٧] الفعل عن القدرة، ولا وجه إلى القول بحصولها بالقدرة التي حصل بها الفعل، لأن تلك القدرة سابقة على هذا الأثر لاقترانها بالفعل. ويستحيل بقاؤها إلى [وقت] وجود الأثر. ولا وجه إلى القول بحصولها بقدرة أخرى غير القدرة التي حصل بها الفعل. لأنه لو جاز ذلك

---

[١] ج - لله تعالى فان قيل: لا يلزم من عدم قدرة الاختراع على هذه الأثار للعبد كونها مخلوقة، صح هـ.
[٢] ع ج: الله.
[٣] ع ج: ولا بد.
[٤] ع ج – لها، ع، صح هـ.
[٥] ع ج – هذا، ع، صح هـ.
[٦] ط – و.
[٧] ع – تعري، صح هـ.

لجاز أن يقدر الإنسان على تحصيل[١] الأثر من غير مباشرة سببه، نحو تحصيل[٢] الألم بدون الضرب ومرور السهم بدون الرمي. أو يقدر على مباشرة السبب بدون حصول الأثر، نحو الضرب الشديد بدون الألم والرمي بدون مرور السهم. إذ من قدر على شيئين كان قادرا على كل واحد منهما. وإذا كان قادرا على [تحصيل] كل واحد منهما لكان مخيرا بين التحصيل والامتناع. وحيث استحال ذلك دل أنه لا قدرة للعبد على الأثر، وحصول الفعل بدون القدرة محال."[٣]

وقال المصنف رحمه الله: "ولأنه لو حصل بقدرة أخرى وجب أن يقدر على ضده بدلا عنه وقت وجوده بعين تلك القدرة، على قول من يقول: إن الاستطاعة تصلح للضدين، وبقدرة سوى هذه بدلاً عنها صالحة لضده،"[٤] على قول من يقول: إن الاستطاعة لا تصلح للضدين، "وحيث استحال أن يوصف بالقدرة على تسكين السهم[٥] [أو الحجر] بعد[٦] الرمي والإرسال،[٧] وتخليق اللذة في بدن المضروب والمجروح بعد الضرب والجرح. وتحصيل الحيوة بعد الجرح الفاحش[٨] بدلاً عن الموت دل أنه لا يجوز أن يقدر عليه بقدرة خاصة له،"[٩] وهذا معنى قوله في الكتاب: **{والقادر متمكن من الامتناع وتحصيل ضده قبل حصول الفعل}**.

[وقوله:] {وقول ثمامة ابن الأشرس إن المتولدات أفعال لا فاعل لها[١٠] إلا الله تعالى كما يقوله أهل الحق} فإن أهل الحق يقولون الفاعل لها الله تعالى، وكذا معنى قوله: **{ولا فاعلَ**

---

[١] ط – تحصيل.

[٢] ع ج – تحصيل.

[٣] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٣٨١.

[٤] *تبصرة الادلة* للنسفي، ٦٨٣/٢.

[٥] ج – السهم، صح ه.

[٦] ع – بعد، صح ه.

[٧] جميع النسخ: والحجر بعد الإرسال. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٨٣/٢.

[٨] ط: للفاحش.

[٩] *تبصرة الادلة* للنسفي، ٦٨٣/٢.

[١٠] ج – لها، صح ه. انظر: ورقة: ٢٦ظ؛ و*الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٣٨٠.

أسبابها، كما يقوله إخوانه من المعتزلة} أي إخوانه من المعتزلة يقولون الفاعل لها فاعل أسبابها فكان هذا[1] التشبيه تشبيهًا على الضد. فلذلك يذكر: معناه على خلاف ظاهر اللفظ قول يوجب تعتيل الصانع، لأن شيئا ما إذا كان موجودا حادثا وليس له[2] موجد، كان جميع **[١٢٩ظ]**/ العالم جائز الوجود بلا موجد، فكان تعطيلا للصانع لا محالة.

وقوله:[3] **{قول**[4] **النظام: إن المتولد**[5] **فعل الله بإيجاب الخلقة}** أي إن الله تعالى خلق الشخص الحيواني على وجه يوجب أن يخلق الله فيه الألم عند الضرب، والسهم على وجه يوجب أن يخلق الله فيه المرور عند الرمي، وكذا الزجاج عند[6] الانكسار.

وقوله:[7] **{قول**[8] **أبي العباس القلانسي: إنه فعل الله بإيجاب الطبع [محال]}** أي طبع على ذلك. وقال المصنف رحمه الله: "وهو قريب من مذهب النظام، بل لا فرق بينهما، وحاصل المذهبين استحالة انعدام ذلك الأثر عند وجود ما هو سببه، كما هو مذهب أهل الطبائع، إلا أن أولئك يضيفون ذلك إلى طبيعة المحل فحسب، وهما يضيفان إلى الله تعالى، ولكن[9] بإيجاب الخلقة والطبع. والقول بالإيجاب على الله تعالى قول باضطراره، فيؤدي إلى أن من فعل شيئًا في محل يصير موجبا على الله تعالى أن يفعل ذلك المتولد في المحل بحيث لا يكون له قدرة الامتناع، والقول به ظاهر الفساد باديئ العوار.

---

[1] ع ج – هذا، ع، صح هـ.
[2] ج – له.
[3] ط – قوله.
[4] ع ج – قول.
[5] ط: المتولدات.
[6] ط: مع.
[7] ط – وقوله.
[8] ع ج – وقول.
[9] ط – ولكن.

وعندنا: أن خلو المحل عن هذه المعاني عند وجود ما يعد في العرف سببا لها، جائز، والله لا يجب عليه أن يفعل شيئًا منها في المحل، وما يفعل يفعل باختياره، غير أنه أجرى العادة بأن يفعل ذلك كله"[١] عند وجود أسبابه.

وقال[٢] في *الكفاية*: "والقول بإيجاب الخلقة أو الطبع[٣] باطل، لأنه يؤدي إلى جعل الله تعالى مضطرا على إيجاد الأثر[٤] عقيب إيجاد المؤثر، إذ لا يجوز على أصلهما أن يوجد الله فعلاً على خلاف العادة، وفى[٥] ذلك إنكار المعجزات والكرامات وتحقيق السحر، وذلك باطل."[٦]

ومن شبهة المعتزلة أن هذه الآثار توجد على حسب قصد الفاعل وإرادته فتكون حاصلة بإيجاده، كما مر في مسألة خلق الأفعال. وكذلك الحكم يدل على ما قلنا، فإن فاعل سببها يلام ويؤاخذ بها في الدنيا، ويعاقب عليها في الأخرة، ولو لم تكن حاصلة بفعله لكان عقابه عليها ظلما[٧] وسفها.

قلنا: إن هذه الآثار لم تحصل من العبد لا بقدرة الإيجاد ولا بقدرة الاكتساب، لأن فعل الفاعل إنما يحصل بقدرته. وقد بينا أنه ليس لفاعل أسباب هذه الآثار قدرة في حق هذه[٨] الآثار لا من حيث تحصيل هذه الآثار، ولا من حيث الامتناع منها، فلا تكون هذه[٩] فاعلاً لهذه الآثار. غير أن الله تعالى لما أجرى العادة المستمرة بخلق تلك الآثار عقيب مباشرة أسبابها، والمباشر[١٠] لتلك

---

[١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٨١/٢.
[٢] ط – قال.
[٣] هذا القول للنظام والقلانسي. انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٣٨٣.
[٤] ج – الأثر، صح هـ.
[٥] ج – و.
[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٦٠/٢-٢٦١؛ *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٣٨٣.
[٧] ع – ظلما، صح هـ.
[٨] ع ج – هذه، ع، صح هـ.
[٩] ج ط – هذه.
[١٠] ع ج: والمباشرة.

الأسباب بقصد حصولها بمباشرته [١٣٠و]/ أضيف إلى مباشر أسبابها عرفا وشرعا،[١] ويلام عليها ويؤاخذ بها. وكذا يجوز الأمر بها والنهي عنها لهذا، وإن لم تكن حاصلة بفعله حقيقة، كمن شق زِق إنسان حتى سال الدُهن، لم يكن السيلان مضافا إلى إسالته حقيقة، ولكن لما أجرى الله تعالى العادة بخلق السيلان في الدهن عقيب شِق الزق أضيف إلى شقه عرفا، وأخذ به شرعا، فكذا هذا.

وأما ما قالوه[٢] من أن هذه الآثار توجد على حسب قصد الفاعل وإرادته لا محالة.[٣]

فقلنا: لا نسلم حصولها على حسب[٤] قصد الفاعل وإرادته لا محالة.[٥] فإن الإنسان ربما[٦] يقصد[٧] أن يكون مشيه غير[٨] متعب، وجَرحه غير سارٍ إلى الموت، ولا يكون كذلك. وكذا الكافر باشر الكفر على قصد أن يكون كفره حسنا وصوابا،[٩] ولم يحصل على موافقة قصده، علم أنه لا خلق للعباد، لا في أفعالهم ولا في آثارها. *والله الموفق*.

---

[١] ج – وشرعا، صح هـ.
[٢] ع ج: قالوا.
[٣] ع ج – لا محالة.
[٤] ع – حسب، صح هـ.
[٥] ط – لا محالة.
[٦] ع هـ: لما يقصد.
[٧] ع ج: يريد.
[٨] ع – غير، صح هـ.
[٩] ط – صوابا.

٤. فصل

في أن المقتول ميت بأجله

ذكر وجه المناسبة في الكتاب لما أن الموت بعد جز[1] الرقبة أثر من آثار جز الرقبة من غير تخلف، على ذلك جرت السنة الإلهية، فكان حصول الموت عقيب جز الرقبة، كحصول الألم في المضروب عقيب ضرب الإنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر الإنسان سواء بسواء.

فإن قلت: فعلى هذا[2] ما فائدة ذكر هذه[3] المسألة بفصل على حدة، فكان حكم هذه المسألة معلوما لما ذكر في الفصل المتقدم، فإن ما ذكر في ذلك[4] الفصل يتناول[5] جميع الآثار التي تثبت

---

[1] جميع النسخ: حز؛ ع هـ: جز.
[2] ج – هذا، صح هـ.
[3] ع – هذه، صح هـ.
[4] ع ج + في.
[5] ع: بتناول.

عقيب الأفعال المخصوصة بها. ألا يرى أنه لم يذكر السكون بعد التسكين، ولا السواد بعد التسويد، ولا الافتراق بعد التفريق، لحصول[١] حكم هذه الآثار بما ذكر في ذلك الفصل.

قلت: ليس[٢] كذلك، فإن الموت وإن كان أثرا يعقب القتل، ولكن يخالف سائر الآثار التي تقدمت نحو الألم عقيب الضرب وغيره. ألا يرى أن الخلاف[٣] المذكور هنا ليس على وفاق الخلاف المذكور هناك. فإن الكعبي[٤] الذي هو من أهل الاعتزال، لم يخالف[٥] غيره من أهل الاعتزال في تلك المسألة، وخالفهم هنا، وهو ما ذكره في الكتاب.[٦] وكذلك خالف رئيسهم أبو الهذيل في هذه المسألة عامتهم، فقال: إن المقتول ميت بأجله، وهذا هو أجله، لا أجل له سواه، "حتى قال: لو لم يقتل لمات بأجله[٧] في وقت قتله. وقال: والمدة التي لم يعش إليها لم تكن أجلاً له، ولا من عمره.

وعندنا ليس الأمر كذلك، بل يُقتل لا محالة.

وكذا قال الجبائي: أن لا أجل له إلا هذا. وقال الباقون: المقتول مقطوع عليه أجله."[٨]

ولما كان كذلك لم يكن[٩] بد[١٠] من ذكر هذه[١١] المسألة لتعلم[١٢] هذه الاختلافات، ولا تعلم هذه الاختلافات بذكر الفصل الأول. ولأن الأدلة المذكورة من الطرفين في الفصل المتقدم عين[١٣] الأدلة

---

[١] ع ج – لحصول، ع، صح هـ؛ ع ج + علم.
[٢] جميع النسخ: لا.
[٣] ع - سائر الآثار التي تقدمت نحو الالم عقيب الضرب وغيره، الا يرى ان الخلاف، صح هـ.
[٤] ج هـ: والكعبى يقول إن القتل غير الموت لأن الموت من فعل الله تعالى والقتل من فعل العبد كذا في متن الكتاب. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٨٦/٢.
[٥] ع - المذكور هناك، فان الكعبى الذي هو من أهل الاعتزال لم يخالف، صح هـ.
[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٨٦/٢.
[٧] ج – بأجله، صح هـ.
[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٨٦/٢.
[٩] ع ج – لم يكن.
[١٠] ع ج: لا بد.
[١١] ع ج – هذه.
[١٢] ع ج: ليعلم.
[١٣] ج: عن.

المذكورة في هذا الفصل. [١٣٠ظ]/ فلا بد من ذكر مسائل هذا الفصل مع دلائلها ليكون بيانا وافيا وكشفا كافيا.

وقوله: {ثم المقتول ميت بأجله عندنا إلى قوله **لأن الله تعالى لما كان عالما}** إلى آخره. هو دليلنا لا دليل قول[١] المعتزلة. وبيان ما ذكر من التعليل: هو أن الله تعالى إذا علم أن زيدا يُقتل على رأس أربعين سنة من[٢] عمره مثلاً، ثم مع علمه ذلك لو جعل عمره خمسين سنةً كان الأمر لا يخلو إما أن كانت الزيادة عمرا له أو لا تكون[٣] عمرا له[٤] أو يكون أحدهما لا على طريق التعيين.[٥] فإن كان الأول فهو[٦] سفه، لأن جعل المدة التي لا يعيش إليها عمرا له من فعل السفهاء، لأن فائدة جعلها عمرا له هي أن يعيش المعمر إلى تلك المدة. وكذلك الثانى، لأن تلك المدة لما لم تكن عمرا له لا فائدة في ذكر تلك[٧] الزيادة عمرا له. وكذلك الثالث، وهو محال لأن ذلك فعل الجهال الذين لا يعلمون عواقب الأمور والله تعالى منزه عن الجهل[٨] والسفه.

ولما ثبت هذا ثبت ما ذكرنا أن أجله هو[٩] الذي علمه الله أنه يقتل في ذلك الوقت المعين، ولنا دليل آخر[١٠] من الكتاب،[١١] وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾.[١٢] ومن السنة قوله عليه السلام، وهو الحديث المعروف، «أن عند تصوير[١٣] العبد في

---

[١] ع ج – قول، صح هـ.
[٢] ع: عن.
[٣] ع ج: يكون.
[٤] ج - أو لا يكون عمرا له، صح هـ.
[٥] ع: التعين.
[٦] ج – فهو.
[٧] ع ج – تلك، ع، صح هـ.
[٨] ع هـ: الجهالة.
[٩] ع ج: وهو.
[١٠] جميع النسخ: أيضاً.
[١١] ط + من الكتاب.
[١٢] سورة الأعراف، ٣٤/٧.
[١٣] ع ج: تصور.

بطن أمه يأمر الله تعالى ملكا، فيكتب على جبهته[1] رزقه وأجله وسعادته وشقاوته.»[2] وتعلقت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن معَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾[3] ونقصان العمر لا يكون إلا بقطع[4] الأجل الذي كان هو عمره، وتقدير الآية عندنا، والله أعلم: وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمر معمر آخر سواه أي يعطى لهذا[5] الثاني من العمر[6] ما يكون ناقصًا بمقابلة عمر الأول، والهاء راجعة إلى من يماثله في الاسم لا إلى عين المذكور، كما يقال: هذا درهم ونصفه، أي ونصف درهم آخر يماثل الأول في الاسم، كذا قاله أهل اللغة، منهم الفراء.

وقوله: {ووجوب القصاص أو[7] الضمان على القاتل تعبّد} جواب سؤال من طرف المعتزلة بأن يقال: لو كان المقتول ميتا بأجله، وكان القاتل لم يفعل في حقه شيئًا، بل هو مات عند قتل القاتل،[8] كما يموت على فراشه من غير قتل أحد، لكان ينبغي أن لا يجب القصاص على القاتل على تقدير العمد وضمان الدية على تقدير[9] غير العمد، فأجاب عنه بهذا وقال كان القياس كذالك، وهو أن لا يجب القصاص والضمان، لأن المقتول ميت بأجله غير أن الله تعالى شرع لنا القصاص[10] في هذا بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾[11] والضمان والكفارة بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[12] الآية. كان هذا أمرا تعبديا، فوجب علينا التفويض والتسليم [١٣١و]/

[1] جميع النسخ: جهته.
[2] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *صحيح البخاري*، الأنبياء ٢؛ الحيض ١٧؛ و*صحيح المسلم*، القدر ١.
[3] سورة الفاطر، ١١/٣٥.
[4] ع – بقطع، صح هـ.
[5] ج: هذا.
[6] ج: المعمر.
[7] ج: و.
[8] ج - لم يفعل في حقه شيئا بل هو مات عند قتل القاتل، صح هـ.
[9] ع – تقدير.
[10] ج - والضمان لان المقتول ميت باجله غير ان الله تعالى شرع لنا القصاص.
[11] سورة البقرة، ١٧٩/٢.
[12] سورة النساء، ٩٢/٤.

إلى أمر الله تعالى. ولأنه لما ارتكب النهي، وهو قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ﴾[١] باكتسابه الفعل الذي أجرى الله[٢] العادة بتخليقه الموت عقيبه كان ضامنا لمباشرته فعلاً باختياره، وفي ذلك الفعل تلف النفس المحرمة.

وكان[٣] شيخي رحمه الله ينقل عن شيخه العلامة رحمه الله: "الله[٤] تعالى أمرنا بمجازاة تَعدي المتعدين بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾.[٥] والقاتل ابتداء جز الرقبة ونحن نجازيه أيضا بجز[٦] الرقبة بحكم هذا الأمر. فبعد ذلك لو عاش القاتل فليعش، يعني أن عدم العيش بعد جز الرقبة سنة إلهية، ونحن لا نتعرض[٧] لها، فكان القصاص جزاء المباشرة والضمان بمقابلة تفويت المحل المحترم."

وكان شيخي رحمه الله أيضا ينقل عن شيخه رحمهما الله أنه[٨] سئل: لو لم يقتل ما كان حُكمه؟ فقال في جوابه: لو لم يقتل لقتل.[٩] فكان فيه بيان أن القتل على رأس الأربعين مثلاً لما كان معلوم الله تعالى كان يقتل لا محالة، ويستحيل التخلف[١٠] عن القتل في ذلك. إذ في ذلك خلاف علم الله تعالى، وهو محال.

وقال في *الكفاية*: "[والصحيح ما] قلنا: إن المقتول ميت بأجله لا أجل له سواه، لأن الله تعالى حكم بآجال العباد على ما علم منهم وأراد، ولا تردد في علم الله وإرادته، ولا مرد لقضائه وحكمه،

---

[١] سورة الأنعام، ١٥١/٦؛ وسورة الإسراء، ٣٣/١٧.
[٢] ط + تعالى.
[٣] ج: وكان.
[٤] ع – الله، صح هـ.
[٥] سورة البقرة، ١٩٤/٢.
[٦] ع: بجز.
[٧] ع: يتعرض.
[٨] ع ج – انه، ع، صح هـ.
[٩] ج – لَقُتل، صح هـ.
[١٠] ع – التخلف، صح هـ.

فيكون الأجل الواقع في علم الله[1] واحدا. ولكن يصح أن يقال: إن الله تعالى كما علم أن ما يوجد كيف يوجد علم أن ما لا يوجد لو وجد كيف يوجد. فمن قال: إن الله تعالى يعلم أنه يقتل لا محالة، ولكن يعلم أيضا أنه لو لم يقتل يعيش إلى وقت آخر. فإن عنى بقوله: "له[2] أجلان" هذا فله وجه، فأما أن يكون في علمه وإرادته تردد فلا. ويخرج على هذا الأصل قوله عليه السلام: «صلة الرحم تزيد في العمر»[3] يعني كان في علم الله[4] أنه لو لا هذه الصلة لكان عمره كذا. ولكنه علم أنه يصل رحمه فيكون[5] عمره أزيد من ذلك، ويكون المحكوم المعلوم أنه يصل رحمه ويعيش إلى هذه المدة لا محالة. ولكن مع علمه أنه لو لم يصل لَمَات قبل هذه المدة. لِمَا قلنا: إن الله تعالى يعلم المعدوم الذي يوجد أنه [لو وجد] كيف يوجد، ويعلم الذي لا يوجد أنه لو وجد كيف يوجد. وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾،[6] أخبر عن أهل النار أنهم لو ردوا إلى الدنيا لعادوا إلى كفرهم، مع علمه أنهم لا يردون إلى الدنيا ولا يعودون لما نهوا عنه. *والله الموفق*."[7]

وذكر المصنف رحمه الله: "ثم في الحقيقة أنه لا خلاف في هذه المسألة؛ لأنهم لا يقولون إن معلوم الله تعالى في الانتهاء[8] غير هذا، إذ لا يظن هذا بمن خالف هشام بن عمرو[9] في تجويز **[١٣١ظ]/** كون المعدوم[10] معلوما، وإنما يقولون إن الله تعالى يعلم أنه يقتل لا محالة، ويعلم[11] أنه

---

[1] ع ج – في علم الله، ع، صح هـ؛ ط + تعالى.

[2] ع ج – له، ع، صح هـ.

[3] ورد الحديث بالفاظ مختلفة في صحيح البخاري، الأدب ١٠؛ *وصحيح مسلم*، البر ١٦-٢٢.

[4] ط + تعالى.

[5] ج: يكون.

[6] سورة الأنعام، ٢٨/٦.

[7] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٣٧-٤٣٨.

[8] ط + عمره؛ ع ج – عمره، ع، صح هـ.

[9] هو أبو محمد، هشام بن عمرو الفوطي الكوفي المعتزلي، (ت قبل ٢١٨هـ/٨٣٣م). من المعتزلة البصريين. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥٤٧/١٠؛ *وطبقات المعتزلة* لابن مرتضى، ص ٤٨، ٥٤، ٦١، ٧٧، ٩٠.

[10] ج: المعلوم.

[11] ع: ولا يعلم.

لو لم يقتل لعاش إلى وقت كذا، على أصل أنه تعالى يعلم ما يكون،[1] ويعلم أن ما لا يكون لو كان، كيف كان[2] على نحو ما قال الله[3] تعالى في حق[4] الكفار: ﴿وَلَو رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾[5] وإن كان يعلم أنهم لا يردون. ونحن لا ننكر هذا، وإنما ننكر[6] كون ذلك مشكوكا مجهولا عنده، كما يكون ممن يجهل العواقب، وهم يأبون هذا أيضا. *والله الموفق*."[7]

[1] ع ج + كيف يكون.
[2] ع ج: كان.
[3] ج ط – الله.
[4] ع: خلق.
[5] سورة الأنعام، ٢٨/٦.
[6] ج - هذا وإنما ننكر، صح هـ.
[7] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٨٧/٢.

٥. فصل

في الأرزاق

لما كانت الأرزاق كلها من الله تعالى سواء كانت حلالاً أو حراماً كانت من قبل أفعال العباد، فإن كلها مخلوقة لله[١] تعالى سواء كانت تلك الأفعال خيرا أو شرا. فلما كان كذلك كان ذكرُ القبيل بعد[٢] ذكر أصل ذلك[٣] القبيل من المناسبة. وإنما قلنا: إن الأرزاق كلها من الله تعالى لأن كل الموجودات من الله تعالى سواء كان ذلك عينا أو عرضا تمسكا بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.[٤] والرزق، بأي وصف كان، هو[٥] شيء، فكان هو مخلوقا لله تعالى ومتصلاً بالعبد من الله.[٦] ولأن الرزق الحاصل للعباد لا يخلو إما أن حصل باختياره، كحصوله في التجارات والدهقنة وقبول الهبات والصدقات والغصوب والسرقات وغير ذلك أو بغير اختياره كحصوله بالإرث، وهذه الأفعال كلها

---

[١] ع ج: الله.

[٢] ج - ذكرُ القبيل بعد، صح هـ.

[٣] ط – ذلك، صح هـ.

[٤] سورة الرعد، ١٦/١٣؛ وسورة الزمر، ٦٢/٣٩.

[٥] ج – هو، صح هـ.

[٦] ط + تعالى.

مخلوقة لله تعالى، فكان الحاصل بها أيضا مخلوقا لله تعالى. وعند المعتزلة لما كانت أفعال العباد مخلوقة لهم، كان الرزق الحاصل بتلك الأفعال مِلكًا لهم، والملك إنما يثبت بالأفعال المشروعة، فلم يكن الحرام مِلكًا لهم فلا يكون رزقا لهم. وإلى هذا أشار في الكتاب بقوله: **{ومن هذا القبيل. قول المعتزلة: إن الحرام ليس برزق}.**

وقال الإمام مولانا حميد الدين الضرير[١] رحمه الله، وجهًا آخر في قوله: **{ومن هذا القبيل قول المعتزلة}** وهو الأوجه، أي مسألة الأرزاق من قبيل[٢] مسألة خلق الأفعال، ومن قبيل أن المقتول ميت بأجله، لأن العبد عندهم خالق أفعاله. فلذلك قالوا: **{الرزق هو الملك}** لأن العبد يقدر على التمليك بنفسه. ألا يرى أن الأب يقدر على تمليك شيء من ابنه الصغير مستبدا بنفسه، ولا يقدر أحد على[٣] أن يجعل شيئًا غذاء لغيره، فلذلك[٤] كان الرزق عبارة عن الملك، لا عن الغذاء عندهم. وكذلك المقتول ليس بميت على أجله عندهم، [٥] بل القاتل قطع أجله، وكذلك الرزق مقيد بالملك عندهم، فالغير يقطع مِلك الغير على معنى أنه يأكل ملك [١٣٢و]/ الغير، فكان الرزق من قبيلها.[٦]

وقوله: {ولا يتصوّر أن لا يأكل الإنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه} وقالت المعتزلة: من الجائز أن لا يأكل إنسان رزقه، ويأكل رزق غيره أو يأكل رزقه غيره.

[وقوله:] {فما[٧] قدّر الله تعالى أن يجعله[٨] غذاء لشخص قط لا يصير غذاء لغيره}[٩] لأن ما

---

[١] ج – الضرير.

[٢] ط – قبيل.

[٣] ع ج – على، ع، صح هـ.

[٤] ع: ولذلك.

[٥] ع ج: وليس المقتول بميّتٍ بأجله عندهم.

[٦] ع ج: قبيلهما.

[٧] ع ج: فيما.

[٨] ع ج: ان يجعل.

[٩] ع ج: لشخص آخر.

قدر الله تعالى لا يتغير عما قدر، إذ[1] التغير عما قدر دليل الجهل بالعواقب، والله تعالى منزه عنه.

وحاصل هذا أن الرزق اسم مشترك بين الملك والغذاء واسم الدابة يتناول كل ما يدب، أي يمشي على وجه الأرض من إنسان وغيره. وقلنا: إن المراد من قوله تعالى والله تعالى أعلم:[2] ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللّهِ رِزْقُهَا﴾.[3] الغذاء دون الملك لأنا لو حملناه على الملك يلزم[4] أمران فاسدان:[5]

أحدهما ترك العمل بالعموم المؤكد عمومه بكلمة من التبعيضية في موضع النفي. ألا يرى أن قولك: ما ملكت من دينار، آكد في إفادة العموم من قولك: ما ملكت دينارا، لأنه لو مَلك ما دون الدينار في الصورة الأولى كان كاذبا، دون الثانية. وإذا كان كذلك[6] فبالحمل على الملك كان المراد منه الإنسان، دون غيره، لأن الملك لا يثبت لغير الإنسان من الحيوانات، فحينئذ يلزم أن لا يكون الله تعالى رازقا للوحوش والطيور والبهائم والأنعام والحشرات، وهو أمر قبيح. وأما لو حملناه على معنى الغذاء كان معمولاً بالعموم من غير تخلف ذى روحٍ منه،[7] فكان الحمل على معنى الغذاء أولى.

والثانى: لزوم القبح الفاحش، فإن رجلاً لو عاش مائةَ سنة، وكان أكله من الحرام، يقبح أن يقال: فلان عاش مائة سنة لم يأكل رزق الله.[8] ولكن يرد على هذا سؤال، وهو أن الله تعالى لما جعل الحرام رزقا لمن يأكل الحرام، كما جعل الحلال رزقا لمن يأكل الحلال، فلم يعذب في الآخرة مع ذلك

---

[1] ع ج: اذا.
[2] ع ج – اعلم، ع، صح ه.
[3] سورة هود، ٦/١١.
[4] ع ه: لزم.
[5] ع ج: فسادان.
[6] ع ج – واذا كان كذلك، ع، صح ه؛ ع ج: وهذا كذلك.
[7] ط – منه.
[8] ط + تعالى.

من يأكل الحرام؟ قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾.[١]

قلنا: الجواب عنه ما هو الجواب عن إرادة الله تعالى الكفر والمعاصي من العبد، ثم تعذيبه عليهما[٢] على ما يجيء بعد[٣] هذا إن شاء الله تعالى.

وقال في *الكفاية*: "والله[٤] تعالى وعد لعباده الرزق المطلق، إلا أنه تعالى جعل أسباب الأرزاق بأيدي العباد، وأمرهم أن يطلبوها من وجوه حلها بالأسباب التي أطلق الشرع مباشرتها. فإذا أقدم العبد بحرصه وهواه، حيث طلب الرزق من غير وجهه، أوصل الله[٥] إليه من ذلك الوجه بناء على أصل اختياره، فتحقق ما وعده الله تعالى من إيصال[٦] الرزق، **[١٣٢ظ]**/ ولكن الله تعالى يعاقبه على سوء اختياره ومخالفته أمره. مثاله: السلطان إذا وعد لجنده من القوت على قدر كفايتهم من خزائنه، وأمرهم بطلب ذلك على وجه الأدب، ليوصله إليهم، فتعجل بعضهم، وتعدى طوره، وجاوز قدره، وكسر باب الخزانة، وأخذ منها[٧] مقدار[٨] الكفاية، لا شك أنه حصل له ما وعده السلطان من قدر الكفاية، ولكنه[٩] يستحق أليم العذاب لمجاوزته حد الطلب وترك[١٠] رعاية حسن الأدب، فكذا فيما قلنا. *والله الموفق*."[١١]

---

[١] سورة النساء، ١٠/٤.

[٢] ع ج: عليها.

[٣] جميع النسخ: بعيد.

[٤] ع ط ج: فالله.

[٥] ط + تعالى.

[٦] ج: اتصال.

[٧] ع ط ج: منه.

[٨] ع ج: قدر.

[٩] ع ج: ولكن.

[١٠] ع ج: ولترك.

[١١] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٣٤-٤٣٥.

قال المصنف رحمه الله: والشيخ أبو الحسن الرستفغني[1] وأبو إسحق الاسفرايني ما حقّقا[2] الخلاف في مسألة الآجال والأرزاق، وقالا: فيهما خلاف من حيث العبارة لا غير. وهو الصواب.[3]

[1] هو أبو الحسن، علي بن سعيد الرستفغني الحنفي، (ت ٣٤٥هـ/٩٥٦م). أصحاب أبي منصور الماتريدي. انظر: *الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٥٧٠/٢-٥٧١؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٢٠٥.

[2] ع: حققنا.

[3] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٨٨/٢.

٦. فصل

في أن المعاصي بإرادة الله تعالى[١] ومشيئته

ذكر في الكتاب وجه المناسبة بما قبل هذا الفصل فأغنانا[٢] عن ذكره، ولأنه ذكر في الكتاب:[٣] **{ثم هذه المسألة عين مسألة خلق الأفعال على ما مر تثبت ما[٤] يثبت به تلك المسألة[٥] ثم إن السلف تكلّموا فيها بطريق الأصالة}** إلى آخره.

وقوله: {ثم إن السلف تكلموا فيها} كأنه جواب شبهة بأن يقال لما كانت هذه المسألة عين مسألة خلق الأفعال، فلم أفردت فصل هذه المسألة عن مسألة خلق أفعال العباد؟ فقال في جوابه هذا:[٦] يعني اتبعنا السلف في إيراد مسألة هذا الفصل بفصل على حدة، وإن كانت مسائل هذا الفصل كلها مبنية على مسألة خلق أفعال العباد.

---

[١] ط – تعالى.

[٢] ج: واغنانا.

[٣] ج + قال.

[٤] ع ج: بما.

[٥] ع ط – المسئلة، ع، صح هـ.

[٦] ع ج - فقال في جوابه هذا، ع، صح هـ.

اعلم أن ههنا سبعة ألفاظ، وهي[١] المشيئة والإرادة والرضا والمحبة والأمر والقضاء والقدر. وفي الحقيقة خمسة، لأن المشيئة مع الإرادة عبارتان عن معنى واحد، وكذلك الرضا مع المحبة ففي جنس الطاعات تجتمع السبعة، وفى جنس المعاصي تجتمع[٢] الأربعة، وهي المشيئة والإرادة والقضاء والقدر. وأما الثلاثة، وهي الأمر والرضا والمحبة، فلا تتحقق فيه لما ذكر في الكتاب، ولا فرق بين المشيئة والإرادة في حق الله تعالى عند عامة المتكلمين سوى الكرامية، فإنهم يزعمون أن المشيئة[٣] صفة الله تعالى[٤] أزلية وأما إرادته، فهي غير المشيئة، وهي عندهم حادثة في ذاته القديم، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرا.

ثم عندنا، وإن لم يكن بينهما فرق في حق[٥] الله تعالى؛ ففي حق غير الله تعالى فرق، حتى لو قال الرجل لامرأته: شيئي طلاقكِ. فقالت، شئت. يقع الطلاق. ولو قال: أريدِي طلاقكِ. فقالت: أردتُ، لا يقع.

وقوله: {ثم إن مشايخنا رحمهم الله يقولون تيسيرا على المتعلمين: [١٣٣و]/ إن ما علم الله[٦] أن يوجد أراد وجوده شرا كان أو خيرا} يعني أن الصحيح من مذهبنا أن الإرادة تلازم الفعل لا العلم، إذ ليس من ضرورة كون الشيء معلوما لله تعالى أن يكون مرادا له. فإن ذاته وصفاته معلومة لله[٧] تعالى، ولم يصح أن تكون مرادة له. وكذا المعدوم الذي لا يوجد معلوم له، يعلم أنه لو وُجد كيف يُوجَد، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾،[٨] ومع ذلك ليس هو[٩] بمراد له. فصح من

[١] ط: فهي.
[٢] ج: تجمع.
[٣] ج + والإرادة في حق الله تعالى.
[٤] ج – صفة الله تعالى.
[٥] ع – حق، صح هـ.
[٦] ط + تعالى.
[٧] ج: الله.
[٨] سورة الأنعام، ٢٨/٦.
[٩] ع ج: هو.

هذا أن يقال: كل ما هو مفعول الله تعالى فهو مراد له، وكل ما هو معلوم الله تعالى لم يلزم أن يكون مرادا له، بل قد يكون مرادا له، وقد لا يكون مرادا له. ثم وجه اليسر[١] في قِران الإرادة بالعلم دون الفعل، فإنه لو قال: إرادة الله تعالى تلازم فعله لوقع[٢] البحث ثابتا[٣] في الفعل بأن يقال: ما المراد من فعل الله تعالى؟ الفعل الذي هو مختص بالله تعالى بالاتفاق، وهو خلق الأجسام من خلق السموات والأرض وما بينهما أو الفعل الذي وقع النزاع بيننا وبين المعتزلة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أم[٤] للعباد.[٥] فإن كان الأول مرادا فلا شك أن إرادته ملازمة لفعله، لأن الله تعالى مختار في فعله، والإرادة لازمة الاختيار. وكذلك عندنا في أفعال العباد فإنها لما كانت مخلوقة لله تعالى كانت الإرادة ملازمة لفعله الذي هو الخلق أيضا، وعند المعتزلة لما لم تكن مخلوقة لله تعالى لم تكن مرادة له،[٦] بل الإرادة عندهم تلازم الأمر والنهى، أي إذا أمر بفعل أراد وجوده، وإن علم أنه لا يوجد، وإذا نهى عنه أراد أن لا يوجد، و إن علم وجوده، فلما تصور وجوه الاختلاف في القول بأن الإرادة تلازم الفعل احترز مشايخنا[٧] عن اشتباه مرادهم في فهم المتعلمين، فقالوا: ما هو[٨] أيسر في فهم المتعلمين، وهو القول بأن الإرادة تلازم العلم، لأنه لا خلاف لأحد بيننا وبين الخصوم في أن العلم صفة الله تعالى على معنى أنه[٩] تعالى،[١٠] موصوف في الأزل بأنه عالم بجميع المعلومات من الموجود والمعدوم.[١١]

---

[١] ع ه: اليسير.
[٢] ع ج - لو، ع، صح ه؛ ط: لوقع.
[٣] ج: ثانيا.
[٤] ع ج – ام، ع، صح ه.
[٥] ج: العباد.
[٦] ج – له، صح ه.
[٧] ط + رحمه الله.
[٨] ط – هو.
[٩] ط: انها.
[١٠] ط – تعالى.
[١١] ط: المعلوم.

وقوله: {وما علم الله تعالى أنه لا يكون أراد أن لا يكون} فإن قيل: المعدوم ليس بمراد. ألا يرى أن المصنف رحمه الله ذكر حد الإرادة في فصل الإرادة بقوله: إن الإرادة معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه،[١] فاختصاص المفعول إنما هو في الموجود دون المعدوم. واذا[٢] ثبت هذا فكيف صح **قوله: {وما علم الله تعالى انه لا يكون أراد أن يكون؟}** قلت: ليس كذلك،[٣] بل في تعلق المعدوم بالإرادة اختلاف الروايتين من مشايخنا[٤] **[١٣٣ظ]**/ قال صاحب *الكفاية*: "قال بعض الأشعرية، إن المعدوم يتعلق بالإرادة، وبه قال بعض أصحابنا لأن الإرادة لتخصيص أحد الجانبين،[٥] وما جاز عليه الوجود والعدم لا يتخصص أحدهما إلا بالإرادة. وقال عامة أصحابنا رحمهم الله:[٦] إن المعدوم لا يصلح أن يكون مرادا، لأن الإرادة تلازم الفعل عندنا على ما ذكرنا، والمعدوم لا يصلح أن يكون مفعولاً، فلا يصح أن يكون مرادا"[٧] إلى أخره. ولكن اختار بعض المحققين من أصحابنا ترجيحَ القول[٨] الأول، وهو ان يتعلق الموجود والمعدوم بالإرادة فتعلق الموجود بها هو ان يريد الله تعالى وجوده، وتعلق المعدوم بها هو أن يريد الله تعالى استمرار عدمه أبدا أو إلى وقت وجوده أو[٩] أراد وجوده. وما ذكره في فصل الإرادة من معنى الإرادة لا ينفي قولنا هذا، فإن معنى قوله: إن الإرادة معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه ذلك[١٠] في الموجود الذي يتعلق بالإرادة. وإنما قلنا هذا، لأن ذلك الفصل أعني فصل إثبات الإرادة لله تعالى ذكره المصنف رحمه الله[١١] بعد فصل

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٧٤/١.
[٢] ع ج: فاذا.
[٣] ط ج – ليس كذلك؛ ط: لا كذلك.
[٤] ج + رحمهم الله.
[٥] أي الجائزين.
[٦] ط - رحمهم الله.
[٧] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤١٦-٤١٧.
[٨] ع – القول، صح هـ.
[٩] ط ج: ولو.
[١٠] ط: ذاك.
[١١] ع - رحمه الله.

التكوين والمكون. يعني أن الله تعالى لما كون المكون أي أوجد العالم حين أوجده أوجده[١] باختياره، ولا اختيار بدون الإرادة، فكان مريدا. فلذلك[٢] ذكر حد[٣] الإرادة بالحد الذي يتعلق الموجود بالإرادة، وأما الإرادة في نفسها فغير مختصة بأنها تلازم الموجود والمعدوم.[٤] فإن الله تعالى، كما هو مختار في إيجاد المعدوم كذلك هو مختار أيضا في إبقاء المعدوم على العدم الأصلي والاختيار يلازم الإرادة، فكان له الإرادة في إبقاء المعدوم على ما هو عليه من العدم ضرورة. والدليل على ذلك تنصيص المصنف رحمه الله[٥] ههنا بقوله: **{وما علم الله تعالى أنه[٦] لا يكون أراد أن لا يكون}**.

ثم اختلفت عبارات مشايخنا[٧] في هذه المسألة، قال بعضهم: نقول على الإجمال أن جميع المحدثات والأفعال مراد الله تعالى، ولا نقول على التفصيل أن القبائح والشرور والمعاصي مراد الله تعالى،[٨] كما نقول على الإجمال إن الله تعالى خالق جميع الموجودات، ولا نقول على التفصيل بأنه[٩] خالق الأقذار والجيف[١٠] والأنتان.[١١] ويقال على الإجمال: كل ما سوى الله تعالى ضعيف، ولا يقال على التفصيل، أن حجج الله تعالى ضعيفة، وإن كانت سوى الله تعالى.[١٢]

---

[١] ع ج -.

[٢] ع ج: ولذلك.

[٣] ع – حد، صح هـ.

[٤] ع ط: أو.

[٥] ط – رحمه الله.

[٦] ع ج: ان.

[٧] ج ط + رحمهم الله.

[٨] ع - ولا نقول على التفصيل أن القبايح والشرور والمعاصى مراد الله تعالى، صح هـ.

[٩] ط: بأنه.

[١٠] ع ج: والانتان.

[١١] ع ج: والجيف.

[١٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٦٩٠-٦٩١.

وقال بعضهم: نقول على التفصيل، ولكن بقرينة تليق[1] به، حتى نقول إنه أراد الكفر من الكافر كسبا له، شرا قبيحا منهيا عنه، كما أراد الإيمان من المؤمنين كسبا[2] لهم[3] خيرا حسنا، مأموراً به، وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله.[4]

[١٣٤و]/ [وقوله:] **{ولأن العبد لا يمكنه الخروج عن إرادة الله تعالى عندكم، وفيه جعل[5] العباد مجبورين}** أي جعل العباد الكفار مجبورين على كفرهم، ممنوعين عن الإيمان بالإرادة. ثم بعد ذلك إما أن يعذروا على ذلك، والقول به تكذيب للكتاب[6] وخروج عن الإجماع، وإما أن يعاقبوا عليه ولا يعذروا، وهو القول بتكليف ما ليس في الوسع.

٦.١. [أدلة أهل السنة في أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشيئته]

وقوله: {ومن ذرأه لجهنم أراد منه ما به يصير بإدخاله ما ذرأه له عادلاً لا ظالما}، يعني "ومن ذرأه لجهنم أراد منه ما به يصير لجهنم، إذ لولا[7] ذرأه لجهنم، مع إرادة ما به يصير للجنة، فقد أراد منه ما يصير بإدخاله ما ذرأه له ظالما،[8] وهو محال. وزعمت[9] المعتزلة أن اللام في الآيتين جميعا، أي اللام في قوله: ﴿لِيَزْدَادُوا﴾،[10] واللام في قوله: ﴿ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾،[11] لام العاقبة لا لام التعليل، كما

[1] ع: يليق.
[2] ج - شرا قبيحا منهيا عنه، كما أراد الإيمان من المومنين كسبا، صح هـ.
[3] ع ج: له.
[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩١/٢.
[5] ع ج + الله.
[6] ع ج: الكتاب.
[7] ع هـ: لو.
[8] ع ج: أراد منه ما به يصير لجهنم اذ لو ذرأه لجهنم مع إرادة ما به يصير للجنة فقد أراد منه ما يصير بإدخاله ما ذرأه له عادلا لا ظالما وهو محال.
[9] ع ج - وقوله: ومن ذرأه لجهنم اراد منه ما به يصير بادخاله ما ذراه له عادلا لا ظالما، يعني ومن ذراه لجهنم اراد منه ما به يصير لجهنم اذ لولا ذراه لجهنم مع ارادة ما به يصير للجنة فقد اراد منه ما يصير بادخاله ما ذراه له ظالما وهو محال. وزعمت، ع، صح هـ؛ ع: فزعمت.
[10] ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْمًا وَلَهْمُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (سورة ال عمران، ١٧٨/٣).
[11] ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (سورة الاعراف، ١٧٩/٧).

في قوله: تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾،[1] وهم ما التقطوه لهذا وإنما التقطوه ليكون لهم وليا وقرة عين. ولكن لما كانت[2] عاقبة أمره[3] أن صار لهم عدوا، ذكر بهذه اللفظة. وكما يقال: "لدوا للموت وابنوا للخراب." الوالد[4] لا يلد للموت، بل يطلب بقاء الولد، ولا يبني الدار للخراب ولكن للانتفاع بها. ولكن لما كان عاقبة أمر المولود الموت، وعاقبة أمر الدار الخراب يقال هكذا لبيان[5] العاقبة.

والجواب عنه: إنما يتصور أن يريد أحد من آخر ما لا يكون منه، ويفعل فعلاً له ولا يكون هو، بل يكون غيره أو ضده، أن لو كان الفاعل جاهلاً بالعواقب، فيفعل فعلاً لغرض، فلا يحصل ذلك، بل يحصل[6] غيره. أما[7] من لا يجهل العواقب[8] كيف يريد عاقبة الفعل[9] يعلم حقيقة أنها لا تكون على ما يريد؟ وهل يفعل[10] هذا إلا سفيه؟ ومثله في[11] الشاهد كمن يبذر بذرا في الأرض يريد خروج الزرع وحصول[12] النماء، مع علمه أنه لا ينبت ولا يخرج.

وكذا استعمال لام العاقبة فيمن يجوز عليه الجهل بالعواقب، فيفعل فعلاً لقصد، فيحصل له ضد تلك[13] العاقبة ولا يحصل له ما هو المقصود، فيقال له على طريق تعريف عاقبة

---

[1] ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ (سورة القصص، ٢٨/٨).
[2] ج: كان.
[3] ع ج: أمر.
[4] ج: واحد.
[5] ع: البيان.
[6] ع + ذلك.
[7] ع ج: فأما.
[8] ط: بالعواقب.
[9] ع: لفعل: ط: بفعل.
[10] ج – يفعل، صح هـ.
[11] ع – في، صح هـ.
[12] ع – حصول.
[13] ج: ذلك.

فعله الوخيمة الحاصلة، لا على وفق قصده ليتنبه لذلك، فلا يعود إلى العمل بمثله فيما يستأنف من عمره. فأما في حق من هو[1] علام الغيوب فاستعماله فاسد. *والله الموفق*."[2]

[وقوله:] {وقوله [تعالى]: ﴿فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾}.[3] "فجعل شرح الصدر سببا يحصل به الإيمان، وضيق الصدر وحرجه سببا يحصل به الضلال، وأخبر أنه متى أراد أن يهدى إنسانا يشرح صدره ليهتدي، ومن أراد ضلاله يجعل[4] صدره ضيقا حرجا لئلا يؤمن، فيبقى **[١٣٤ظ]**/ على الكفر."[5]

والكعبي لتخيره اعترض، فقال: معنى الآية أن من أسلم آتاه الله من لطائفه[6] ما لا يقدر عليه غيره ثوابا لطاعته، ومن كفر ضيق الله تعالى صدره عقابا لذلك.[7]

"وهو تحريف الكتاب ونقل الكلم عن مواضعها،[8] وليس بتأويل. وذلك لأن الله تعالى أثبت له الإسلام إذا شرح صدره، والكفر إذا صير قلبه ضيقًا حرجا، ولم يوجب شرح القلب لأنه أسلم، ولا ضيق القلب لأنه لم يؤمن. فكان ما[9] قاله[10] جعل ما هو جار مجرى الحكم علة، وجعل ما هو جار مجرى العلة حكما، وفساده لا يخفى."[11]

---

[1] ع ج – من هو، ع، صح هـ.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩٣/٢-٦٩٤.

[3] سورة الأنعام، ١٢٥/٦.

[4] ع – يجعل، صح هـ.

[5] تبصرة الأدلة للنسفي، ٦٩٤/٢.

[6] ع ج: الطافه.

[7] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩٤/٢.

[8] ج: مواضعه.

[9] ع ج: فيما.

[10] ع ج: قال.

[11] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩٤/٢.

"واعتراض البصريين أنه أراد بالهداية البيان، وبالإضلال التسمية فاسد جدا، لأن شرح الصدر لو كان يقع للبيان، والبيان واقع للكل، لكان كل[1] من وقع له البيان وقع له شرح الصدر. فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له، ولكان[2] يقع له ضيق الصدر بتسمية[3] الله تعالى[4] إياه ضالا، فكان[5] كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له ضيق الصدر لتسمية الله تعالى إياه ضالاً،[6] وهو محال."[7]

"وكذا قسمة الله[8] الخلق إلى من شرح له الصدر وإلى من جعل صدره ضيقا حرجا[9] باطلة، إذ كل لما كان له[10] البيان[11] واقعا، كان شرح الصدر له حاصلاً لم يبق أحد ليس بمشروح الصدر البتة،[12] ونسبة الله تعالى إلى الخطأ في القسمة[13] كفر وضلال. *وبالله العصمة*."[14]

[وقوله:] {وقوله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ[15] إِن كَانَ اللّهُ[16] يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[17] أخبر نوح عليه السلام أن الله تعالى[18] يريد أن

---

[1] ج – كل، صح هـ.
[2] ع هـ: ولو كان.
[3] ع: لتسمية.
[4] ع ج - تعالى.
[5] ج: لكان.
[6] ع - لكان كل كافر مشروحَ الصدر لحصول البيان له ضيّقُ الصدر لتسمية الله تعالى إياه ضالاً.
[7] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩٥/٢.
[8] ج + تعالى.
[9] ط – حرجا.
[10] ع ج - له.
[11] ع ط + له.
[12] ع ج – البتة، ع، صح هـ.
[13] ط: التسمية.
[14] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩٥/٢.
[15] ع - ﴿إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ﴾.
[16] ط – الله.
[17] سورة هود، ٣٤/١١.
[18] ط – تعالى.

يُغويهم والمعتزلة يخالفونه ويقولون لا يريد أن يغويهم}، "وتأويل المعتزلة أن في الآية أن نصحه لا ينفع إن كان الله يريد أن يغويهم، وليس فيه أنه يريد غوايتهم[١] تأويل فاسد. لأنه إذا كان يستحيل عليه إرادة غوايتهم، أي فائدة لذكر الآية؟ على أن الأمر لو كان، كما يزعمون، لكان ينبغى أن يكون مراد نوح عليه السلام من هذه الآية بيان أن نصحه ينفعهم لا محالة. لأن فيه تعليق نفي نفع النصح بما يستحيل ثبوته، وهو إرادة اغوائهم[٢] وتعليق النفي[٣] بما يستحيل ثبوته يكون تأكيدا للإثبات، فيصير كأنه قال: إنما لا ينفعكم نصحي إذا كان الله يريد أن يغويكم. فإذا استحال أن يريد أن يغويكم ينفعكم نصحي. وحيث رأينا أنه كان لا ينفعهم وإنما قال: ذلك يأسا من نفع نصحه لهم عند إرادة الله تعالى أن يغويهم، فكان ذلك دليلاً على فساد التأويل."[٤]

"وما ذكره الجبائي أن معنى قوله: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ أي يحرمكم الثواب، فاسد، لأن أهل اللغة لم يعرفوا الإغواء عبارةً [١٣٥و]/ عن الحرمان والخيبة.

على أنا نقول: الله تعالى على زعمكم يريد حرمانهم من الثواب[٥] وخيبتهم عن ذلك. وهو يريد كفرهم أو[٦] يريد وهو يريد[٧] إيمانهم؟

فإن قال: يريد ذلك وهو يريد إيمانهم، فقد أخبر أنه يريد الجور على زعمه، لأنه لو تحقق ما يريد بأن وجد منهم الإيمان وحرمهم عن الثواب وخيبهم عنه، كان ذلك عنه ظلما. فإذا أراد ذلك فقد

---

[١] ط – غِوايتَهم.

[٢] ع ج: غوايتهم.

[٣] ج – النفى، صح هـ.

[٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩٦/٢.

[٥] جميع النسخ: عن الثواب.

[٦] ع ج – هو يريد كفرهم او، ع صح هـ.

[٧] ع ج - وهو يريد.

أراد ما هو ظلم، وهو يأبى أن يريد الله تعالى ما هو ظلم من غيره لقبح الظلم. وزعم[١] أنه[٢] يريد الظلم من نفسه مع أنه قبيح، وهذه جهالة فاحشة.

وإن قال: يريد ذلك، وهو يريد كفرهم، فقد ترك مذهبه وانقاد للحق.[٣]

وكذا تأويل غيرهم أن المراد بقوله: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾، أي يعاقبكم؛ والغي يذكر ويراد به العذاب، قال الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾[٤] أي عذابا.

وجوابه كجواب الجبائي: أنه يريد أن[٥] يعاقبهم، وهو يريد منهم الكفر أو يريد أن يعاقبهم، وهو يريد منهم الإيمان؟

فبأي الجوابين أجاب، فالكلام على ما ذكرنا."[٦] هذا كله مما ذكره المصنف رحمه الله.

ثم وجه ترادف هذين الشرطين قال في *الكشاف*:[٧] "قوله:[٨] ﴿إِن[٩] كَانَ اللّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[١٠] جزاؤه ما دل عليه قوله: ﴿وَلاَ يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي﴾.[١١] وهذا الدال في حكم ما دلّ عليه، فوصل بشرط، كما وصل الجزاء بالشرط في قولك:[١٢] إن أحسنتَ إلي أحسنت إليك إن أمكنني."[١٣] وفي[١٤] حاشيته، وهذا معنى قول الفقهاء أن الشرط إذا اعترض على الشرط يجعل المتقدم متأخرا، تقديره: إن أراد

---

[١] ع: زعموا.

[٢] ع ه: ومن قبح الظلم وزعم أنه.

[٣] ج: الحق.

[٤] سورة مريم، ٥٩/١٩.

[٥] ج – أن.

[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩٧/٢.

[٧] ج ه: وفي الكشاف فان قلت: فما هي ترادف هذين الشرطين قلتُ قوله ان كان الله يريد أن يعويكم جزاؤه ما دل عليه قوله ولا ينفعكم نصحى وهذا الدال وهذا الدال في حكم ما دل عليه.

[٨] ع ج: قال الله تعالى.

[٩] ج : ان

[١٠] ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. (سورة هود، ٣٤/١١).

[١١] سورة هود، ٣٤/١١. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩٦/٢.

[١٢] ع ج: قوله.

[١٣] *الكشاف* للزمخشري، ٣٩١/٢.

[١٤] ع ج – و.

الله أن يغويكم فلا ينفعكم نصحي، إن أردت أن أنصح لكم، لكانت مشيئة الكافر ومشيئة إبليس أنفذ[١] من مشيئة الله تعالى لكون أكثر الخلق كافرين. وكذا من أدل الدلائل على ضعف الملك وضعفه أن يوجد في ملكه ما لا يشاء، ويشاء[٢] أشياء فلا تكون، فوصف[٣] الله تعالى بذلك محال. و[٤]هذا يرد[٥] على دلالة التمانع بالإبطال.[٦]

٢.٦. [الرد على اعتراض المعتزلة]

وقوله: {إذ لو فعل لكان هو الكافر العاصي، فعلى هذا لو خلق إيمانهم لكان هو المؤمن لا الكفرة} يعني إن عندهم المؤمن هو الذي يخلق الإيمان، وكذا الكافر هو الذي يخلق الكفر، فلذلك جعلوا العباد خالقين أفعالهم، ليكونوا هم المؤمنين والكافرين، إذ لو خلق الله تعالى[٧] إيمانهم وكفرهم لكان الله على قولهم المؤمن والكافر، والعياذ بالله. ثم ههنا قيد الخبر[٨] لورود البطلان على دلالة التمانع في مسألة التوحيد، لكي يندفع عنه العجز والضعف،[٩] فقالوا:[١٠] المراد من المشيئة المذكورة في الآيات مشيئة الجبر، يعني لو لم يقدر على خلق الإيمان فيهم جبرا [١١] يلزم الضعف والعجز، والله[١٢] قادر على خلق الإيمان فيهم جبرا **[١٣٥ظ]**/ فلا يلزم العجز.[١٣]

---

[١] ع ج: أنقذ.
[٢] ع – ويشاء، صح هـ.
[٣] ط: ووصف.
[٤] ج + يرد.
[٥] ع ج – يرد، ع، صح هـ.
[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩٨/٢.
[٧] ع ج - تعالى.
[٨] ع ج - قيد الخبر.
[٩] ع ج - ثم ههنا لورود البطلان على دلالة التمانع في مسئلة التوحيد لكي يندفع عنه العجز والضعف، ع، صح هـ.
[١٠] ع ج: قالوا.
[١١] ج - المشية المذكورة في الأيات مشية الجبر يعنى لو لم يقدر على خلق الإيمان فيهم جبرا، صح هـ.
[١٢] ط + تعالى.
[١٣] ع - على خلق الايمان فيهم جبرا فلا يلزم العجز قلنا لو خلق الله فيهم الايمان مع تحلل، ع، صح هـ. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٦٩٩/٢.

قلنا: لو خلق الله فيهم الإيمان مع تحلل اختيارهم كان الله تعالى هو المؤمن على أصلكم، لا العباد، فكيف لا يكون الله تعالى[1] هو المؤمن في هذا، مع خلق الإيمان فيهم جبرا بلا اختيار منهم أصلاً؟

وذكر المصنف رحمه الله هذا المعنى في *التبصرة* بقوله: "ومن العجب العجيب أنه لو[2] خلق في العبد إيماناً[3] كسبا له باختياره، وتعلقت قدرة العبد به لم يكن العبد مؤمنا يعني عندهم، بل كان الله مؤمنا به، لأنه هو الذي أوجد الإيمان. ولو خلق فيه إيمانا أو هدى بلا اختيار من جهة العبد ولا اكتسابه ولا تعلق[4] قدرته به لكان العبد مؤمنا".[5] يعني ههنا، ثم قال: "ولو كان الله أشرك المعتزلة في[6] ربوبيته، وفوض إليهم نصب أدلة دينه وعلق ذلك[7] باختيارهم وأوجب على جميع أصناف الأمم الانقياد[8] لهم[9] والرضا بصنعهم والقبول لتحكمهم لكان الأولى بهم أن يستحيوا عن مثل هذا الكلام، ونصب مثل هذا الدليل، فكيف؟ ولم يوجد شيء من ذلك؟"[10]

[وقوله:] {يحققه} أي يحقق ما قلنا: أن العلم بصحة الإيمان لا يوجب حصول الإيمان لا محالة.

---

[1] ع ج - تعالى.

[2] ع ج – لو، ع، صح هـ.

[3] ع ج: الإيمان.

[4] ع هـ: وتغلق.

[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٦٩٩-٧٠٠.

[6] ع ج – في،ع، صح هـ.

[7] ع ج – ذلك، ع، صح هـ.

[8] ط: لانقياد.

[9] ع ج: اليهم.

[10] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٧٠٠.

[وقوله:] {أن أهل العناد كانوا يعرفونه، كما يعرفون أبناءهم} قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمُ﴾[1] أي يعرفون[2] رسول الله صلى الله عليه وسلم معرفة جلية، ويُميزون بينه[3] وبين غيره بالوصف المعين المشخص، كما يعرفون أبناءهم لا يشتبه عليهم أبناؤهم[4] وأبناء غيرهم، وجاز الإضمار وإن لم يسبق له ذكر. لأن الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع، ومثل هذا الإضمار فيه تفخيم وإشعار بأنه لشهرته وكونه علما معلوم بغير إعلام. وقيل: الضمير للقرآن[5] أو تحويل القبلة. وقوله: ﴿كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾، يشهد للأول. وأما تخصيص الأبناء دون البنات لأن الذكور أشهر وأعرف، وهم لصحبة الآباء ألزم، وبقلوبهم[6] ألصق.

[وقوله:] {وقال تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لاَ يُؤْمِنُوا بِهَا﴾}[7] فمن[8] قال: يؤمنون بها،[9] لا محالة، فقد كذب الله في خبره. لأن أهل العناد كانوا يعلمون أنهم لو لم يؤمنوا لَخلدوا في النار، **{ومع ذلك لم يؤمنوا}**. وكذلك إبليس عليه اللعنة يعلم بذلك، ومع ذلك لم[10] يؤمن. وكذا من قامت له الدلائل الموجبة للعلم،[11] ثم عنده أن الله تعالى[12] قادر على الظلم والسفه خاصة[13] بقوله عنده، لأن الله تعالى عندنا لا يوصف بالقدرة على الظلم والسفه[14] لأن وجودَ الظلم والسفه منه من

[1] سورة البقرة، ١٤٦/٢؛ وسورة الأنعام، ٢٠/٦.
[2] ع - أبناءهم قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمُ﴾ أي يعرفون، صح هـ.
[3] ج: به.
[4] ع ج – أبناؤهم، ج، صح هـ.
[5] ج: للقراين.
[6] ع: وبقولهم.
[7] سورة الأنعام، ٢٥/٦.
[8] ط – فمن.
[9] ط – بها.
[10] ط: لا.
[11] ط: بالعلم.
[12] ع ج - ان الله تعالى، ع، صح هـ.
[13] ج ط: خصة.
[14] ط - بقوله عنده لأن الله تعالى عندنا لا يوصف بالقدرة على الظلم والسفه.

المحالات، كالجمع بين الحركة والسكون، والله تعالى لا يوصف بالقدرة على المحالات، فلم يكن[١] ذلك باعتبار العجز، بل باعتبار نَبْوة المحل. وكذا ورود المحال في القول بالقدرة على الظلم والسفه، لأن الله تعالى لما اتصف [١٣٦و]/ بالعدل والحكمة في الأزل استحال اتصافه بالظلم والسفه، لأن الصفة القديمة يستحيل انعدامها.

وقوله:[٢] **{فالإيمان الحاصل جبرا غير ما هو المراد}** أي الإيمان الحاصل جبرا غير مراد من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا[٣]﴾،[٤] لأن الله تعالى على[٥] زعمهم شاء منهم الإيمان الإختياري الذي يصيرون به مستحقين للجنة[٦] والثواب خارجين عن[٧] أن يكونوا أهلاً للعقاب،[٨] وما يحصل من الإيمان بمشيئة الجبر لا يكون هذا الإيمان. فان العبد لا يصير به أهلاً للجنة والثواب، ولا يخرج به عن استحقاق[٩] العقاب على طريق التخليل، كإيمان[١٠] الكافر في الآخرة[١١] عند معاينة العذاب. فإذا لم يبق قادرا على تحصيل ما أراد في ملكه وغلبت مشيئته مشيئة إبليس وإرادة كل كافر. وإذا لم يصح هذا صح ما ذهبنا إليه؛[١٢] وهو أن الكفر والمعاصي بإرادة الله[١٣] تعالى. وهذا لأن الكفر والمعاصي الموجودة[١٤] لم تدخل تحت قوله عليه السلام: «وما لم يشأ لم

---

[١] ط: ولم يكن.
[٢] ع + تعالى.
[٣] ع - كلهم جميعا
[٤] سورة يونس، ٩٩/١٠.
[٥] ع – على، صح هـ.
[٦] ج: الجنة.
[٧] ج: من.
[٨] ع ج: اهل العقاب.
[٩] ع: المعاف.
[١٠] ع ج - لا يصير به اهلا للجنة والثواب ولا يخرج به عن المعاف العقاب على طريق التخليل كايمان، ع، صح هـ.
[١١] ع ج + يؤمن.
[١٢] ع ج – اليه، ع، صح هـ.
[١٣] ج – الله، صح هـ.
[١٤] ع ج – الموجودة؛ ع – الموجبة، ع، صح هـ.

يكن»،[١] فلا بد أن تكون داخلة تحت قوله: «ما[٢] شاء[٣] الله كان»[٤] ضرورة. والذي يؤيد ما ذهبنا إليه، وهو أن[٥] الكفر والمعاصي بإرادة الله تعالى لما علم من فرعون أنه يكفر ولا يؤمن إلى آخره.[٦]

هذا هو المحكي عن أبي حنيفة رضى الله عنه فإنه ألزم[٧] طائفة من القدرية من أهل عصره بهذه النكتة. "حكي أنه دخل جماعة منهم على أبي حنيفة رحمه الله[٨] شاهرين سيوفهم،[٩] وقالوا: أنت الذي تزعم أن الله تعالى يشاء الكفر من عباده ثم يعاقبهم[١٠] على ذلك؟ فقال رحم الله: تحاربوننى بسيوفكم أو تناظروننى بعقولكم؟ فقالوا:[١١] نناظرك بعقولنا. فقال: اغمِدوا سيوفكم حتى أكلمكم، فغمدوا سيوفهم، فقال لهم:[١٢] أخبروني هل علم الله في الأزل ما يوجد من هؤلاء الكفرة أم لا؟ فلم يمكنهم إنكار علم الله تعالى، فقالوا: نعم. قال:[١٣] فإذا علم الله منهم الكفر كيف تقولون: هل يشاء

---

[١] ورد الحديث في المصادر باللفظ الآتي: حدثه أن عبد الحميد مولى بنى هاشم حدثه أن أمَه حدّثته وكانت تخدم بعض بنات النبى -صلى الله عليه وسلم- أن بنت النبى -صلى الله عليه وسلم- حدثتها أن النبى -صلى الله عليه وسلم- كان يعلمها فيقول « قولى حين تصبحين سبحان الله وبحمده لا قوّة إلا بالله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن أعلم أن الله على كل شىء قدير وأن الله قد أحاط بكل شىء علما فإنه من قالهن حين يصبح حفظ حتى يمسى ومن قالهن حين يمسى حفظ حتى يصبح» انظر: *سنن ابي داود*، الأدب ١١٠؛ *والدعاء* للطبراني، ١٢٩.
قال ابن الجوزي: هذا حديث لا يثبت وآفته من الاغلب. قال يحيى بن معين: ليس بشيء. وقال البخاري: منكر الحديث. قال شعيب الأرنؤود في تحقيق أبي داود: إسناده ضعيف لجهالة سالم الفراء. قال العراقي والألباني: ضعيف. انظر للحديث: *العلل المتناهية* لابن الجوزي، ٨٣٧/٢؛ وتخريج *أحاديث الإحياء* لأبي الفضل العراقي، ٧٨٣/٢؛ و*السلسلة الضعيفة* للألباني، ٩٣٩/١٣.

[٢] ع ج + و.

[٣] ع: يشاء.

[٤] *سنن ابي داود*، الأدب ١١٠.

[٥] ط – ان، صح هـ.

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٢/٢-٧٠٣.

[٧] ع – الزم، صح هـ.

[٨] ط: رضي الله عنه.

[٩] ع – سيوفهم، صح هـ.

[١٠] ج: يعاقبه.

[١١] ع ج: فقال.

[١٢] ج – لهم.

[١٣] ط – قال، صح هـ.

أن يحقق[١] علمه، كما علم أم شاء[٢] أن يصير علمه جهلاً؟ فتأملوا كلامه وعرفوا صحة قوله وبطلان مذهبهم، فرجعوا عن ذلك وتابوا."[٣] كذا في *الكفاية*.

وقال الإمام أبو منصور رحمه الله: "فهذا هو المحكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وهو لازم[٤] بمرة، وهو المعقول القوي في المسألة وبه يظهر غاية فساد مذهبهم."[٥]

قوله: {فيصير مريد تجهيل نفسه وزوال ربوبيته} لأن من أراد تجهيل[٦] نفسه كان سفيهًا، والسفيه لا يصلح للربوبية، فيلزم منه ضرورة عند إرادة جهل نفسه كونه مريداً زوال ربوبيته، إذ الجهل مع الربوبية لا يجتمعان. وكذا أخبر أنه يملأ جهنم إلى أخره، وتقدير هذا بوجه أبين من هذا ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله: فيقال لهم:

"أليس أن الله تعالى قال: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[٧] ولا بد[٨] من بلى.

قيل: **[١٣٦ظ]/** هل يشاء أن يتحقق خبره أم لا؟

فإن قالوا: لا، فقد زعموا أنه أراد أن يكون كاذبا في مقالته، إذ لا خلاف بينهم أن الكذب، كما يتحقق في الماضى يتحقق في المستقبل، وإن كان بين أهل السنة فيه خلاف، ومن هذا قوله: فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه.

فإن[٩] قالوا: نعم.

قلنا: أيشاء أن يتحقق خبره وهم مؤمنون أم يشاء أن يتحقق خبره وهم كافرون.

---

[١] ج: يتحقق.

[٢] ع: يشاء.

[٣] ع: فتابوا. انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٠٥-٤٠٦.

[٤] ع ج: الزم؛ ع ج – لازم، ع، صح هـ.

[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٥/٢.

[٦] ج ط: جهل.

[٧] سورة السجدة، ١٣/٣٢.

[٨] ط: فلا بد.

[٩] ع ج: وان.

فإن[1] قالوا: يشاء أن يتحقق خبره وهم مؤمنون.

قيل: لو حقق خبره فيهم وهم مؤمنون أكان[2] عادلاً أم ظالما؟ فلا بد من القول بأنه يكون ظالما.

قيل: فإذا أراد شيئًا لو كان يحقق لكان ظالما[3] فقد أراد ظلما وهو باطل.

وإن[4] قالوا: يشاء[5] أن يتحقق خبره فيهم، وهم كافرون، لأنه شاء أن يتحقق خبره، وهو عادل، فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق."[6]

قال[7] العبد الضعيف غفر الله له: وبهذا التقرير[8] يعرف ما ذكر في الكتاب بقوله: فلو أراد منهم الإيمان، دون الكفر، فقد أراد أن لا يتحقق خبره فيكون الله[9] به كاذبا، أو أراد ما يصير بتحقيق اخباره ظالما، يعني أن الله تعالى أخبر بقوله: ﴿لأملأنّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِين﴾،[10] أنه يملأ جهنم من هذين الجنسين، ثم لو ملأها بهم، مع أنه أراد منهم الإيمان، لكان الأمر لا يخلو إما أن لا يوجد منهم الإيمان أو يوجد.[11] فإن لم يوجد يلزم العجز، وهو محال. وإن وجد فلا يخلو إما أن[12] لا[13] يدخلهم النار، ولا يملأ بهم جهنم، نظرا إلى جانب إيمانهم، لأن الله تعالى وعد المؤمنين[14]

---

[1] ج: وان.
[2] ج: لكان.
[3] ع ط: ظلما.
[4] ج: فإن.
[5] ج: شاء.
[6] ج: الحق. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٥/٢-٧٠٦.
[7] ع ه: قال مولانا حسام الدين السغناقي رحمه الله؛ ط: الشيخ الامام رضي الله عنه.
[8] ع ج: التقدير.
[9] ع ط – الله.
[10] سورة السجدة، ١٣/٣٢.
[11] ج - منهم الإيمان أو يوجِدَ، صح ه.
[12] ع – أن، صح ه.
[13] ج – لا.
[14] ج: للمؤمنين.

الجنات لا النار. قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ﴾[1] فحينئذ يلزم أن لا يتحقق خبره بأنه[2] يملأ جهنم فيكون كاذبا. وهو[3] معنى قوله: فقد أراد أن لا يتحقق خبره فيكون[4] به كاذبا، أي فيكون عند[5] عدم[6] تحقق خبره بأنه[7] يملأ جهنم كاذبا، أو يدخلهم النار ويملأ بهم[8] جهنم، مع أنهم مؤمنون، فحينئذ يصير ظالما، لأنهم ما كفروا وما عصوا، والنار مُعدة للكافرين. قال الله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾،[9] وهو[10] معنى قوله: **{أو أراد ما يصير بتحقيق إخباره ظالما}** أي يصير بتحقيق إخبارِه يملأ جهنم بهم[11] وهم مؤمنون ظالما لأن النار جزاء المعصية لا جزاء الطاعة، فعلى هذا كان معنى قوله: **{فصار مريدا جهل نفسه وكذبه}** أي في الصورة الأولى، وهي أن لا[12] يملأ بهم جهنم مع أنه أخبر بقوله: ﴿لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾،[13] وكان جاهلاً بموجب خبره وكاذبا فيه.

وقوله: {وظلمه} أي في الصورة الثانية، وهي أن يملأ بهم جهنم،[14] مع أنهم مؤمنون، لما أن النار جزاء الكفر لا جزاء الإيمان، فيكون في ملء جهنم بالمؤمنين على وجه التأبيد ظالما. ثم قال المصنف رحمه الله:

---

[1] سورة التوبة، ٧٢/٩.
[2] ط – بانه.
[3] ع: وهي.
[4] ع + بانه.
[5] ع + عند.
[6] ع – عدم.
[7] ط – بانه؛ ع ه: لانه.
[8] ع – بهم.
[9] سورة آل عمران، ١٣١/٣.
[10] ع: وهي.
[11] ع ج – بهم، ع، صح هـ.
[12] ع ج – لا، ع، صح هـ.
[13] سورة هود، ١١٩/١١؛ وسورة السجدة، ١٣/٣٢.
[14] ع - وكان جاهلا بموجب خبرِه وكاذبا فيه. وقوله: وظُلمه أي في الصورة الثانية وهى أن يملأ بهم جهنم، صح هـ.

"فإن قيل: أليس[١] أن النبى صلى الله عليه وسلم [١٣٧و]/ كان يريد من الكفرة الذين علم الله أنهم يكفرون ولا يؤمنون[٢] بالله، الإيمان، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مريدا تجهيل[٣] الله تعالى.

قيل:[٤] إن النبي عليه السلام كان مريدا إيمان من لم يعلم أن الله[٥] علم منه أنه يكفر في المستقبل ولا يؤمن، بل كان يريد إيمانهم رجاء أن[٦] الله تعالى ربما[٧] أراد إيمانهم في المستقبل. فأما مَن علم النبي صلى الله عليه وسلم أنه يموت كافرا بإخبار[٨] الله تعالى، وأن[٩] الله تعالى علم أنه يموت كافرا كان لا يريد منه الإيمان. ولهذا تبرّأ إبراهيم عليه السلام خليل الرحمن من أبيه حين تبين له أنه عدو لله،[١٠] ولم يستغفر له، ولم يرد إيمانه. وكذا نوح عليه السلام لما بلغه خطاب الله[١١] بقوله:[١٢] ﴿أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ﴾[١٣] كان لا يريد إيمانهم بعدُ، بل كان يدعو فيقول: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾.[١٤] ولا يعترض[١٥] على هذا بالأمر بالإيمان والنهي عن الكفر إلى آخره.

ذكر هذا الكلام في *التبصرة* بطريق السؤال والجواب، فقال:

---

[١] ع – أليس، صح هـ.
[٢] ع: لا يؤمنون ويكفرون.
[٣] ع: تجهل.
[٤] ط: قلنا.
[٥] ج ط + تعالى.
[٦] ج – أنّ، صح هـ.
[٧] ع ج – ربما، صح هـ.
[٨] ع : باختبار.
[٩] ع ج: بان.
[١٠] ج: الله.
[١١] ط + تعالى.
[١٢] ج – بقوله.
[١٣] سورة هود، ٣٦/١١.
[١٤] سورة نوح، ٢٦/٧١. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٧/٢.
[١٥] ع هـ: يتعرض.

"فإن قيل: من علم الله منه أنه لا يؤمن ويموت على الكفر، هل أمره بالإيمان ونهاه عن الكفر أم لا؟ فإن[١] قلتم: لا، فقد زعمتم أن فرعون وأبا جهل ما كانا مأمورين بالإيمان وما كانا منهيين عن الكفر. وفيه أنهما ما استحقا اللوم والتعذيب، لأنهما ما تركا[٢] مأمورا به، ولا ارتكابا منهيا،[٣] وهو كفر.

وإن قلتم: أمرهما[٤] بالإيمان ونهاهما عن الكفر فقد قلتم إنه أمرهما بتجهيل نفسه، ونهاهما عما فيه تقرير علمه، وهذا مما لا خلاف فيه. فإذا جاز هذا بالإجماع أن يأمر بتجهيل نفسه وينهى عما فيه تقرير علمه،[٥] ولم يكن ذلك محالاً، فلم لا يجوز أن يريد ما فيه تجهيل نفسه،[٦] ولا يرد ما فيه تقرير علمه،[٧] [بل يكره ذلك؟].[٨]

قلنا: أنتم معشر المعتزلة تريدون أبدا تصحيح[٩] المحال بما تصور عندكم من الجائزات أنه نظيره لجهلكم[١٠] بحقائق المعاني، ولو عقلتم لسعيتم في بيان جواز ما ذهبتم إليه ودفع الإحالة عنه، [لا في تسويغه وتجويزه، مع ثبوت إحالته بما هو في الظاهر نظيره عندكم.][١١]

[ثم نقول:][١٢] هذا كلام تمسكتم به بجهلكم بمذاهب خصومكم، لأن الأمر والنهي عند خصومكم وردا لتحقيق ما علم الله تعالى، وإن كان يتراءى من حيث الظاهر أنهما وردا لمخالفة العلم. بيان ذلك أنه تعالى علم بسابق علمه أن فرعون لعنه الله يكفر ويعصي ويعاقبه الله تعالى في

---

[١] جميع النسخ: إن قلتم. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٧/٢.

[٢] ج ط + أمرًا.

[٣] جميع النسخ: منهيا عنه. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٧/٢.

[٤] ع – امرهما، صح هـ.

[٥] ط - وهذا ممّا لا خلاف فيه فاذا جاز هذا بالإجماع ان يأمر بتجهيل نفسه وينهي عما فيه تقرير علمه.

[٦] ج - وينهى عما فيه تقرير علمه ولم يكن ذلك محالاً فلم لا يجوز أن يريد ما فيه تجهيل نفسه، صح هـ .

[٧] ط - ولا يرد ما فيه تقرير علمه؛ ط: ونهي عما فيه تقرير علمه.

[٨] التصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٧/٢.

[٩] ع ج – تصحيح، صح هـ.

[١٠] ج: بجهلكم.

[١١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٨/٢.

[١٢] جميع النسخ: فإن. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٨/٢.

النار، وكذا غيره من الكفرة، وأخبر بذلك. ثم لا تعذيب إلا على العصيان، ولا عصيان بدون الأمر والنهي، إذ لو لم يأمر بالإيمان لما وجب تحصيله، ولما حرم تركه. ولو لم ينه عن الكفر لما حرم تحصيله، و لما وجب [١٣٧ظ]/ تركه. ولو لم يجب الإيمان ولم يحرم الكفر لكان لا يعاقب الكافر ولا يملأ منه جهنم، فلا يتحقق ما علمه وأخبر به. فأمر ونهى من علم منه الطاعة ليطيعه، فيتحقق ماعلمه، وأخبر به، من إدخاله الجنة، وإكرامه إياه بالثواب. وأمر ونهى مَن علم منه المعصية لا ليأتمر وينتهي، بل ليترك الائتمار والانتهاء، فيعاقبه الله تعالى ويدخله النار، فيتحقق ما علم وما أخبر به. ولولا الأمر والنهى لما تحقق ذلك، فكان أمره ونهيه لتحقيق ما علمه وأخبر به.

وإنما يكون الأمر على ما زعمت المعتزلة أن لو كان أمر الكافر ليطيعه لا ليعصيه، فحينئذ يكون الأمر[١] والنهى لتجهيله وتكذيبه. وأما إذا كان ليعصي لا ليطيع فكان لتحقيق ما علم وأخبر لا لتجهيله. وصار في الحاصل[٢] أن من[٣] علم [الله] منه الطاعة أمره ليطيع[٤] لتتحقق الطاعة، إذ لا تحقق لها بدون الأمر والنهي[٥] ومن علم منه المعصية أمره لئلا يفعل بل يعصي، إذ لا تحقق للمعصية بدون الأمر."[٦]

ثم قال المصنف رحمه الله: "وما وقع في أفواه متفقهة زماننا أن فائدة الوجوب الأداء شيء تلقنوه من المعتزلة فيتكلمون به جهلاً منهم[٧] بما[٨] يؤل إليه من المذهب الباطل. وتقرر بالوقوف على

---

[١] ع - على ما زعمت المعتزلة أن لو كان أمر الكافر ليطيعه لا ليعصيه فحينئذ يكون الأمر، صح هـ.
[٢] ع ج – في، ع، صح هـ.
[٣] ج: ما.
[٤] جميع النسخ: ليطيعه. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٨/٢.
[٥] ع ج ط – والنهي، ع ج، صح هـ.
[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٧/٢-٧٠٨.
[٧] ع ج – منهم، ع، صح هـ.
[٨] ج: ما.

هذه الجملة أن الأمر في الحقيقة لتحقيق ما علم وإن كان يتراءى أنه للتجهيل، *والله الموفق*."[1]

فإن قيل: أجمعَ العلماء على أن الإيمان محبوب الله تعالى ومرضيه،[2] وقد أمر الكافر بالإيمان، فحينئذ كان الله محبا من الكافر شيئًا لو تحقق هو يلزم منه تجهيل خبره، والكفر من الكافر مبغض[3] فكان الله تعالى مبغضًا من الكافر شيئًا، لو تحقق هو يلزم منه تحقيق خبره وحكمه.[4] ولما جاز هذا في المحبة وجب أن يجوز في الإرادة، وهو أن يريد الله[5] من الكافر شيئًا، لو تحقق هو، يلزم منه تجهيل خبره.[6]

"قلنا: إن الأشعري يقول إن الله يرضى بوجود الكفر من الكافر قبيحًا، وكذا يجب وجود الكفر قبيحًا. وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[7] المراد منه المؤمنون، دون الكفرة، حملت[8] على الخصوص بالدليل. فعلى هذا اندفع الإلزام.

وعلى قول مشايخنا رحمهم الله: كل واحد منهما، أعني الرضا والمحبة، لتحقيق ما علم، لأن الرضا بالشيء استحسان له. وكذا المحبة، واستحسان الفعل يخرجه من[9] أن يكون منهيا عنه[10] أن[11] يستحق عليه صاحبه العقوبة، فلم يستحسن الكفر الذي علم وجوده. بل استقبح وكره على

---

[1] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٨/٢.
[2] ع: مرضيته.
[3] ط – مُبغّض.
[4] ع ج – وحكمه، ع، صح هـ.
[5] ط + تعالى.
[6] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٩/٢.
[7] سورة الزمر، ٧/٣٩.
[8] ع ج: حمل.
[9] ع ج – من، ع، صح هـ.
[10] جميع النسخ + ومن.
[11] ج: لن.

ما يقتضي وجوده، إذ هو لن يتصور إلا قبيحًا ليكون سببا للعقوبة وإدخال النار، فيتحقق ما علم وما أخبر. *والله الموفق*."[1]

[وقوله:] وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ [١٣٨و]/ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2] لأن[3] أهل التأويل قالوا إلاّ ليكونوا عبادا لي[4] وهم كانوا عبادا له، وفي *التيسير*: "قال ابن عباس رضي الله عنهما: إلا ليقروا بالعبودية لي طوعا أو كرها. يعنى أن المؤمنين يقرون له[5] طوعا[6] والكافرين يقرون له[7] بما جبلهم عليه من الخلقة الدالة على وحدانية الله تعالى وانفراده بالخلق واستحقاق العبادة،[8] دون غيره، فالخلق كلهم بهذا له عابدون. وعلى هذا قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾،[9] وقوله: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ[10] وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾[11] وقوله:[12] ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾[13] على معنى ما يوجد منهم من دلائل الحدث[14] الموجبة لكونها مربوبة مخلوقة مسخرة."[15]

وشبهتهم المعقولة: إن مريد السفه سفيه، فاسدة [اعتبارا بالشاهد].[16]

---

[1] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٠٩/٢.

[2] سورة الذاريات، ٥٦/٥١؛ ط - وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

[3] ع ج – لان، ع، صح هـ.

[4] ع ج: الي.

[5] ع ج: به.

[6] ع ج – طوعا، ع، صح هـ.

[7] ع ج: به.

[8] ع ج: العبودية.

[9] سورة الرعد، ١٥/١٣.

[10] ع – السَّبْعُ.

[11] سورة الإسراء، ٤٤/١٧.

[12] ع ج – وقوله، ع، صح هـ.

[13] سورة الروم، ٢٦/٣٠.

[14] ع ج – الحدث، صح هـ.

[15] *التيسير في التفسير* لأبي حفص عمر النسفي، ورقة ٤٥٥و.

[16] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٢/٢.

أما عند الأشعري وأهل الحديث فالسفه ارتكاب ما نهي عنه، وفي الشاهد مريد السفه منهى عنه، فكان به سفيها، وفي الغائب لا نهي، فلم يكن سفيها.

وعندنا: السفه هو[١] ما لم يتعلق به عاقبة حميدة، فلو تعلقت العاقبة الحميدة بإرادة السفه لما كانت[٢] سفهًا، كما لم يكن من ابن آدم في قوله[٣] تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ﴾[٤] سفهًا، وإن كانت تلك الإرادة إرادة سفه. وكذلك لم يكن من موسى عليه السلام حيث قال: ﴿وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُوا﴾[٥] سفهًا، فكذا من الله تعالى، وكذا موسى عليه السلام حيث قال للسحرة، ﴿بل ألقوا﴾[٦] وقال: ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾،[٧] أكان[٨] ذلك الإلقاء حكمة أم سفهًا؟

فإن قالوا: كان حكمة جعلوا معارضة الرسول[٩] عليه السلام في المعجزة بما يأتي به الساحر من المخرقة حكمة، وهو كفر.

وإن قالوا: كان الإلقاء سفهاً. قلنا: وهل أراد موسى عليه السلام وجود الإلقاء أم لا؟[١٠]

فإن قالوا: لا، فقد زعموا أنه لم يرد ظهور حجته وإبطال ما يعارضون به حجته، وأراد بقاء أمر رسالته في حيز[١١] الإشكال والتردد.

---

[١] ع ج ط – هو، ع، صح هـ.

[٢] ع ج: كان.

[٣] جميع النسخ: بقوله.

[٤] سورة المائدة، ٢٩/٥.

[٥] سورة يونس، ٨٨/١٠.

[٦] ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ (سورة طه، ٦٦/٢٠).

[٧] ﴿فَلَمَّا جَاء السَّحَرَةُ قَالَ لَهُم مُّوسَى أَلْقُواْ مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (سورة يونس، ٨٠/١٠)؛ ﴿قَالَ لَهُم مُّوسَى أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (سورة الشعراء، ٤٤/٢٦).

[٨] جميع النسخ: كان.

[٩] ط: للرسول.

[١٠] ط – ام لا.

[١١] ج – في.

وإن قالوا:[1] نعم، فقد أقروا أنه أراد السفه، ولا يصير[2] به[3] سفيها لما كان تحت إرادته ظهور حجته وغلبة دلالته، وفيما نحن فيه يكون تحت إرادة السفه تحقق[4] علمه وخبره فيكون حكمة لا سفها."[5]

ومريد شتم نفسه إنما يكون سفيهًا، هذا جواب لقولهم: "ومريد شتم نفسه"[6] والمعترض له سفيه. قال المصنف رحمه الله في جواب هذا:

"إن كثيرا من أصحابنا لا يطلقون أنه أراد شتم نفسه، بل يقولون: أراد أن يكون شتمه من الكافر قبيحًا، وهذا حكمة.

ثم يقال لهم: هل يريد الله تعالى أن يكون الكفر قبيحاً وكذا شتم نفسه؟

فإن قالوا: نعم، وهو قولهم.

قيل: والكفر قبيح لعينه،[7] فإذا أراد قبحه، فقد أراد عينه، وهذا ما أنكرتموه.

وإن قالوا: لا، يريد أن يكون قبيحًا **[١٣٨ظ]**/ فقد أراد أن يكون حسنا، إذ من مذهبهم أن ما ليس بقبيح فهو حسن. ولهذا زعموا أن كل مباح حسن فزعموا أن الوجوب أو الندب يقتضي حسنا زائدا على أصل الحسن، والقول بحسن الكفر[8] كفر صريح."[9]

---

[1] ج: قال.

[2] ط: ولم يصر.

[3] ط – به.

[4] ع ج: تحقيق.

[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٢/٢-٧١٣.

[6] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٣/٢.

[7] قال السرخسي في أصوله (٨٠/١): "المنهي عنه في صفة القبح قسمان: قسم منه ما هو قبيح لعينه، وقسم منه ما هو قبيح لغيره، وهذا القسم يتنوع نوعين: نوع منه ما هو قبيح لمعنى جاوره جمعا، ونوع منه ما هو قبيح لمعنى اتصل به وصفا". وكذا انظر: *فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٧٠و؛ ٤٨و.

[8] ط: بأن الكفر حسن.

[9] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٣/٢.

وقوله: {وشبهتهم الثانية [فاسدة]}[1] وهي قولهم: "ولأن الأمر بما لا يريده[2] الآمر سفه"، فجوابها[3] ما ذكره في الكتاب.[4]

[وقوله:] {وشبهتهم الأخيرة} فاسدة، وهي قولهم: "ولأن العبد لا يمكنه الخروج عن إرادة الله تعالى[5] عندكم،" وفيه جعل العباد مجبورين.[6]

"قلنا: ونعلم يقينا أنه ليس بمجبور، وهذا لأنه يريد أن يوجد فعله الاختياري لا الاضطراري فيخرج اختياريا لا اضطراريا، كما أراد."[7]

وفي *الكفاية*: "قلنا: نعارضكم بالعلم، فإنه علم منه الكفر والمعصية، فهل يمكن الخروج عما علم منه أم لا؟ فكل جواب لكم عن فصل العلم فهو جوابنا عن فصل الإرادة، ولا محيص لكم عن هذه المعارضة ألبتة.

ثم نقول: أراد منه الكفر والمعصية باختياره ومشيئته، كما علم منه أنه يأتي بذلك[8] باختياره ومشيئته. فلا بد أن يأتي به، كما أراد وعلم. فإذا كان المراد والمعلوم الفعل الاختياري كيف يكون الفاعل فيه مجبورا؟

ثم نكشف غطاء هذه الشبهة ونقول: كون فعل العبد اختياريا[9] ثابت بدلالة القطع واليقين، فإن العبد يعلم من نفسه علما[10] ضروريا أنه يفعل ما يفعل بقصده واختياره بحيث لا

---

[1] ط: الثالثة.

[2] ع ج: لا يريد.

[3] ج: فجوابه.

[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٤/٢؛ حبيب الله، ص ٣٢٨؛ عبد الحي، ص ٨١.

[5] ع - تعالى.

[6] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٣/٢-٧١٤.

[7] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٣/٢.

[8] ع ج: ذلك.

[9] ج: الاختياري.

[10] ع ج – علما، ع، صح هـ.

يجد إلى إنكاره سبيلا. وقد دلت الدلالة القطعية من حيث المعقول على أن فعله لا يخرج عن إرادة الله تعالى، على ما[1] ذكرنا، فلا معنى لإنكار أحدهما، وقد صرح الكتاب بكلتا[2] المشيئتين، أي مشيئة العبد ومشيئة الله تعالى، حيث قال:[3] ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾،[4] وقال: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ﴾."[5]

ولهم شبه أيضا،[6] سوى ما ذكره في الكتاب:

منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[7] والكفر أعسر العسر. قلنا: هذا خطاب للمؤمنين[8] بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[9] ونحن نقول: لم يُرد بهم[10] الكفر. ثم التعلق في هذه المسألة بهذه الآية جهل، لأن الآية وردت في إثبات الرخصة للمسافر والمريض بالأقطار، والقضاء في عدة من أيام أخر. فكان المراد من اليسر هو الترفية والرخصة لا الإيمان،[11] وكان المراد من العسر ما يضاد الرخصة من التشديد والتضييق لا الكفر.[12]

---

[1] ج: عما.

[2] جميع النسخ: بكلتي.

[3] ج: قال

[4] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (سورة فصلت، ٤١/٤٠).

[5] سورة الإنسان، ٣٠/٧٦؛ سورة التكوير، ٢٩/٨١. *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤١٣-٤١٤.

[6] ط – أيضا.

[7] سورة البقرة، ١٨٥/٢.

[8] في المؤمنين.

[9] سورة البقرة، ١٨٣/٢.

[10] ع ج: منهم.

[11] ط - فكان المراد من اليسر هو الترفية والرخصةَ لا الإيمانَ.

[12] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٠/٢؛ و*الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤١١-٤١٢.

ومنها قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ [١٣٩و]/ أَشْرَكُوا لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا[١]﴾[٢]الآية.[٣] ثم كذبهم في ذلك، ورد قولهم بقوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾.[٤] وقوله: ﴿كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[٥] وأنتم تساعدون في المقالة من كذبه الله تعالى بنصّ كتابه، وهو باطل. قلنا: مراد الكفرة من ذكر المشيئة الأمر، لا حقيقة المشيئة،[٦] كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾.[٧]

"والثاني أنهم لما أوعدوا في ذلك وَأمهلوا ظنوا كذب الرسل عليهم السلام،[٨] وظنوا أن ذلك مما لله[٩] تعالى فيه[١٠] رضًا، إذ أمهلهم ولم يأخذهم مع قدرته عليهم، بل أدل عليهم النعم وفتح عليهم أبواب كل خير، والإمهال والإحسان، مع القدرة على الأخذ دليل الرضا بالصنع في الشاهد، وظنوا في الغائب كذلك، فكان معناه: ولو لم يرض الله ما أشركنا.

والثالث أنهم جعلوا المشيئة حجة لهم فيما[١١] فعلوا، وزعموا[١٢] أن الله تعالى لو شاء ما أشركنا، فإذا أشركنا أشركنا بمشيئته،[١٣] فلا يتصور أن يعاقبنا على شيء فعلنا[١٤] بمشيئته، فظنوا

---

[١] ط - وَلاَ آبَاؤُنَا.

[٢] سورة الأنعام، ١٤٨/٦.

[٣] ع ج – الآية. انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤١٢.

[٤] سورة الانعام، ١٤٨/٦.

[٥] ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللّهُ وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾، (سورة النحل، ٣٣/١٦).

[٦] ط: للمشيئة.

[٧] سورة الأعراف، ٢٨/٧. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٠/٢.

[٨] ع ج - كذب الرسل عليهم، ع، صح ه؛ ع ج: أن الرسل كذب عليهم.

[٩] ع ه: الله.

[١٠] ج – فيه، صح ه.

[١١] ج: فيها.

[١٢] ع: فزعموا.

[١٣] ط: بمشية الله تعالى.

[١٤] ع ج: فعلناه.

أنفسهم معذورين في ذلك، فرد عليهم الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[١] الآية.

والرابع أنهم قالوا ذلك احتجاجا[٢] على المسلمين، إذ على زعمكم ﴿لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾،[٣] فكيف يعاقب عليه؟

والدليل على أن الآية محمولة على بعض هذه الوجوه أنه تعالى قال في آخرها: ﴿فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،[٤] ولو لم يكن صدر الآية محمولاً على ما تأوّلنا لنقض آخر الآية أوّلها، وهذا محال. ولا وجه بحملهم آخر الآية على مشيئة الجبر، لما مر من إبطال ذلك."[٥] *والله الموفق*.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[٦] وعندكم يريد كل ظلم كان ويكون، وهو خلاف ما في الكتاب، وإكذاب الله تعالى فيما أخبر.

قلنا: لا يلزمنا هذا، لأن المراد منه أنه لا يريد أن يَظلم عباده، يعنى لا يظلم العباد، ونحن به نقول، وهذا لأن أهل اللغة قالوا: إذا[٧] قال الرجل لآخر: لا أريد ظلمك، كان معناه: لا أريد أن تظلم أنت، من غير تعيين الفاعل. وإذا قال: لا أريد ظلما لك. كان معناه: لا أريد أن أَظلمك. ونحن نقول: إن الله تعالى لا يريد أن يظلم أحدا على أن أكثر ما في الباب أن هذه اللفظة محتملة للمعنيين جميعا إلا أنّا[٨] نعين أحدهما، وهو أن المراد منه لا أريد أن أظلمك بما سبق من الدلائل.[٩] *والله الموفق*. إلى هذا كله أشار المصنف رحمه الله.

---

[١] سورة الأنعام، ١٤٩/٦.

[٢] ع ط + لهم؛ ج – لهم، صح هـ.

[٣] سورة الأنعام، ١٤٨/٦.

[٤] سورة الأنعام، ١٤٩/٦.

[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٠/٢-٧١١.

[٦] سورة المؤمن، ٣١/٤٠.

[٧] ع ج – اذا، ع، صح هـ.

[٨] ع ج: لنا ان.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١١/٢-٧١٢.

ومن الشبهة المعقولة لهم أن الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع، فلو أراد الله[1] تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر[2] مطيعا لله تعالى بكفره، وذلك باطل. قلنا: لا كذلك، بل الطاعة موافقة للأمر، لا[3] موافقة للإرادة، فاندفع السؤال.

ومنها أن الله تعالى لو أراد الكفر من الكافر [١٣٩ظ]/ وخلق الكفر في الكافر ثم كلفه بالإيمان كان[4] ذلك التكاليف تكليفا بما[5] لا يطاق، والقول بتكليف ما لا يطاق باطل. قلنا: لو لزم هذا علينا في مسألة خلق أفعال العباد وهو لازم عليكم في مسألة العلم. فإن العبد كما لا يتمكن من فعل يخالف إرادته كذلك لا يتمكن من فعل يخالف علمه ثم هو كُلف بالإيمان، مع أن علمه محيط بأنه لا يؤمن ولم يقل هناك أحد[6] بتكليف ما لا يطاق لبقاء الاختيار في يده، وكذلك في الارادة. *والله الموفق*.

وقال في *الكفاية*: "وأما قوله تعالى:[7] ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾،[8] فهو معارض بظاهر قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلًّ مِنْ عِندِ اللّهِ﴾.[9] ثم نقول: لفظة الإصابة تدل على ما يقع من غير اختيار العبد وكسبه ولا يكون مقدورا له، لا على ما يفعله العبد بقصده واختياره، كما يقال: أصابه مرض أو هَمّ أو سرور أو صحة. ولا يقال: أصابه مشي أو قعود أو قيام، بل يقال لذلك: كسب وفعل.[10] والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ

[1] ع ج – الله، ع، صح هـ.
[2] ع - لكان الكافر، صح هـ.
[3] ع - موافقة للأمر لا، صح هـ.
[4] ج – كان، صح هـ.
[5] ع ج: تكليف ما.
[6] ط – احد.
[7] ع ج – قوله تعالى، ع، صح هـ.
[8] سورة النساء، ٧٩/٤.
[9] سورة النساء، ٧٨/٤.
[10] ج: أو فعل.

أَيْدِيكُمْ﴾[1] جعل ما أصاب العبد من المصائب جزاء على كسب يده. فعلى[2] هذا كان المراد من الآية أن ما أصابك من نعمة وصحة وسرور وقوة، فمن فضل الله وكرمه، وما أصابك من بلاء ومحنة وضر وفاقة فمن نفسك، أي جزاء لعملك."[3] *والله الموفق*.

[1] سورة الشورى، ٣٠/٤٢.

[2] ع: فعل.

[3] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤١٠-٤١١.

٧. فصل

في القضاء والقدر

ذكر في الكتاب وجه المناسبة لما أن هذه المسائل كلها لما كانت مبينة على مسألة خلق أفعال العباد لاق إيرادها بعدها مرتبا بعضها على بعض.

وقوله: {وبثبوت كون أفعال العباد مخلوقة لله[١] تعالى ثبت القضاء، إذ المراد من قول أهل الحق: أن المعاصي بقضاء الله تعالى أي بخلقه [إذ القضاء يذكر ويراد به الفعل]}

فإن قيل: فلما كان القضاء عبارة عن الخلق، وقد ذكر خلق أفعال العباد، وهذه المسألة عين مسألة خلق أفعال العباد، فما فائدة إعادتها في هذا الفصل؟

قلت: إنما أعادها لكثرة جريان لفظ القضاء والقدر بين أهل الكلام، حتى اشترط أهل الحق في تعداد الذي يؤمن به الإيمان بالقدر، وقالوا بالفارسية: *إيمان آوردم بخداى وبفر شتكان وى وبرسولان*

---

[١] ج: الله.

وى وبكتابها وى وبروز قيامت وباكل تقدير نيكى وبدى[١] *أز خداى است عز وجل.*[٢] ولم يذكروا فيه خلق أفعال العباد فلما كان هو مقصودا بنفسه أفرده بفصل على حدة، أو نقول: الكلام في مسألة خلق أفعال[٣] العباد[٤] كلام كلي شامل لفروع كثيرة، فذكر الفروع فردا فردا ليذكر الدليل لكل واحد منها بعد ذكر الكلى أمر شائع، كما في ذكر الخارج من غير السبيلين جملة. ثم ذكر القيء بأنواعه [١٤٠و]/ مفصلاً، وذكر النوم الذي فيه وهم خروج النجاسة. وكذلك ذكر حكم المعطوف بأنه داخل في حكم المعطوف عليه جملة، ثم ذكر أنواع حروف العطف فردا فردا بعد ذكر الكلي لاختصاص كل منها بحكم يمتاز به عن الآخر بعد شمول حكم العطف على الكل جملة.

[وقوله:] [{قال أبو ذؤيب الهذلي}]:[٥]

وعليهما مسرودتان قضاهما داود[٦] [أو صنع السوابغ تُبّع][٧]

ومطلع هذه القصيدة؛

أَمِن المَنُونِ وَرَيبِها تَتَوَجَّعُ [وَالدَّهرُ لَيسَ بِمُعتِبٍ من يَجزَعُ][٨]

---

[١] ع ج – بدي.

[٢] أي آمنت بالله وملئكته ورسله وكتبه ويوم القيامة وكل تقدير من الخير والشر من الله عز وجل.

[٣] ط: الافعال.

[٤] ط – العباد.

[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ١٥/٢؛ *والكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٤٠، *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي، ص ٣٣١؛ *والتمهيد في أصول الدين* للنسفي، ص ٨١.

هو أبو ذؤيب، خويلد بن خالد بن محرث، من بني هذيل بن مدركة، من مضر. (ت ٢٨هـ/٦٤٨-٦٤٩م). شاعر فحل، مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام. وسكن المدينة. واشترك في الغزو والفتوح. وعاش إلى أيام عثمان فخرج في جند عبد الله بن سعد بن أبي سرح إلى إفريقية سنة ٢٦هـ غازياً، فشهد فتح إفريقية وعاد مع عبد الله بن الزبير وجماعة يحملون بشرى الفتح إلى عثمان فلما كانوا بمصر مات أبو ذؤيب فيها. وقيل مات بإفريقية. انظر: *الشعر والشعراء* لابن قتيبة، ٥٤٧/٢؛ *والكامل* لابن الأثير، ٣٥/٣؛ وكشف *الظنون* لحاجي خليفة، ص ٧٧١؛ *والأعلام* للزركلي، ٣٧٣/٢؛ وديوان *الهذليين* لأبي ذؤيب، ١٩/١.

[٦] ع ج – داود.

[٧] هذا البيت من قصيدة لأبي ذؤيب الهذلي، من بحر الكامل، وعدد أبياتها ٦٩. (أي: صنعهما وأحكم صنعتهما. *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٤١). انظر: *ديوان الهذليين* لأبي ذؤيب، ١٩/١.

[٨] *ديوا الهذليين* لأبي ذؤيب، ١/١.

[وقوله:] {وعليهما مسرودتان} أي دِرْعان منسوجتان،[١] والسرد نسج الدِرع؛ والمراد من داود؛ داود النبى عليه السلام؛ والدروع المحكمة تنسب إليه، لأن سرد الدروع من غير آلة معهودة لسردها[٢] كان معجزةً له، قال الله تعالى: ﴿وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾[٣] يقال: رجل صنع وصنع اليدين، بالتحريك أي صانع حاذق.

[وقوله:] {والسوابغ} جمع السابغة، وهي الدروع التامة.

[وقوله:] {وتُبَّع} عطف بيان بصنع السوابغ. وقيل: تُبَّع في اليمن كالخليفة في بعداد، أي يسمي كل ملك في اليمن تبعا، لأنه مَلِك يتبع مِلكًا، كما أن الخليفة إمام يخلف إماما وقيل: يسمى[٤] ملك بذلك لأنه يتبع أمره.[٥] وله معان أخر:

منها الحكم يقال: قضى القاضي على فلان بكذا، أي حكم عليه به.[٦]

ومنها الفراغ يقال: "قضيت أمرَ كذا وانقضى الأمر"، أي فرغت عنه وصار الأمر مفروغا عنه،[٧] إذ هو انفعال من القضاء. ومنه "قضيتُ حاجةَ فلان،" أي فرغت عن دفعها وقضيت الدين، أي فرغت عن أدائه."[٨]

ومنها انقطاع الشيء وتمامه.[٩]

---

[١] ع: متسودتان.

[٢] ج: اسردها.

[٣] سورة السبأ، ١٠/٣٤.

[٤] ج: سمي.

[٥] ط - وتُبَع عطف بيان بصنعِ السوابغ وقيل: تبع في اليمن كالخليفة في بعداد أي يسمي كل ملك في اليمن تبعًا لأنه ملك بتبع ملكا، كما ان الخليفة إمام يخلف إماما وقيل: يسمى ملك بذلك لأنه يتبع أمره.

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٥/٢؛ *والكفاية والهداية* للصابوني، ص ٤٤٠.

[٧] ع ج + أي.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٥/٢؛ *والكفاية والهداية* للصابوني، ص ٤٤٠.

[٩] ومنها الفعل والإعلام والإخبار. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٥/٢-٧١٦.

وقيل: هو الأصل في جميع معانيه، فكان المراد من قولنا "الطاعات والمعاصي كلها بقضاء الله تعالى" أي بخلقه وتكوينه. وقد أقمنا الدلالة عليه بحمد الله تعالى ومنه.[١]

[وقوله:] {وأما القدر، فهو على وجهين.}[٢] قال في *المغرب*: "وقدر الله، وقَدْرُه:[٣] تَقْدِيرُه."[٤]

[وقوله:] {أحدهما الحد الذي يخرج[٥] عليه الشيء}،[٦] أي الوصف الذي كان من حق موصوفه أن يكون على ذلك الوصف الذي جعله الشارع في أصله على ذلك الوصف، لا على خلاف ذلك الوصف، كالإيمان بالله تعالى، من حقه أن يكون هو حسنا لعينه لا غير، كما في ضده، وهو الكفر بالله، من حقه أن يكون هو قبيحًا لعينه لا غير. ثم بين ذلك بقوله: **{وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر من حسن أو قبح}**.[٧] قال الإمام مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله: أي جعل كل شيء على ما هو الأولى به من وصفه، كجعل الصلوة والزكاة لأجل رضاء الله تعالى لا للرياء[٨] والسُمْعة. والدليل على أن معناه هذا ما ذكره بعد[٩] بقوله: **{وهو تأويل الحكمة أن يجعل تعالى[١٠] كل شيء على ما ينبغى أن يكون عليه ويقدر كل شيء على ما هو الأولى به}**.[١١] فالأولى به، هو ما يفعله من الطاعات أن يفعله لأجل رضاء الله تعالى خاصة، لا لغرض آخر.

---

[١] ط – ومنه. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[٣] ع – وقدره، صح هـ.

[٤] *المغرب* للمطرّزى، ١٦١/٢.

[٥] ج – يخرج، صح هـ.

[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[٨] ج: الرياء.

[٩] ع ط: بعده.

[١٠] ط – تعالى.

[١١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

وقال المصنف رحمه الله: "ولهذا قلنا: إن خلق [١٤٠ظ]/ فعل الكفر ليس بسفه، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾"[١] يعني لما خلق الكفر على وصف أنه شر قبيح باطل كان ذلك حكمةً لا سفهًا، لإخراج الشيء على[٢] ما هو عليه من الوصف الأصلي ووضعه في موضعه. ثم الكافر يفعل الكفر[٣] على حسبان أنه حسن، والمطيع يفعل الطاعة ولا يعلم قدر حسنها إلا قدر ما بلغه الشارع. علم بهذا[٤] أن العبد لم يستبد بمعرفة قدر القبح[٥] والحسن في أفعاله، بل العالم هو الله تعالى، والعلم شرط التخليق على ماذكرنا. فيعلم بهذا أن الخالق للقدر الذي يوجد على الحد الذي هو[٦] له من صفة الحسن والقبح هو الله تعالى، لا العبد.

[وقوله:] {والثاني بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان أو مكان}[٧] أي بيان تقدير زمان بأنه كم يوقع في[٨] ذلك الفعل من طول الزمان وقصره، وفي أي زمان يوقعه. وكذلك في المكان، أي في أي مكان يوجد ذلك الفعل.

[وقوله:] {وما له من الثواب والعقاب}[٩] أي لا يعلم العبد كم قدر الله تعالى لذلك الفعل[١٠] من الثواب، إذا كان الفعل فعل طاعة ولا يعلم أيضا كم قدر الله تعالى لذلك الفعل من العقاب إذا كان ذلك الفعل فعل معصية، بل يبين الله[١١] ذلك القدر من الثواب والعقاب.[١٢] علم بهذا أن الخالق

---

[١] سورة القمر، ٤٩/٥٤. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[٢] ع ج – على، ع، صح هـ.

[٣] ع – يفعل الكفر، صح هـ.

[٤] ط – بهذا، صح هـ.

[٥] ع - قدر حُسنها الاّ قدر ما بلغه الشارع علم بهذا أن العبد لم يستبد بمعرفة قدر القبح، صح هـ.

[٦] ع هـ: قوله.

[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[٨] ج: من.

[٩] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[١٠] ج – الفعل.

[١١] ط + تعالى.

[١٢] ج: او العقاب.

للقدر الذي يقع عليه كل شيء من زمان أو مكان وما له من الثواب والعقاب[١] هو الله تعالى، لا العبد، لما ذكرنا أن العلم شرط قدرة التخليق، ولما لم يكن للعبد شرط قدرة التخليق لا يكون له قدرة التخليق.[٢]

وذكر المصنف رحمه الله: "فالأول قائم في أفعال الخلق من خروجه على ما لا تبلغه أوهامُهم من الحسن والقبح ولا تقدره عقولهم، فثبت أنها خرجت على ذلك بالله تعالى.

والثاني لا يحتمل[٣] تبينهم[٤] تقدير[٥] أفعالهم من الزمان والمكان، ولا يبلغه علمهم، ولا يحتمل أن يكون من ذلك الوجه بهم.

وإذا عرف أن المراد من القضاء والقدر ما هو، وقد بينا بالدليل أن ذلك كله من الله تعالى صح قولنا: إن أفعالنا كلها بقضاء الله تعالى."[٦]

فإن قلت: ما الفرق الواضح[٧] بين وجهي القدر؟

قلت: الوجه الأول منها في السبب، والثانى في الحكم، أو نقول: الوجه الأول في بيان قدر الوصف المقارن للفعل، وهو وصف الحسن والقبح للفعل.[٨] والثاني[٩] في بيان الوصف الخارجي له،[١٠] وهو بيان قدر الزمان والمكان، وبيان قدر الثواب والعقاب.

---

[١] ج: او العقاب.

[٢] ج - لا يكون له قدرة التخليق، صح هـ.

[٣] ع ج: لا تحتمل.

[٤] جميع النسخ: بنيتهم. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[٥] جميع النسخ: بقدر. والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[٦] ع ج + وقدره. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[٧] ط – الواضح.

[٨] ط - في الحكم؛ أو نقول الوجه الأول في بيان قدر الوصف المقارن للفعل وهو وصف الحُسن والقبح للفعل، صح هـ؛ ع ج – للفعل.

[٩] ط – والثانى.

[١٠] ج – له.

[وقوله:] {والمعتزلة يقولون: المعاصي ليست بقضاء الله تعالى} أي أن الله تعالى لا يقضي الكفر لأن الكفر شر باطل وقضاء الله تعالى حق وصواب.[١]

قلنا: "الكفر مقضي الله تعالى لا قضاؤه، وقضاؤه حق وصواب، ومقضيه باطل، وقضاء هذا المقضي صواب لما فيه من الحكمة، على ما بينا في مسألة خلق الأفعال. فمن رضي بجعل الله تعالى الكفر باطلاً قبيحًا شرا فقد رضى بقضاء الله[٢] [١٤١و]/ ومن لم يرض بذلك فهو غير راض بقضاء الله،[٣] ومن رضي بذلك ولم يرض أن يكون الكفر صفة له، ولم يجب أن يفعله في نفسه فقد رضي بقضاء الله تعالى، ولم يرض بما يوجب مقته وتعذيبه."[٤]

[وقوله:] {وتعلق الكعبي بقول النبى صلى الله عليه وسلم[٥] خبرا عن الله تعالى: «من لم يرض بقضائي ولم يشكر لنعمائي ولم يصبر[٦] على بلائي فليطلب ربا[٧] سوائي»}[٨] والأولى في لفظ سوائي: أن يروى بفتح السين ومد الألف وياء المتكلم لطلب الازدواج، وإن كان فيه لغتان سوى ما ذكرنا. قال في *الصحاح* تقول: مررت برجل سواك بالكسر، وسُواك بالضم وبالقصر فهما وسَوائك بالفتح والمد أي غيرك.[٩]

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٦/٢.

[٢] ط + تعالى.

[٣] ط + تعالى.

[٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٧/٢.

[٥] ط: عليه السلام.

[٦] ع – يصبر، صح هـ؛ ع: ولم يرض.

[٧] ع – ربا، صح هـ.

[٨] ذكر هذا الحديث في *تبصرة الأدلة* للنسفي (٧١٧/٢) نقلا من الكعبي. ورد الحديث بألفاظ مختلفة في الجامع الكبير للطبراني من حديث أبي هند الداري مقتصرا على قوله"من لم يرض بقضائي ويصبر على بلائي فليلتمس ربا سوائي". انظر: *المعجم الكبير* للطبراني، ٣٢٠/٢٢؛ *والكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٣٩؛ *والابانة الكبرى* لابن بطة، ٢٧٨/٤؛و *تخريج أحاديث الاحياء* للعراقي، ١٥٥/٤؛ ومجمع *الزوائد* للهيثمي، ٢٠٧/٧؛ *والاحاديث القدسية* لعلي القاري، ٣٨؛ وفيض القدير شرح جامع الصغير للمناوي، ٢٢٤/٦. وقال المناوي: إسناده حسن، وابن بطة: وثقه ابن معين وضعفه جماعة، والعراقي: إسناده ضعيف، والهيثمي: رواه الطبراني وفيه سعيد بن زياد بن هند وهو متروك.

[٩] انظر: *الصحاح* للجوهري، «سوا»، ٢٣٨٥/٦.

[وقوله:] {وهذا التعلق منه جهل} أي التمسك من المعنى[1] بهذا الحديث على أن الكفر ليس بقضاء الله تعالى، فيقول:[2] إن هذا الحديث يقتضي لزوم أن يرضى[3] بقضاء الله تعالى. ولو كان الكفر والمعاصي بقضاء الله تعالى وقدره، على ما قلتم، لزمكم أن ترضوا الكفر لضرورة لزوم الرضاء بقضاء الله تعالى بموجب هذا الحديث. وحيث لا يجوز الرضا بالكفر، لأن الرضا بالكفر كفر.[4] علم بهذا أن[5] الكفر ليس بقضاء الله تعالى، لأنه لو كان بقضاء الله تعالى لزم الرضا به. قلنا: التمسك منه بهذا الحديث على هذا الطريق جهل، لأن القضاء[6] لفظ مشترك. وقد بينا وجه الاشتراك، فما لم يتعين أحد معاني المشترك بالدليل لا يجوز التمسك به، وقد بينا أيضا أنا رضينا بقضاء الله، وأعلمنا كيفيته، وهي: أن من رضي بجعل الله تعالى الكفر باطلاً قبيحًا شرا فقد رضي بقضاء الله تعالى، ومن لم يرض بذلك فهو غير راض بقضاء الله تعالى، ولكن الكفر عندنا مقضي الله تعالى لا قضاؤه. وبه خرج الجواب عن فصل الرضا، فإنه إنما يلزمنا الرضا بقضاء الله تعالى، وهو أن الله تعالى جعل الكفر شرا قبيحًا باطلاً لا بمقضيه، وهو أن يكون هذا الشر الباطل القبيح[7] صفة لنا. على أن حقيقة الخبر، وهي[8] قوله عليه السلام: "من لم يرض بقضائي" في الأمراض والمصائب[9] والبليات التي تصيب الإنسان من غير اختياره، وهي التي يضجر منها الإنسان ويضطرب

---

[1] ع ج: الكعبي.
[2] ع – فيقول، صح هـ.
[3] ج: نرضى.
[4] ع – كفر، صح هـ.
[5] ع: لان.
[6] ع هـ: الرضاء.
[7] ع – القبيح.
[8] ط: وهو.
[9] ع - الأمراض والمصايب، صح هـ.

فيها وربما[١] لا يرضاها، وهذا الخبر ورد للزجر عن ترك الرضا وللترغيب[٢] في الرضا بالمصائب والبليات.[٣]

وأما الكافر الذي اختار الكفر على الإسلام فلا حاجة في حقه إلى الترغيب[٤] في الرضا بالكفر، لأنه يرضاه بدون الترغيب فيه. والقائل بأن المراد منه الرضا بالكفر كان قائلاً بضد ما دل عليه ظاهر الخبر، فكان ذلك القول فاسدا **[١٤١ظ]**/ في وضعه ومردودا في نوعه.

[وقوله:] {ثم المعتزلة لا يرضون بالأمراض والمصائب إلا بعوض}[٥] لأن الأصلح للعباد[٦] واجب على الله تعالى[٧] عندهم، على ما يجيء في مسألة الأصلح إن شاء الله تعالى. فكان الابتلاء بالأمراض والمصائب بدون العوض ظلما عندهم. ثم لو ابتلى بالأمراض والمصائب، ولم يعوض بمقابلتها بعد ذلك،[٨] كان ظالما أيضا.

قيل: التعويض كمن غصب شيئًا من غيره كان الغاصب قبل أن يعوض مالكه قيمته ظالما في الحال، فعلى هذا كان الواجب عليهم بقضية الخبر أن يطلبوا ربا سوى الله تعالى.

[وقوله:] {ثم نعلم أن العبد غير مضطر في فعله} هذا جواب شبهة ترد على أصلنا، وهي أن يقال: إن الكفر والمعاصي لما كانت بتقدير الله تعالى وخلقه كان العبد مضطرا في فعل الكفر والمعاصي، لأنها لما كانت هي[٩] بتقدير الله تعالى، لم يكن في يد العبد دفع تقدير الله تعالى، فيوجد[١٠]

---

[١] ط: فربما.
[٢] ج: والترغيب.
[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٧/٢.
[٤] ع ه: الى المصائب.
[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٧/٢.
[٦] ع ج: أصلح العبد.
[٧] ط: على الله تعالى واجب.
[٨] ط – ذلك.
[٩] ع ج – هي، ع، صح ه.
[١٠] ع: فتوجد؛ ط + هي فيه؛ ع ج – فيه، ع، صح ه.

لا محالة، فحينئذ وجب أن يكون العبد معذورا في وجود الكفر والمعاصي منه، ولا يعاقب على ذلك.

فأجاب عنها بهذا، وزيادة كشف الجواب في *التبصرة*، فقال فيها:

"اعلموا أن[1] لا عذر لأحد في التخليق والإرادة والقضاء والقدر، لأن هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين إلى ما فعلوا، بل فعلوا ما فعلوا مختارين. فصار خلق الفعل وإرادته والقضاء به وتقديره[2] كخلق الأوقات والأمكنة التي تقع فيها الأفعال ولا تقع بدونها، ولم يصر[3] تخليق شيء من ذلك عذرا، لأنه لا يوجب اضطرارهم، فكذا هذا. ولأنه لم يخطر شيء من ذلك[4] ببالهم وقت الفعل أنهم يفعلون لأجله فكان الاعتذار به[5] والاحتجاج باطلاً. ولو كان لهم به[6] الاحتجاج لكان بالعلم والتقوية ونحوهما احتجاج."[7] "على أنا أقمنا الدلالة على[8] أن[9] لهم فعلاً هم فيه مختارون، فيعاقبهم على ذلك. *والله الموفق*."[10]

وقوله: {على ما مرّ في مسألة خلق الأفعال، ومسألة الإرادة} أما ما ذكر في مسألة خلق الأفعال فهو ما ذكره في عين وسط ذلك الفصل بقوله: **{واذا ثبت بما ذكرنا استحالة ثبوت قدرة[11] التخليق}**[12] إلى قوله: **{ولم يصر العبد بخلق الله تعالى إياه مضطرا}**،[13] كما لا يصير بعلم الله تعالى

[1] ع: لأن.
[2] ط – وتقديره، صح هـ.
[3] ج – يصر، صح هـ.
[4] ع ج – من ذلك، ع، صح هـ.
[5] ج: الاعتذار بها.
[6] ع ج: بها.
[7] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٨/٢.
[8] ط + على.
[9] ع - بها الاحتجاج لكان بالعلم والتقوية ونحوهما احتجاجٌ على أنا أقمنا الدلالة ان، صح هـ.
[10] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٨/٢.
[11] ع ج – قدرة، ع، صح هـ.
[12] انظر: ورقة ١١٧و.
[13] انظر: ورقة ١١٧و.

أنه يفعل كذا مضطرا إلى آخره. وأما ما[١] ذكره في "فصل أن المعاصي بإرادة الله تعالى" فهو ما ذكره في آخر ذلك الفصل في جواب شبهتهم،[٢] بقوله: **{لأنه تعالى أراد منهم[٣] الأفعال الاختيارية فلا يصيرون بها[٤] مجبورين}**[٥] إلى آخر الفصل. *والله الموفق*.

[١] ع – ما، صح هـ.
[٢] ع - جواب شبهتهم، صح هـ.
[٣] ع ج: منه.
[٤] ع – بها، صح هـ.
[٥] انظر: ورقة ١٣٨ظ.

٨. فصل

في الهدى والإضلال

وأحكام هذا الفصل أيضا مبنية على مسائل فصل خلق الأفعال، بل هي عينها. غير أن السلف فصلوا مسائل هذا الفصل[١] عن ذلك لاستبداد مسائل هذا الفصل بدلائل مخصوصة بهذه المسائل.

اعلم [١٤٢و]/ أن الهدى يتعدى باللام وبإلى، وهو الأصل فيه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾،[٢] وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.[٣] وقد يتعدى بدونها، كما في قوله تعالى: ﴿اهدِنَـا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ﴾،[٤] لإرادة الاستغراق.

---

[١] ع ج – الفصل، صح هـ.

[٢] سورة الإسراء، ٩/١٧.

[٣] سورة الشورى، ٥٢/٤٢.

[٤] سورة الفاتحة، ٦/١.

ومن إفادات شيخي رحمه الله أنه كان يقول: أخبر الله تعالى عن قول إبليس عليه اللعنة[1] في إزلال بني آدم بطريق المبالغة حيث قال: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[2] بحذف حرف الجر، وهي كلمة على،[3] عن صلة القعود إرادة للاستغراق[4] والله تعالى لقّننا في مقابلة قوله الموجب للاستغراق دعاء بحذف حرف الجر، وهو أيضا يوجب الاستغراق، وهو قوله تعالى: ﴿اهدِنَـا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ﴾[5] وكان يقول بالفارسية *ابليس گفت آنچ راه استقامت است آنجا هر آينه بنسشنم وايشان را ازراه استقامت بلغزانم*[6] *وخداى تعالى ما را نيز دعاى را تلقين كرد در مقابله قول وى آن دعاى نيز مقتضى استغراق است يعنى ما را انچ راه راست است برآنجا ثابت دار*[7]

وقوله: {إذ الهدى خلق فعل الاهتداء} أي خلق فعل هو الاهتداء، كما يقال: علم الطبّ، أي علم هو الطب[8] وكذلك تأويل قوله: **{والإضلال خلق فعل الضلال}**. وقالت المعتزلة: الهدى من الله بيان طريق الهدى والإضلال تسمية العبد ضالاً عند اختياره الضلالة.

وقال المصنف رحمه الله: "وعند المعتزلة لما لم يجز أن يخلق الله تعالى أفعالهم، لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال. ويقولون: ما أضيف إلى الله تعالى من الهداية فالمراد

---

[1] ط + عليه اللعنة.

[2] سورة الأعراف، ١٦/٧.

[3] ط - وهي كلمة على، صح ه.

[4] ع ج: الاستغراق.

[5] سورة الفاتحة، ٦/١.

[6] جميع النسخ: بلغزائم.

[7] أي قال ابليس: "أنا لأقعدن لهم على أيّ صراط هو الصراط المستقيم وأنا أغويتهم عن الصراط المستقيم." ويعلمنا الله تعالى دعاء وهو "اهدنا الصرط المستقيم.."

[8] ع ج - اي علم هو الطب، ع، صح ه.

منه بيان طريق الدين، لا تخليق فعل الاهتداء، وما أضيف إليه من الإضلال والإزاغة والخذلان والطبع بقوله تعالى: ﴿وَطَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾،[١] والمد بقوله تعالى: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يعمهون﴾."[٢] فالمراد منه إضافة الشيء إلى سببه أو شرطه لما أن الأفعال قد تضاف إلى سببها، وقد تضاف إلى شروطها كحجة الإسلام. "إذ لو لا المحنة والتكليف لما وجدت منهم هذه المعاني، وإنما وجدت عند التكليف فأضيف[٣] إليه، وإن لم يكن منه فعل، كما يضاف إلى القرآن، كقوله تعالى:[٤] ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾[٥] ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا﴾،[٦] وإلى الدعاء كقوله:[٧] ﴿وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾،[٨] وإلى الأصنام ﴿إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾."[٩]

وقال في *الكفاية*: "والصحيح ما قلنا، وذلك لأن الله تعالى قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾.[١٠] ولو كانت[١١] الهداية من الله تعالى هو بيان الطريق، وأنه عام في كل نفس لما صح تعليق إيتاء الهدى بالمشيئة. وكذا في[١٢] قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاء[١٣] **[١٤٢ظ]**/ وَيَهْدِي مَن يَشَاء[١٤]﴾[١٥]

[١] سورة التوبة، ٩٣/٩؛ سورة النساء، ١٥٥/٤؛ سورة الأعراف، ١٠١/٧؛ سورة النحل، ١٠٨/١٦؛ سورة الروم، ٥٩/٣٠؛ سورة المؤمن، ٣٥/٤٠؛ سورة محمد، ١٦/٤٧.

[٢] سورة البقرة، ١٥/٢. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٩/٢.

[٣] ع ج: ما اضيف.

[٤] ط - كقوله تعالى.

[٥] سورة الأنفال، ٢/٨. ط: ﴿فزادهم إيمانا﴾. (سورة آل عمران، ١٧٣/٣).

[٦] سورة التوبة، ١٢٥/٩.

[٧] ط – كقوله؛ ط: انه.

[٨] سورة الفرقان، ٦٠/٢٥.

[٩] سورة ابراهيم، ٣٦/١٤. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧١٩/٢.

[١٠] سورة السجدة، ١٣/٣٢.

[١١] ع ج: كان.

[١٢] ج ط – في.

[١٣] ع ج: ويهدى من يشاء.

[١٤] ع ج: يضل من يشاء.

[١٥] سورة النحل، ٩٣/١٦.

فلو كان المراد منه البيان لم يصح التخصيص بالمشيئة ولم تتحقق[1] هذه[2] القسمة، لما أن البيان عام في جميع الخلق. وكذا في الإضلال، لو كان المراد منه تسمية العبد ضالا لتقيد ذلك بمشيئة العبد لا بمشيئة الله تعالى، لأن تسميته ضالا إنما يترتب[3] على اختياره الضلال وإيجاده عند الخصم، فيكون ذلك مقيدا بمشيئة العبد لا بمشيئة الله تعالى. فعلم بهذا أن الهدى هو خلق الاهتداء دون البيان."[4]

وكذلك نفى الله تعالى الهداية عن النبي صلى الله عليه وسلم لمن يحبه بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾.[5] ولو كان الهدى بيان الطريق لما صح هذا النفي، لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يبين الطريق لعامة الخلق لمن[6] أحب وأبغض.[7]

"إلا أن الله تعالى أضاف الهداية إلى النبى عليه السلام في موضع آخر، وأراد به بيان طريق الهدى بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.[8] يعني تبين وتدعوا[9] إلى صراط مستقيم.

ثم الهداية كما تضاف إلى الله تعالى بطريق التخليق تضاف إلى الرسول[10] بطريق التسبيب بالدعوة وإبانة الحجة وإظهار المعجزة، وحصول الإهتداء عقيبه بخلق الله تعالى بمجرى العادة. وتضاف[11] أيضا إلى القرآن بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[12] وإنما[13] أضيفت إليه

---

[1] ج: يتحقق.
[2] ط – هذه.
[3] ع – يترتب، صح ه.
[4] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٤٤-٤٤٥.
[5] سورة القصص، ٥٦/٢٨.
[6] ع ج: لما.
[7] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٤٤.
[8] سورة الشورى، ٥٢/٤٢.
[9] ع ج – تدعوا، ع، صح ه؛ ع ج: تهدي.
[10] ط: عليه السلام.
[11] ع ج: يضاف.
[12] سورة الإسراء، ٩/١٧.
[13] ع ج: واذا.

لكونه[1] سببا للاهتداء. وكذا الإضلال يضاف إلى الله تعالى من حيث خلق الضلال في العبد عند اختياره. ويضاف[2] إلى الشيطان أيضا، كما قال ﴿وَلأُضِلَّنَّهُمْ﴾[3] لتسببه إلى الضلال."[4]

"والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾.[5] ولو كان المراد من الهداية الدعوة فقد دعا الله كل كافر وبين [له] طريق الهدى، فيكون كل كافر مشروح الصدر بقضية الآية. ثم أخبر أن من يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا.[6] ولو كان المراد[7] من الإضلال تسمية العبد ضالاً فقد سمى الله كل كافر ضالا، وجعل صدره ضيقا حرجا، فيؤدي هذا إلى أن يكون كل كافر مشروح الصدر وضيق الصدر، وتبطل أيضا قسمة الله تعالى بين عباده ويؤدي إلى الجمع بين الضدين. وكل[8] قول هذا عقباه حقيق[9] أن يستنكف العاقل أن يدين به، ويتخذه مذهبا. نعوذ بالله من الخذلان ونستعينه، فنعم[10] المستعان."[11]

وقوله: {وابتداء الدليل في المسألة} يعني أن[12] مسألة الهدى والإضلال مبنية على مسألة خلق الأفعال. وكل دليل ذكر هناك في إثبات خلق أفعال العباد كان ذلك الدليل دليلاً على ثبوت مسألة الهدى والإضلال على وفق ما ادعيناه، ولكن مع ذلك نذكر ههنا دليلاً ابتدائيا على إثبات

---

[1] ع ج: بكونه.

[2] ع ج: فيضاف.

[3] سورة النساء، ١١٩/٤.

[4] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٤٥-٤٤٦.

[5] سورة الأنعام، ١٢٥/٦.

[6] ﴿فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة الأنعام، ١٢٥/٦).

[7] ع - من الهداية الدعوة فقد دعا الله كل كافر وبين طريق الهدى فيكون كلُ كافر مشروحَ الصدر بقضيّة الآية ثم أخبر أن من يرد أن يضله يجعل صدره ضيّقا حرجا ولو كان المراد، صح هـ.

[8] ج: فكل.

[9] جميع النسخ: فحقيق.

[10] ج: بنعم.

[11] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٤٧-٤٤٨. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٢٠/٢-٧٢١.

[12] ع: في.

[١٤٣و]/ مسألة الهدى والإضلال على وفق[١] ما ادعيناه، فنقول: قال الله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء﴾.[٢] والتمسك به على اثبات المدعى بوجهين:[٣]

أحدهما: تخصيص الإضلال والهدى بالمشيئة، وذلك إنما يصح على قولنا، لا على قول الخصم. فإن خلق فعل الضلال وخلق فعل الاهتداء ليس على طريق التعميم، بل على طريق التخصيص، وذلك إنما يستقيم على قولنا. وأما على قول الخصم فالإضلال تسميته ضالاً عند اختيار العبد الضلال، وذلك عام فلا يستقيم تخصيصه بالمشيئة. وكذلك الهدى هو بيان طريق الهدى عند الخصم، وهو أمر عام فلا يستقيم تخصيصه بالمشيئة.[٤]

والثاني: هو بطلان التقسيم، فإن الله تعالى خلق[٥] الخلق على[٦] قسمين: أحدهما من أضله الله،[٧] والثاني من هداه الله،[٨] فيلزم على قول الخصم بطلان التقسيم، لأن بيان طريق الهدى عام في حق الناس أجمعين.

والوجه الثالث في التمسك بهذه الآية على إثبات ما ادعيناه في الإضلال هو أن الله تعالى خص[٩] الإضلال بمشيئته، فلو كان المراد منه تسمية العبد ضالاً لتقيد ذلك بمشيئة العبد لا بمشيئة الله تعالى، لأن تسميته ضالاً إنما يترتب[١٠] على اختياره الضلال، فيجب أن يكون مقيدا بمشيئة العبد لا بمشيئة الله تعالى على ما ذكرنا. وكذلك وجه التمسك بالآيتين بعد هذه الآية على

---

[١] ط + وفق.
[٢] سورة النحل، ٩٣/١٦.
[٣] ع ج: لوجهين.
[٤] ط - وكذلك الهدى هو بيان طريق الهدى عند الخصم وهو أمر عام فلا يستقيم تخصيصه بالمشية.
[٥] ع ج: جعل.
[٦] ع ج – على، ع، صح هـ.
[٧] ج - الله، صح هـ.
[٨] ع ج – الله.
[٩] ج: خصر.
[١٠] ع: ترقب.

إثبات المدعى، هو أن الله تعالى علق[1] هداه[2] بمشيئته، فيكون هو للتخصيص[3] لا للتعميم.[4] والهدى على تفسير الخصم، وهو بيان طريق الهدى عام، فلا يصح تعليقه بمشيئته، فبطل ما ادعاه الخصم. *والله الموفق*.

وقوله: {يطول تعدادها وإحصاؤها} قيل: في الفرق بين التعداد والإحصاء هو أن التعداد فردا فردا *شمردن*،[5] والإحصاء *سر جمله شمردن*.[6] فيحتمل أن يكون تقديم التعداد على الإحصاء لهذا السر، لأنه لو قدم الإحصاء على التعداد يفسد المعنى على هذا التفسير، لأنه لما طال الكلام بالإحصاء كان أولى أن يطول بالتعداد، فحينئذ لا يحتاج إلى ذكر التعداد بعد ذكر الإحصاء. وأما على ما ذكره في الكتاب من تقديم التعداد على الإحصاء، فيستقيم المعنى غاية الاستقامة.

ثم تأويل المعتزلة الآيات[7] التي[8] ذكرنا والجواب عن تأويلهم مندرج فيما ذكرنا في ذلك الفصل من الآيات، والجواب عن تأويلهم[9] في هذا الفصل. *والله الموفق*.

[1] ع: خلق.
[2] ع – هداه.
[3] ج: التخصيص.
[4] ج: التعميم.
[5] أي التعداد فردا فردا.
[6] أي التعداد جملة.
[7] ج: للآيات.
[8] ج – التي.
[9] ع - مندرج فيما ذكرنا في ذلك الفصل من الأيات والجواب عن تأويلهم، صح هـ.

٩. فصل

في إبطال القول بالأصلح

فوجه بناء هذا الفصل على فصل مسألة خلق أفعال العباد ظاهر، وهو ما[١] ذكره في الكتاب بقوله: {**وثبوت مسألة خلق الأفعال وكون الكفر [١٤٣ظ]/ والمعاصي مخلوقة لله تعالى، وإن كان يتضرر بها الكفار والعصاة ثبت أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى ولا ما هو المصلحة**} ثم إنما جمع بين الأصلح والمصلحة في النفي، فإن مذهب جمهور المعتزلة هو أنه يجب على الله تعالى رعاية ما هو الأصلح للعبد، وما هو المصلحة له.

وقال بشر بن[٢] المعتمر[٣] ومن تابعه: لا يجب على الله تعالى رعاية الأصلح في حق العبد، ولكن يجب عليه أن يفعل بعبيده ما هو المصلحة لهم، ولا يجوز أن يفعل بهم ما هو المفسدة.[٤]

---

[١] ج – ما، صح هـ.

[٢] ع – بن، صح هـ.

[٣] هو رئيس معتزلة بغداد.

[٤] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٧٢٣.

وقوله: {ولو كان في مقدوره} أي ولو كان اللطف في مقدوره، ولم يفعل كان بخيلا ظالما جائرا مانعا[١] حقا مستحَقا. وغاية ما يقدر الله عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه، وفعل بكل عبد مؤمن أو كافرٍ غاية ما هو في مقدوره من مصلحته، وكما فعل[٢] بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله، وليس له على النبي محمد صلى الله عليه وسلم إنعام ليس ذلك على أبي جهل.[٣]

[وقوله:] {ولأهل الحق الآيات التي ذكرناها[٤] في مسألتي[٥] الإرادة والهدى والإضلال،[٦] إذ في بعضها فعل ما ليس بأصلح وفي بعضها الامتناع عما هو الأصلح}

أما الآيات، فهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾،[٧] وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾،[٨] وقوله: ﴿يضل من يشاء﴾.[٩] ففي هذه الآيات فعل ما ليس بأصلح. وقوله: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾،[١٠] وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾،[١١] وقوله: ﴿وَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾،[١٢] ففي هذه الآيات الامتناع عما هو الأصلح.[١٣]

---

[١] ع ج: ضايعا؛ ع – مانعا، صح هـ.
[٢] ع ج – فعل، ع، صح هـ.
[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٢٣/٢؛ و*الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤١٩، ٤٢١.
[٤] ع – ها، صح هـ.
[٥] ج: مسئلة.
[٦] ع: في الاضلال.
[٧] سورة آل عمران، ١٧٨/٣.
[٨] سورة الاعراف، ١٧٩/٧.
[٩] سورة الرعد، ٢٧/١٣؛ سورة النحل، ٩٣/١٦؛ سورة فاطر، ٨/٣٥.
[١٠] سورة يونس، ٩٩/١٠.
[١١] سورة السجدة، ١٣/٣٢.
[١٢] سورة النحل، ٩/١٦.
[١٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٢٦/٢-٧٢٧.

[وقوله:] {ولأن القول بما قالته المعتزلة إبطال منّة الله تعالى على عباده بالهداية} فإن الله تعالى منّ عليهم بالهداية بقوله: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾.[1] هذا أحد الوجوه الثمانية الفاسدة الباطلة التي تلزم على تقدير[2] القول بوجوب الأصلح على الله.[3]

[الثاني] ويلزم أيضا إبطال[4] فضل الله تعالى على عباده، لأنه حينئذ كان مؤديا الحق المستحق عليه، فلا يكون ذلك[5] فضلاً من الله تعالى على عباده.

[الثالث] ويلزم أن يكون الله تعالى **{متصلّفا}** يعنى *لاف زنيده*[6] بقوله[7] ﴿والله ذو الفضل العظيم﴾ نعوذ بالله من ذلك.[8]

[الرابع] ويلزم أن لا يكون لله تعالى في حق **{نبينا محمد صلى الله عليه وسلم نعمة ليست تلك النعمة على أبي جهل، إذ فعل بكل واحد منهما ما في مقدوره من الأصلح له}**.[9]

[الخامس] ويلزم أيضا[10] أن يكون الله تعالى في **{طلب الشكر}** منا بمقابلة ما أنعم[11] علينا سفيهًا، لأن الشكر إنما يجب بمقابلة الإفضال، لا بمقابلة قضاء الحق الواجب عليه.

[السادس] ويلزم على قولهم: **{أن إماتة الرسل والأنبياء عليهم السلام كان[12] أصلح لهم**

---

[1] سورة الحجرات، ١٧/٤٩.
[2] ج: تقدر.
[3] ط + تعالى. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٥٣/٢-٧٥٤.
[4] ج – إبطال، صح هـ.
[5] ج – ذلك، صح هـ.
[6] *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٨٠٧. أي المتصلف المتمدح.
[7] ع ج: لقوله.
[8] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٥٧/٢.
[9] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٢١.
[10] ط – أيضا.
[11] ج: انعمه.
[12] ط: كانت.

وللمؤمنين [١٤٤و]/ من إبقائهم وإبقاء إبليس وجوده أصلح لهم، وللخلق من إماتتهم}، حتى أنه[١] "لو بقي محمد صلى الله عليه وسلم لمحة بصر وراء الساعة التي قبض روحه فيها لكفر بالله تعالى وعصاه، وكان قبض روحه صلى الله عليه وسلم[٢] في تلك الساعة أصلح له. وكذا في كل نبي ورسول وولي وصديق"،[٣] لأن الله تعالى كل ما يفعله يفعل الأصلح للعباد،[٤] وقد فعل هذه الأشياء، فكانت هذه الأشياء[٥] مصلحةً للعباد.

وقوله: {وللخلق[٦] من إماتتهم} معطوف على قوله لهم وإنما أعاد اللام في قوله: **{وللخلق}**[٧] بسبب أن المعطوف عليه ضمير مجرور، فلا يحسن العطف عليه بدون إعادة الجار. أي كان إبقاء إبليس وجنوده أصلح في حق هؤلاء من إماتتهم، لما أن كل ما فعله[٨] الله فعله[٩] لمصلحة العباد، وقد أبقى إبليس وجنوده. علم بهذا أن الأصلح في إبقائهم من إماتتهم. هذا على طريق رد قولهم عليهم بالإجماع، لأن كل المسلمين قائلون بأن الأصلح في إماتة إبليس وجنوده.[١٠]

قال المصنف رحمه الله: هذا قول لا يحتمل قلب مؤمن سماعه لفظاعته في نفسه وبَشَاعته في ذاته، والله تعالى خصيم من هذا. **قوله {في رسله وأنبيائه}**.

---

[١] ج - انه.

[٢] ط: عليه السلام.

[٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٤٤/٢.

[٤] جميع النسخ: كل ما يفعل يفعل فعلاً هو أصلح للعباد.

[٥] ج - فكانت هذه الاشياء.

[٦] ج: الخلق.

[٧] ج: والخلق.

[٨] جميع النسخ: فعل.

[٩] جميع النسخ: فعل.

[١٠] ط - وقوله: والخلق من إماتتهم معطوف على قوله لهم وإنما أعاد اللام في قوله وللخلق بسبب أن المعطوف عليه ضمير مجرور فلا يحسن العطف عليه بدون إعادة الجارّ أى كان إبقاء إبليس وجنودِه أصلح في حق هؤلاء من إماتتهم لما أن كل ما فعل الله فعل لمصلحة العباد وقد ابقى إبليس وجنوده علم بهذا ان الأصلح في إبقائهم من إماتتهم هذا على طريق ردّ قولهم عليهم بالإجماع لأن كلّ المسلمين قائلون بأن الأصلح في إماتة إبليس وجنودِه.

[السابع] ويلزم على قولهم: **{القول بتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على[1] أن يفعل بأحد أصلح مما فعل، ولم يبق في مقدوره [ولا في خزائن رحمته] أنفع لهم مما أعطاهم}**

[الثامن] ويلزم على قولهم أن سؤال جميع المسلمين من الله المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف ما بهم من الضر كان سفهًا وكفرانا للنعمة، لو كان الله تعالى آتاهم[2] ذلك. وإن[3] كان[4] لم يؤتهم فلا يخلو إما أن يجوز له أن لا يُؤْتِيَهم أو[5] لا يجوز، فإن كان لا يجوز أن لا يُؤتيَهم، بل[6] يجب عليه ذلك على وجه، كان بمنعه ظالماً مانعا حقا مستحقا، ولكان[7] السؤال في الحقيقة كأنهم قالوا: اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك، ومن ظن هذا فقد كفر. وإن كان يجوز له[8] أن لا يؤتيهم ذلك فقد بطل مذهبهم. هذا هو الوجه الثامن الذي يلزم على قود مذهبهم، وكل[9] من تلك[10] الوجوه موجب للكفر.[11] فنسأل الله العصمة من ذلك كله.

[وقوله:] [{ثم يقال لهم: هل رأيتم إنسانا زجّى عمره في الإسلام ثم ارتد عنه بعد ذلك}]

التزجية *روز [گار] گذاشتن.*[12] يقال: رجل[13] ضُحْكة بالتسكين، أي الذي يضحك منه، وهذا لأن الله تعالى لو كان قبض روحه، وتوفاه قبل ارتداده بساعة، حتى خُتم له[14] بالإسلام، ولم يستحق

[1] ع ج – على، ع، صح هـ.
[2] ط: آتيهم.
[3] ع ج – ان، صح هـ.
[4] ج + الله تعالى.
[5] ع ج + كان.
[6] ع ج + كان.
[7] جميع النسخ: لكن.
[8] ج + له.
[9] ع ج: فكل.
[10] جميع النسخ: ذلك.
[11] ع ج: يوجب الكفر.
[12] *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٦١١. أي مضي الايام.
[13] ج – رجل، صح هـ.
[14] ط – له.

التعذيب في النار خالدا مخلدا، كان أصلح له، وحيث لم يفعل، بل أبقاه مع علمه بأنه يرتد عن الإسلام، وكان ذلك مضرة له لا صلاحا، فقد فعل ذلك، وهو تعالى حكيم، دل على[1] أن ذلك كان[2] حكمة. وقعت[3] المعتزلة فيما وقعت، لجهلهم بحقيقة الحكمة.[4]

"ثم بعد تقدير فعل الله تعالى ذلك، دعوى من زعم[5] أن[6] ذلك سفه،[7] وليس بحكمة وصف منة الله تعالى بذلك، أي بالسفه، وهو كفر، بل[8] ظهر بفعله أنه حكمة، وإن جهلت المعتزلة جهة[9] الحكمة، إذ الجهل عليهم جائز وخروج [١٤٤ظ]/ فعل الله تعالى عن الحكمة ممتنع. يحققه أن الله تعالى أضاف بقاءهم على الكفر إلى إبقائه وإمهاله بقوله: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾"[10] كذا ذكره المصنف رحمه الله.

وقوله: {ثم يقال لهم[11] هل رأيتم صبيا مات في صغره} إلى آخره. ذكر هذا النظير بعد ما ذكر النظير الأول لزيادة إيضاح الإلزام، لأن في النظير الثاني ورود السؤال والجواب مرة بعد أخرى إلى أن[12] يتضيق الأمر على الخصوم، ويصيبهم منه[13] الإلزامات ذات الكلوم، حيث صور هذا النظير

---

[1] ع ج ط – على، ع، صح هـ.

[2] ع ج – كان، ع، صح هـ.

[3] ط + و.

[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٢٧/٢، ٧٢٩.

[5] ج: رغم.

[6] ج – من رغم ان.

[7] ط: صفة.

[8] ع - من رغم ان ذلك سفه وليس بحكمة وصف منّة الله تعالى بذلك اي بالسفه وهو كفر بل، ع، صح هـ.

[9] ع ط: جهته.

[10] سورة آل عمران، ١٧٨/٣. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٢٧/٢.

[11] ع – لهم، صح هـ.

[12] ع – ان، صح هـ.

[13] ط – منه.

في صبيان ثلاثة صبي مات في صغره، وصبي عاش حتى بلغ وأسلم، وصبي عاش وبلغ وكفر.[١] ثم ذكر السؤال والجواب حتى تم[٢] الكلام وحصل الإلزام.[٣]

[وقوله:] {وما يزعمون أن منع الأصلح بخل فاسد} أي وما يزعمون فاسد، وهو قولهم إن منع الأصلح بخل. وإنما قلنا: إنه فاسد.

[وقوله:] {لأنّا بيّنا بالدليل أنه تعالى[٤] فعل ذلك، ولو كان [ذلك] بخلاً لما فعل} لما أن الله تعالى موصوف بالإفضال والجود في الأزل، فلا تتبدل صفته، لأن جميع صفاته قديمة،[٥] والتبدل على القديم محال. ثم قولكم إن منع ما بالغير إليه حاجة بخل.

قلنا: منع ما هو حق للمحتاج[٦] قِبَل المانع أم منع ما ليس بحق مستحق للمحتاج.[٧]

"فإن قال بالأول فهو مسلم، ولكن لا نسلم أن للعبد على الله حقا مستحقا. وإن قال بالثاني فهو ممنوع."[٨]

"ثم يقال له: الجود[٩] هو بذل ما هو واجب على الباذل أم بذل ما ليس بواجب عليه.

فإن قال: بالأول ظهرت مكابرته، لما أن مَن قضى دينا عليه لا يعد جوادا.

وإن[١٠] قال بالثاني، قيل: أتقول إن الله تعالى جواد متفضل ذو فضل على العالمين؟

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٢٧/٢-٧٢٩.

[٢] ج: تمرّ.

[٣] ط: المرام.

[٤] ع ج – تعالى، ع، صح هـ.

[٥] جميع النسخ: قديم.

[٦] ع ج: المحتاج.

[٧] ع ج: المحتاج.

[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٤٧/٢.

[٩] جميع النسخ + ما.

[١٠] ج – إن، صح هـ.

فإن قال: لا فقد أنكر النصوص، وخالف الإجماع ووصفه بالبخل، إذ كل حي ليس بجواد فهو بخيل.

وإن قال: نعم. أقر أن الله تعالى يفعل ما يفعل بعباده غير مُؤد حقا واجبا عليه. وإنه لا حق لغيره قبله، بل يعطي ما يشاء من يشاء فضلاً منه، ويحرم ما يشاء [على] من يشاء بعدله، وهو الحكيم في ذلك كله.[1]

وعند المعتزلة لا إفضال، بل كل ذلك قضاء حقٍ واجب عليه. فأنى يتصور عندهم تحقيق الجود، فلم يكن الله[2] عندهم جوادا ولا متفضلا، ولا ذا فضل، ولا منعما ولا محسنا. وهذا كله تكذيب الله تعالى ورسله وجميع المسلمين في وصفهم الله تعالى بذلك، وإنزاله فيما وصف به نفسه بهذه الصفات منزلة المتصلف بما لا اتصاف له به، المحب أن يُحمد بما لم يفعل، الطالب شكر ما لم[3] ينعم، وهذا كله مذموم. فصار مصلحةً لهم كحجامة الوالد الشفيق ولده، هذا النظير هو المعول عليه عندهم، وهو[4] في الحقيقة حجة لنا لا علينا، لأن الأب إذا كان قادرا على دفع المرض عنه بدون [١٤٥و]/ الإيلام بالحجامة، ومع ذلك آلَمَهُ بها كان سفيهًا لا حكيما.

[وقوله: {لأن ما كان جاريا مجرى الأعواض لا يتمكن فيه المنة المنغصة للنعم}]

التنغيض، *ناخوش گـردانيدن عيش*.[5] وما كان تفضلاً[6] تتمكن فيه المنة المنغصة للنعم، فكان الثابت بطريق العوض ألذ وأشهى.

---

[1] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٤٧/٢.

[2] ط + تعالى.

[3] ع ج – لم، ع، صح هـ.

[4] ع: وهي.

[5] ع ج - التنغيض، *ناخوش كردانندن عيش*. *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٥٦٨. أي كدر عيشه.

[6] ع ج ط – لا، ع، صح هـ.

قلنا: "لو كان الأمر كما زعموا لكانت الجنة وما فيها من النعم منغصة على أولياء الله تعالى وأهل كرامته، لأن نيلهم ذلك كله كان بفضل من الله[١] ونعمة منه. إذ لا أحد يستوجب بشيء من عباداته وطاعاته على الله[٢] شيئًا، وإن زجى عمره في طاعته ولم يعصه طرفة عين.[٣] وذلك لأن ما يأتي به العبد من الطاعة يأتي به[٤] شكرا لما أنعم عليه، ومن أدى إلى غيره حقا مستحقا لا يستوجب بإزاء ما أدى شيئًا من العوض. على أن العبد لا يمكنه الخروج في جميع عمره وإن طال[٥] شكر نعمة واحدة، وإن قلت، لما أنه لا يؤدي شكره إلا بتوفيق من ربه تعالى. وما وصل إليه من أثر التوفيق نعمة مستأنفة يقتضي عليها شكرا مستأنفا، ثم لا يؤدي شكر هذا التوفيق إلا بالتوفيق. هكذا إلى ما لا يتناهى، وإذا كان[٦] لا يمكنه الخروج عن شكر نعمة واحدة فكيف عن[٧] شكر ما عليه من النعم الوافية الوافرة والمِنَن المتوالية المتظاهرة التي لا يمكن عدها وإحصاؤها ويتعذر عليه حصرها وحدها، على ما نطق به الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدوا نِعْمَتَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾.[٨]

وللمعتزلة في هذا تدبير عجيب، فإنهم يزعمون أن جميع ما فعل الله تعالى بالعبد وأسدى إليه من النعم، كل ذلك حق على الله واجب وجوبا لو امتنع عن قضائه إلى مستحقه لصار ظالما جائرا. ثم إذا أوفى هذا الحق إلى مستحقه استوجب عليه شكرا، لو امتنع العبد عن أدائه صار ظالما جائرا. وهذا خروج عن المعقول، وكيف يستوجب من قضى ما عليه من الحق إلى مستحقه شيئاً عليه؟ هذا لَعمرِي في الشاهد الذي يجعلونه مَفْزَعا يلجؤن إليه في كل مسألة من غير المساواة بينه

---

[١] ط + تعالى.

[٢] ج - على الله، صح هـ.

[٣] ط: عين.

[٤] ط: ثابتة.

[٥] ع ج + عن.

[٦] ع ج – كان.

[٧] ط – عن، صح هـ.

[٨] سورة إبراهيم، ٣٤/١٤؛ سورة النحل، ١٨/١٦.

وبين الغائب في المعنى يعد محالاً ممتنعا ساقطا مندفعا، لما أن قضاء الحق يوجب فراغ ذمة من عليه الإيجاب بأداء[١] حق من له الحق. ثم لو جاز هذا لجاز أن يقال بأن أهل الجنة إذا وصل إليهم الثواب يجب عليهم[٢] أداء شكره، ثم إذا أدوا ذلك يجب على الله[٣] أن يثيبهم، فيكون أهل الجنة أبدا ممتحنين بأداء شكر ما أسدى إليهم من الثواب الذي استحقوه بأفعالهم. وهذا باطل بإجماع المسلمين، لما أن الجنة ليست بدار تكليف، وإذا كان الأمر على ما بينا علم أن ثواب الله تفضل منه وإنعام، فينبغي أن تكون الجنة منغصة على قضية كلام هذا التائه في[٤] دينه المتحير في عقيدته، وذلك يوجب الخروج عن الدين، نعوذ **[١٤٥ظ]**/ بالله من ذلك.[٥]

وقوله: {كان ذلك ألذّ عنده[٦] وأشهى} يحتمل أن يكون كل واحد من "ألذ وأشهى"، من قبيل أفعل التفضيل المبني للمفعول، كأزهى وأشهر وأشغل[٧] من ذات النحيين،[٨] لأن قولك لذذت الشيء بالكسر لذاذة أي وجدته لذيذا، وقولك شهيت الشيء بالكسر شهوةً إذا اشتهيته، يقتضيان أن يكون كل واحد[٩] منهما[١٠] من أفعل التفضيل المبني للمفعول، لا من المبني للفاعل، وإن كان الأصل هو أن يكون مبنيا للفاعل لما ذكرناه[١١] في *الموصّل*.[١٢] ففي حق الله تعالى أولى أن يكون الأمر كذلك، أي النعمةُ الواصلة إلى العبد من الله تعالى أولى أن تكون هي[١٣] ألذّ وأشهى من النعمة التي تصل إلى

---

[١] ط – باداء.
[٢] ع: عليهم.
[٣] ج – الله، صح ه.
[٤] ع – في، صح ه.
[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٥٥/٢-٧٥٦.
[٦] ج – عنده.
[٧] جميع النسخ: أشغل.
[٨] ع ج - أشغل من ذات النحيين، ع، صح ه.
[٩] ط – واحد.
[١٠] ج: منها.
[١١] ع: ذكرنا.
[١٢] انظر: *الموصل في شرح المفصل* للسغناقي، ورقة ٢٦٤و-٢٦٤ظ.
[١٣] ع ج – هذا، ع، صح ه؛ ع ج ط: هي.

العبد من غير الله. فوجه الأوْلوية ظاهر، لأن وصول النعمة إليه[1] من الملك،[2] لما كان عنده ألذ وأشهى من النعمة التي اشتراها لعظمة مرتبة الملك من مرتبة الرجل الذي أوصل إليه الملك الخلعة[3] مع مساواته في الإنسانية، واحتمال انقلاب الأمر بأن يصير الرجل الذي وصلت إليه الخلعة،[4] بعد ذلك مَلِكا فوق ذلك الملك الذي خلع عليه أو مثله، كان ما يصل إليه من نعمة الله أولى أن تكون هي ألذ وأشهى، لما أن عظمة الله تعالى مما[5] لا نهاية له، وليس فيه احتمال صيرورة المثلية بوجه من الوجوه. وإذا كان كذلك[6] كان[7] تصور التنغص في نعمة الله الواصلة إلى العبد مستحيلاً من كل وجه.

وقوله: {وهدم الصنيعة} أي الإحسان، يقال: اصطنع عنده صنيعةً إذا أحسن إليه.

[وقوله:] وفي الجملة هذا كلام لا يستجيز[8] من عرف الله تعالى ان يخطر بباله، فضلاً عن التكلم به، يعني *سر جمله سخن در اينجا آنست كه اين كلا مى است يعنى نعة هدايت منغص است گفتن كسى كه[9] خداى را شنا سد روانى دارد كه اين چنين[10] سخن زشت را در دل خويش افكند خصوصا بائن تلفظ كردن.*[11] وهذا لأن المتكلم[12] بهذا أو تمكينه في قلبه على وجه الاعتقادية كفر من وجوه:

---

[1] ع ج: نعمة الله.

[2] ع ج - من الملك.

[3] ع – الخلعةَ، صح هـ.

[4] ع ج – الخلعة، ع، صح هـ؛ ع ج: النعمة.

[5] ج: ما.

[6] ج – كذلك، صح هـ.

[7] ج – كان.

[8] ع ج : مستجيز.

[9] ط – كه.

[10] ط – جنين.

[11] أي قول من يقول: "نعمة الهداية منغصة" وتمكينه في قلبه كلام لا يستجيز لمن عرف الله تعالى.

[12] ج ط: التكلم.

أحدها: أن[١] تنغص النعمة، وهو تكدرها على المنعم عليه إنما يلزم إذا رأى المنعم عليه المنعم أدنى رتبةً وأحط منزلةً من نفسه، وهو الغالب أو رآه مثله في الرتبة والرفعة لا من هو أرفع حالاً منه، فإن وصول النعمة ممن هو أرفع حالاً منه لا تتنغص في الشاهد، على ما ذكر في الكتاب. ولما كان كذلك كانت رؤية النعمة من الله تعالى منغصَة مستلزمة كون الله تعالى أدنى رتبة وأحط منزلة من المنعَم عليه أو مثله في الرتبة، ومن اعتقد أن الله تعالى مثل المنعم عليه أو دونه لم يشك أحد في كفره.

والثاني: أن تنغيص النعمة، وهو تكديرها، بالمنة يوجب أن تكون [١٤٦و]/ نعمة الهداية مكدرة على المؤمنين، ومن اعتقد أن نعمة الهداية مكدرة كان كافرا لا محالة.

والثالث: أن[٢] من[٣] رأى بطلان نعمة الهداية بالمنة لم يجعل نعمة الهداية من الله[٤] نعمة، وفيه هدم أجل نعم الله[٥] عليه. وإليه أشار في الكتاب بقوله: لما فيه من تنغيص النعم وهدم الصنيعة، ومن لم يجعل نعمة[٦] الله تعالى نعمةً كان كافرا بالله، لأن فيه تكذيب الله تعالى في قوله: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾،[٧] لأن المنّة إنما تكون بالنعمة فلما مَنّ الله تعالى بالهداية علم أن الهداية منه كانت نعمة، ومن لم يجعل[٨] نعمته نعمةً كان كافرا لا محالة.

---

[١] ع ج: وان.
[٢] ع – ان.
[٣] ع – من، صح هـ.
[٤] ط – تعالى.
[٥] ط – تعالى.
[٦] ع: نعم.
[٧] سورة الحجرات، ١٧/٤٩.
[٨] ع ط: يجعل.

وقوله: {[على] أن كثيرا من الأطفال الذين تألموا في صغرهم [و]ماتوا على الكفر} أي ماتوا على الكفر[1] بعد البلوغ، وبه صرح في *الكفاية*،[2] أو ماتوا على الكفر في صغرهم بعد أن عقلوا، كما هو مذهب أبي حنيفة ومحمد رحمهما خلافا لأبي يوسف رحمه الله.

وقوله: {إلى أن يزول أثر ذلك الظلم بإيصال العوض، ويرضى من له العوض بكونه عوضًا} وإنما قيد برضاء من له العوض بكونه عوضًا،[3] لأنه لو لم يرض بذلك العوض عوضًا يبقى الظالم ظالما، كما كان، وإنما يخرج عن كونه ظالما، إذا رضي المظلوم بما عوضه من العوض، والصبي غير راض وقت الألم بعوض الآخرة.[4] *والله الموفق*.

---

[1] ط - أي ماتوا على الكفر.

[2] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٢٢-٤٢٤، ٤٢٦-٤٢٧.

[3] ط - بكونه عِوضًا.

[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٥٢/٢.

[الباب الرابع]

[مباحث السمعيات والإيمان و إمامة المسلمين]

١. فصل

في إثبات عذاب القبر

لما بين الأحكام التي تتعلق[١] بالعاجلة شرع في بيان الأحكام التي تتعلق بالأجلة، وهي القيامة. فأول ما يثبت من أحكامها أحكام عذاب القبر، والإنعام فيه. وإنما قلنا: إن أحكام[٢] القبر من أحكام القيامة رجوعا إلى قوله عليه السلام: «من مات[٣] فقد قامت قيامته»[٤] ولأن القبر للميت كالمهد للطفل، وما يصيب الطفل في المهد فهو من أحكام الدنيا، فكان ما يصيب الميت في القبر من أحكام الآخرة.

فإن قلت: ما وجه تلقيب هذا الفصل بفصل عذاب القبر، ولم يلقب بفصل إنعام القبر أو فصل عذاب القبر وإنعامه، مع أن الإنعام للأولياء والمؤمنين وارد فيه أيضا على ما جاء في[٥] الحديث:

---

[١] ج + من.

[٢] ع ج: عذاب.

[٣] ع ج - من مات، صح هـ.

[٤] ع: قيمته. أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الموت من حديث أنس بسند ضعيف. انظر: *تخريج احاديث الاحياء* للعراقي، ٢٥/٤؛ و*السلسلة الضعيفة* للألباني، ١٦٨/٣؛ و*تخريج أحاديث الكشاف* للزيلعي. والحديث معناه في الصحيحين عن عائشة قالت: كان رجال من الأعراب جفاة يأتون النبي صلى الله عليه و سلم فيسألونه متى الساعة فكان ينظر إلى أصغرهم فيقول: « إن يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم» قال هشام يعني موتهم. انظر: *صحيح البخاري*، الرقاق ٤٣؛ و*صحيح المسلم*، الفتن واشراط الساعة ٢٧.

[٥] ع – في، صح هـ.

«يفسح للمؤمن في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه، فيقال له:[1] نم نومة العروس الذي لا يُوقظه إلا أحب أهله إليه، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه[2] ذلك.»[3] وفي حديث آخر[4] بعد جوابه السؤال: «فينادي مناد من السماء أن صدق عبدي، فافرشوا له من الجنة وألبسوه من الجنة وافتحوا له بابا إلى[5] الجنة، قال فيأتيه من رَوحها وطيبها»[6] قلت: نعم[7] كذلك، إلا أن الجواب له من وجهين:

أحدهما: أن السؤال في القبر إنما يثبت بالسمعيات لا بالعقليات. وأكثر ما ورد فيه منها ورد بإثبات العذاب **[١٤٦ظ]/** فيه دون الإنعام حصوصًا في القرآن. فإن[8] الذي ثبت فيه من السؤال في القبر إنما كان ذلك في العذاب لا في الإنعام. وإن ما ورد بالإنعام في بعض السنن الذي لا يساوي، ما[9] ورد منه في العذاب في الشهرة. ولما كان كذلك رُئي الأولى في التلقيب ما كان موافقا لما ورد في القرآن، فلقبه بفصل عذاب القبر لذلك.

والثاني: أن الكثرة في الموتى[10] للكفار[11] وأهل البدع والعصاة على ما جاء في الحديث «وتفترق أمتي على ثلاث[12] وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال:

---

[1] ط – له.
[2] ع: مضطجعه.
[3] *سنن الترمذي*، الجنائز ٧١؛ و*بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث* للهيثمي، ١/٣٧٨؛ و*مسند البزار*، ٢/٤٣٧.
[4] ع – آخر.
[5] ط: من.
[6] *مسند أحمد بن حنبل*، ٤/٢٨٧.
[7] ع – نعم، صح هـ.
[8] ع هـ: وان.
[9] جميع النسخ: هو لما.
[10] ع: الموت.
[11] ع: الكفار.
[12] ع: ثلاثة.

ما[1] أنا عليه وأصحابي.»[2] وروي أن الملة الحنيفية «كالشعرة البيضاء في البقرة[3] السوداء»[4] وإذا كانت[5] الغلبة لأهل العذاب في الموتى[6] لقب الفصل بفصل عذاب القبر على طريق التغليب، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾.[7] استثنى إبليس، وهو جني من الملائكة، لأنه كان واحدا بين أظهر الألوف من الملائكة مغمورا بهم، فغلبوا عليه. ثم استثنى منهم[8] استثناء واحد منهم فكان اسم الملائكة على الجموع[9] بطريق التغليب، لكثرة الملائكة. فكذا[10] اسم عذاب القبر بطريق التغليب، لكثرة من يستحق العذاب.

وقوله: {فأثبت عرض آل فرعون على النار قبل القيامة غدوًا وعشيًّا}[11] وإنما قال:[12] قبل القيامة، لأن ما يكون من أحوالهم يوم القيامة بقوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾[13] معطوف على قوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾[14] والمعطوف غير المعطوف عليه فتكون أحكام المعطوف عليه قبل أحكام يوم القيامة لا محالة، وليس ذلك إلا عذاب القبر.[15]

---

[1] ج – ما، صح هـ.

[2] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *سنن الترمذي*، الإيمان ١٨؛ *وسنن أبي داود*، السنة ١؛ *وسنن ابن ماجه*، الفتن ١٧.

[3] ع: القبرة.

[4] ع ج: السواد.   ورد الحديث بألفاظ مختلفة في صحيح البخاري، الرقاق ٤٥؛ صحيح مسلم، الإيمان ٩٧.

[5] ع ج: كان.

[6] ع: في الموت.

[7] سورة البقرة، ٣٤/٢.

[8] ع ج – منهم، ع، صح هـ.

[9] ع ج: المجموع.

[10] ع ج: هنا.

[11] ع: عيشا؛ سورة المؤمن، ٤٦/٤٠.

[12] ع – قال، صح هـ.

[13] ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (سورة المؤمن، ٤٦/٤٠).

[14] سورة المؤمن، ٤٦/٤٠

[15] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٣/٢.

ثم قيل: معنى قوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾[1] يُحرقون بها، فإن عرضهم عليها إحراقهم بها. يقال: عرض الإمام الأسارى على السيف إذا قتلهم به، ومعنى قوله: ﴿غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾[2] يعذبون في هذين الوقتين بالنار، وفيما[3] بين ذلك الله أعلم بحالهم. فإما أن يعذبوا بجنس آخر من العذاب أو ينفس عنهم. ويجوز أن يكون غدوا وعشيا عبارةً عن الدوام. هذا ما دامت الدنيا، فإذا قامت القيامة[4] قيل لهم: ادخلوا يا آل فرعون[5] أشد عذاب جهنم.[6]

[وقوله] {وقوله: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[7] والفاء للتعقيب} بلا تراخ[8] فيكون ذلك في الدنيا، وهذا ظاهر. وذكر في *الكشاف*: "جعل[9] دخولهم النار في الآخرة كأنه متعقب لإغراقهم، لاقترابه.[10] ولأنه كائن لا محالة، فكأنه قد كان. أو أريد عذاب القبر. ومن مات في ماء أو في نار[11] أو أكلته السباع [١٤٧و]/ والطير، أصابه ما[12] يصيب المقبور من العذاب. وعن الضحاك[13] كانوا يغرقون من جانب، ويحرقون من جانب."[14] وبهذا يعرف أن صاحب *الكشاف* من المعترفين بعذاب القبر، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة.

---

[1] سورة المؤمن، ٤٦/٤٠
[2] سورة المؤمن، ٤٦/٤٠
[3] ع – فيما، صح هـ.
[4] ط: الساعة.
[5] ج: بآل فرعون.
[6] ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ سورة المؤمن، ٤٦/٤٠.
[7] سورة نوح، ٢٥/٧١.
[8] ط: بلا تراخي.
[9] ع هـ: وجعل.
[10] ج: لاقترانه.
[11] جميع النسخ: النار. والتصحيح من *الكشاف* للزمخشري، ٦٢٠/٤.
[12] ج – ما، صح هـ.
[13] هو أبو القاسم، الضحّاك بن مزاحم الهلالي الخراساني البلخي (ت ١٠٥هـ/٧٢٣م). انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥٩٨/٤-٦٠٠.
[14] *الكشاف* للزمخشري، ٦٢٠/٤.

وقوله: {وما يعذبان بكبيرة} وفي رواية *صحيح البخاري* "بكبير"،[1] أي بأمر شاق ثقيل[2] على البدن،[3] وإلا كانت هاتان الخصلتان من الكبائر. ولأن[4] ترك الاستنزاه عن البول موجب عدم جواز الصلاة، وما كان موجبا لذلك كان كبيرة. وكذلك النميمة[5] سبب تهييج أصل الشرور والخصومات، فكانت كبيرة، إلا أن التحرز عن هذين الفعلين[6] أمر سهل، وليس بأمر شاق على البدن، هكذا كان تقرير شيخي رحمه الله. ثم كان يقول وجه المناسبة بين ترك التنزه عن البول[7] وبين عذاب القبر هو أن القبر[8] أول منزل من منازل الآخرة، والصلاة أول ما يسأل عنه. وجاء في الحديث: «إن أول ما يحاسب[9] العبد به[10] يوم القيامة الصلاة»،[11] فكانا[12] من حيث الأولية متناسبين. وكذلك النميمة أول تهييج الشرور والخصومات غير أن هذا في حق العباد، والأول في حق الله تعالى.

وقوله: {ومعهما مِرْزَبّتان} قال في *الصحاح*: "الإرزَبة: التي تكسر بها المَدَر. فإن قلبت الهمزة[13] بالميم خففتَ وقلت: المِرزَبَة."[14] وفي *المغرب*: المِرزبة المشددة، وعن الكسائي تشديد الباء.[15]

---

[1] انظر: *صحيح البخاري*، الوضوء ٥٥، الجنائز ٨٠، ٨٧؛ الأدب ٤٦؛ *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٣,٤٦/٢؛ *والتمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي، ٣٥٢؛ *التمهيد في أصول الدين* للنسفي ٨٩.

[2] ط: ثقيل شاق.

[3] ع - على البدن، صح هـ.

[4] ط – و.

[5] ع – النميمةُ.

[6] ع ج: قولين.

[7] ع: القبول.

[8] ع - هو أن القبر، صح هـ.

[9] ع – يحاسب، صح هـ.

[10] ج – به.

[11] *سنن ابي داود*، الصلاة ١٥١؛ *وسنن الترميذي*، الصلاة ١٩٣ ؛ *وسنن النسائي*، الصلاة ٩؛ *وسنن ابن ماجة*، كتاب إقامة الصلاة ٢٠٢.

[12] ع ج: كان.

[13] ط: قلتها.

[14] *الصحاح* للجوهري، «رزب»، ١٣٥/١.

[15] انظر: *المغرب* للمطرّزى، ٣٢٧/١.

وقوله:[١] **{قول**[٢] **عمر رضى الله عنه على إثره}** أي عقيب قول النبي صلى الله عليه وسلم:[٣] «إنهما ليعذبان ...»،[٤] إلى آخره.

وقوله: {أ ويكون معي عقلي؟} الهمزة للاستفهام والواو للعطف، والتقدير: أيكون لي[٥] حيوة وتميز، أو أيكون حالي هناك مثل ما كان هنا ونحو[٦] ذلك. ثم عطف[٧] عليه، وقوله:[٨] **{[أ]ويكون معي عقلي؟}** كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ﴾،[٩] أي[١٠] لم يتفكر[١١] ولم ير الإنسان.[١٢]

[وقوله:] {قال: يا رسول الله إذن[١٣] **أكفيكهما}** وفي رواية: إذن أكفيهما[١٤] والأول أصح لشهرة تلك الرواية ولموافقته رواية *التبصرة*،[١٥] فمعناه: إذا كان معي عقلي حينئذ أكفيك يا رسول الله عن غم ينزل لك[١٦] من جانبي بسبب ذينك الملكين، أي حينئذ لا تحزن عني يا رسول الله، فكان

---

[١] ج + وقوله.

[٢] ج – قول.

[٣] ط: عليه السلام.

[٤] يذكر هذا الحديث في نص *التمهيد* للنسفي بهذا الألفاظ: «إنهما ليعذبان وما يعذبان بكبيرة، أما أحدهما فإنه كان لا يستنزه البول، والآخر كان يمشي بالنميمة». راواه البخاري بألفاظ مختلفة في صحيحه. انظر: *صحيح البخاري*، الوضوء ٥٥، الجنائز ٨٠، ٨٧؛ الأدب ٤٦. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٣/٢.

[٥] ط: في.

[٦] ع: يجوز.

[٧] ط – عطف، صح ه.

[٨] ج: قوله.

[٩] سورة يس، ٧٧/٣٦.

[١٠] ع ج: أو.

[١١] ع ج: لم يتفكروا.

[١٢] ع ج – ولم ير الانسان، ع، صح.

[١٣] ط: اذا.

[١٤] ط - وفى رواية اذن أكفيَهما.

[١٥] رواية *تبصرة الأدلة*: "والخبر المعروف في الملكين اللذين يسألان الميت ومعهما مرزبتان، وقول عمر رضي الله عنه على أثره: أو يكون معي عقلي؟ قال: بلى، قال: يا رسول الله فأنا إذاً أكفيكهما." *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٣/٢.

[١٦] ع ج: بك.

كاف الخطاب في أكفيك لرسول الله صلى الله عليه وسلم. ولا معنى لإنكار جهم وبعض المعتزلة، وإنما قيد ببعض المعتزلة،[١] لأن بعضهم قائلون بعذاب القبر؛ ومنهم صاحب *الكشاف* على ما ذكرنا.[٢]

وقوله: {لما أنّ ذلك لما ثبت} إلى آخره. يتصل بقوله: **{ولا معنى لإنكار جَهْم وبعض المعتزلة}** وتفسير الجواب: هو أن عذاب القبر إنما ثبت بالدلائل السمعية لا بالدلائل العقلية، لأنه لما تواترت الأدلة السمعيّة من الكتاب والسنة بإثبات عذاب القبر **[١٤٧ظ]**/ لم يكن بد من تَلقّيها بالقول، لما أنه يجوز الخطأ لمعقولنا، ولا يجوز ذلك لما تواتر من الكتاب والسنة، كما قلنا مثل ذلك في جواز رؤية الله تعالى وخلق الله أفعال العباد مع وجود كسب العباد[٣] إياها. وهذا هو الجواب عما[٤] قالوا: إن المعذب بالعذاب في القبر لا يخلو إما أن[٥] [تكون] بالروح[٦] [أو] بالبدن[٧] أو معا، ولا يجوز[٨] الأول، لأن الروح ليست في القبر. وكذا الثاني، لأن البدن بلا روح جماد ولا فائدة في[٩] تعذيب الجماد. وكذا الثالث، لأن عذاب القبر على قول من قال: إلى أن يبعث والبدن لما صار تُرابا أو رَمادا لم يبق بدنا، فلا تبقي المعية.[١٠] فإنا نقول: لما وجب القول بالعذاب بعد الموت نظرا إلى الأدلة السمعية التي لا يمكن ردها وجب علينا القول بالعذاب بعد[١١] ما صارت الأبدان ترابا أو رمادا أيضا، لأن الله تعالى قادر على أن يعيد إلى البدن نوع حيوة فيتألم بالعذاب ويتلذذ،[١٢] وإن صار ترابا أو رمادا.[١٣]

---

[١] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٣/٢-٧٦٤.

[٢] انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٦٢٠/٤.

[٣] ع: العبد.

[٤] ع ج + لو.

[٥] ع ج – ان.

[٦] جميع النسخ: الروح.

[٧] جميع النسخ: والبدن.

[٨] جميع النسخ: لا يجوز.

[٩] ج – في، صح هـ.

[١٠] ع ج - فلا يبقى المعية، صح هـ؛ ط: المعينة.

[١١] ع ج- الموت نظرا الى الأدلة السمعية التي لا يمكن ردها وجب علينا القول بالعذاب بعد، صح هـ.

[١٢] أشار الى قول النسفي في التمهيد: ومن الممكن ان يعيد الله تعالى اليه نوع حياة مقدار ما يتألم ويتلذذ.

[١٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٤/٢.

فإن قيل: وذلك النوع من الحيوة تقوم[1] بكل جزء من البدن على حدة أو بكل الأجزاء حيوة واحدة. وكل منهما لا يجوز. أما الأول: فلأنه يلزم منه[2] أن يكون[3] الشخص الواحد أحياء كثيرة، وهذا عين ما كان. وكذا الثاني، لأنه يلزم[4] أن تكون[5] الحياة الواحدة قائمة بمحال كثيرة، وهو محال.

قلنا: هذا منقوض بما قبل الموت، وليس لأحد أن يقول هناك الروح في بدن الإنسان لا يخلو إما أن كانت لكل جزءٍ من بدن[6] الإنسان روح على حدة أو روح واحدة تقوم[7] بكل البدن. لا يجوز الأول لأن الإنسان الواحد حينئذ يلزم أن يكون أَناسي. كذا الثاني لأن قيام شيء واحد[8] في محال[9] مختلفة محال. لأنا نقول: الروح في محل واحد[10] وآثاره في أجزاء الإنسان، وكل جزء بذلك الأثر يحس الأشياء فكذلك ههنا،[11] لا يلزم أيضا كونه أناسي بسبب قيام الحيوة في كل جزء، لأن مجرد قيام الحياة في محل لا يوجب كونه إنسانا، كما في سائر الحيوانات من غير الإنسان.

فإن قيل: كون الروح في محل وظهور آثاره في سائر البدن مسلم في حال الحيوة، لأن أجزاء بدنه متصل بعضها ببعض، فلا يبعد أن تكون الروح في محل من البدن، وتظهر[12] آثارها في الأجزاء.

---

[1] ع: يقوم.
[2] ع – منه، صح هـ.
[3] ع: أن تكون.
[4] ج - منه أن يكون الشخص الواحد احياء كثيرات وهذا عين ما كان وكذا الثاني لأنه يلزم، صخ هـ.
[5] ع - الشخص الواحد احياء كثيرة وهذا عين ما كان وكذا الثاني لأنه يلزم أن تكون، صح هـ.
[6] ط + بدن.
[7] ع: يقوم.
[8] ج: واحدة.
[9] ع - أناسى كذا الثانى لأن قيام شيء واحد في محال، صح هـ.
[10] ع هـ: بيان الروح في محل واحد.
[11] ع ج + ولانه.
[12] ع ج: يظهر.

وأما إذا مات وتفرقت أجزاؤه فلا يمكن أن يقال: كان الروح في محل فظهرت[1] آثارها في سائر[2] الأجزاء، لأن كل واحد من الأجزاء منفصل عن الآخر.

قلنا: لله تعالى قدرة الإيجاد والإعدام وقدرة إعادة[3] نوع من الحيوة في كل أجزاء البدن وإن كانت متفرقةً، لما أن أصل عذاب القبر ثابت بالأدلة السمعية فيجب قبولها، ولأن بقاء البنية واجتماع أجزاء البدن ليس بشرط لوجود الحيوة. ألا يرى أن الله تعالى موصوف [١٤٨و]/ بأنه حي، وهو منزه عن البنية واجتماع أجزاء البدن.[4]

ثم غاية شبهة المعتزلة أن يقال:[5] أنا نرى شخص الميت لا يتحرك ولا يضطرب،[6] فلا يظهر[7] عليه أثر العذاب.

قلنا: وليس ضرورة تأثيره بالألم والراحة أن يتحرك ويضطرب، كالنائم مثلاً يتلذذ بالاحتلام ويتألم بما يرى من مكروه الضرب والشتم وغيرهما، ولا يشاهد في ظاهره حركة، إلى هذا أشار في *الكفاية*.[8] ثم لم يقم دليل أنه يقيم به نوع حيوة بلا إعادة الروح أو يعيد إليه الروح.

فإن قلت: كيف[9] تتصور الحيوة بدون الروح؟

قلت: وجود الحيوة بالروح من الأوصاف الاتفاقية لا من الأوصاف اللازمة. ألا يرى أن الله تعالى موصوف بأنه[10] حي، وهو منزه عن الروح[11] والإنسان لما لم يرى الحيوة بدون الروح وقع في

---

[1] ج: فظهر.

[2] ع – سائر، صح هـ.

[3] ع – إعادة، صح هـ.

[4] ج - ليس بشرط لوجود الحيوة ألا يرى ان الله تعالى موصوف بأنه حيٌّ وهو منزّهٌ عن البنية واجتماع أجزاء البدن، صح هـ.

[5] جميع النسخ: يقول.

[6] ع + كالنائم.

[7] ط: ولا يظهر.

[8] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٣٧٨-٣٨٢.

[9] ج – كيف، صح هـ.

[10] ط - موصوف بأنه.

[11] ج هـ: في تنزيه الله تعالى عن الروح.

وهمه أنه لا وجود للحيوة بدون الروح، وإلا فليس بعجب من قدرة الله تعالى أن يقيم بالميت نوع حيوة بدون إعادة الروح إليه.

ألا يرى أنا لم نشاهد متكلما بدون اللسان فيتكلم[1] أيدى الكفار وأرجلهم يوم القيامة بدون اللسان. قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[2] علم بهذا أن اللسان للتكلم من الأوصاف الاتفاقية لا من الأوصاف اللازمة. فكذلك ههنا كان وجود الروح لوجود الحيوة من الأوصاف الاتفاقية لا من الأوصاف[3] اللازمة. *والله الموفق*.

---

[1] ط: وتتكلم.

[2] سورة يس، ٦٥/٣٦.

[3] ط - من الأوصاف.

٢. فصل

فى وعيد فساق المسلمين

لما فرغ من بيان عذاب القبر شرع في بيان وعيد فساق المسلمين، لأن فساق المسلمين ممن يتحقق في حقه عذاب القبر. غير أنه قدم ذكر عذاب القبر على ذكر وعيد فساق المسلمين، لأن عذاب القبر ثابت في حق الكفار والفساق. فكان ذكره بمنزلة ذكر الجنس، وذكر الفساق بمنزلة ذكر النوع، والنوع أبدا يذكر بعد ذكر[١] الجنس.

[وقوله:] {اختلف الناس في العصاة من أهل القبلة} المراد من أهل القبلة أهل الإسلام الذين يصلون متوجهين إلى القبلة، وهي الكعبة.

[وقوله:] {أما الحكم فلقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدا فِيهَا﴾}[٢] وجه التمسك بهذه الآية على إثبات أن حكمه حكم الكافرين في التخليد في النار،

---

[١] ط – ذكر، صح هـ.

[٢] سورة النساء، ١٤/٤.

هو أن [وقوله:] {الذنوب كلّها في تحقيق اسم العصيان واحد} يعني أن الكفر أيضا يسمى عصيانا قال الله تعالى: ﴿وَجَاء فِرْعَوْنُ وَمَن قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ. فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ﴾[1] أي فكفروا. ثم رتب الله تعالى جزاء التخليد في النار على كل من عصى مطلقا [١٤٨ظ]/ في هذه الآية، علم بهذا أن كل من عصى يستحق التخليد في النار، وهو المدعى.

وقوله: {[قوله تعالى] ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[2]} فوجه التمسك به أن المؤمن لما عصى[3] الله تعالى: ﴿لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ﴾، أي لم يعمل بما أنزل الله؛ لأن الله تعالى لم ينزل شرعيةَ العصيان، حتى يكون هو عاملاً بعصيانه بما أنزل الله، لان ما أنزل الله[4] هو أن يترك المعاصي لا أن يعملها.[5] ثم الله تعالى أطلق اسم الكافر على ﴿**من لم يحكم بما أنزل الله**﴾، فكان ذلك الإطلاق متناولاً لكل من عصى الله لما أن كل من لم يحكم بما أنزل الله فهو عاص.

[وقوله: {فاسم مقترفها الفاسق}] الاِقتراف، الاكتساب؛ لكن هو اكتساب شيء فيه نوع قبح، من قرفت الرجل، أي عيبتُه.

٢.١. [رأي المعتزلة]

[وقوله:] فيكون له منزلة بين منزلتين، أي بين منزلتي الإيمان والكفر منزلة لا يوصف الرجل في تلك[6] المنزلة لا بالإيمان ولا بالكفر.

[وقوله:] {وهو قول الجماعة} أي قول أهل السنة والجماعة.

---

[1] سورة الحاقة، ٦٩/٩-١٠.

[2] سورة المائدة، ٤٤/٥.

[3] ط – عصى.

[4] ع ج - لان ما انزل الله، ع، صح ه.

[5] جميع النسخ: يعمل.

[6] ع ج – تلك، ع، صح ه.

[وقوله:] {ومنهم من قال: إنه منافق، وهو فاسق، وهو قول الحسن البصري} أما الفسق فظاهر، لأنه خرج عن طاعة الله تعالى بارتكابه الكبيرة. وأما النفاق فإنه خالف بفعله ما أعطى بلسانه من الإيمان وحِفظ حدوده وتعاهده ذلك،[١] وهذا هو النفاق. ويدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم[٢] أنه قال: «علامة المنافق ثلاث إذا ائتمن خان وإذا حدث كذب وإذا وعد أخلف.»[٣] وغير[٤] هذه الأشياء الثلاثة[٥] يساويها في كونه عصيانا فيساويها في إيجاب اسم النفاق. وحُكمه أنه يخلد في النار إن[٦] مات قبل التوبة.

فإن قيل: القول بالتخليد في النار حكم الكفار، فكيف يكون ذلك قولاً بالمنزلة بين المنزلتين في حق صاحب الكبيرة؟

قلت: قول المعتزلة في حق صاحب الكبيرة بالمنزلة بين المنزلتين إنما كان[٧] ذلك في حق الاسم حيث يقولون: إنه فاسق لا مؤمن ولا كافر،[٨] في حق الحكم، بل في حق[٩] الحكم هو والكافر سواءٌ، وكان[١٠] في الآية دليل الاسم والحكم جميعا، أما الاسم فقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا﴾[١١] وأما الحكم فقوله تعالى: ﴿فمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾.[١٢]

---

[١] ع ه: وتعاهد ذلك.

[٢] ط: عليه السلا.

[٣] *صحيح البخاري*، الإيمان ٢٣.

[٤] ع: منزلة.

[٥] ط + الثلاثة.

[٦] ج: اذا؛ ع: بأن.

[٧] ع: يكون.

[٨] ع ط + لا.

[٩] ط - حق.

[١٠] ع ج: فكان.

[١١] ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾، (سورة السجدة، ٢٠/٣٢).

[١٢] سورة السجدة، ٢٠/٣٢.

٢.٢. [رأي أهل الحق وأدلتهم]

[وقوله:] {وأمّا أهل الحق فإنهم يقولون إنّ[١] **من اقترف كبيرة غير مستحلّ لها}** أي للكبيرة[٢] ولا مستخف بمن نَهى، وهو الله أو النبي[٣] صلى الله عليه وسلم.[٤] وحاصله أن المؤمن عند ارتكاب الكبيرة إذا كان خائفا من الله تعالى وراجيا عفوه وغير مستحل للكبيرة وغير مستخف بالشارع كان اسمه المؤمن، وهو قوله: **{فهذا اسمه المؤمن}** أي الرجل الذي ارتكب كبيرة، وهو مؤمن. [١٤٩و]/ إذا كان متصفا بهذه الأوصاف الأربعة عند ارتكابه الكبيرة كان مؤمنا، وإلا فلا. وبهذا يخاف على أعونة زماننا في بقاء إيمانهم، فإنا لا نرى فيهم شيئا من أثر الخوف من الله تعالى[٥] فيما ارتكبوا من العظائم بأخذ أموال المسلمين وضربهم وهتك حريمهم.[٦]

وقوله: {ولم يزل عنه[٧] **إيمانه}** بضم الزاء، أي لم يفارق عنه إيمانه.

[وقوله:] {ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي دخله}[٨] أي من نقض ذلك الباب الذي[٩] دخل الإيمان، والمؤمن إنما دخل الإيمان من باب التصديق، فما لم ينتقض تصديق فيه بالتكذيب والعياذ بالله **{لا يخرج من الإيمان}**. وذلك لأن الإنسان إذا كان متصفا بأحد الضدين من الأفعال لا يخرج عن[١٠] الاتصاف به ما لم يتصف بضده الآخر. وعند ذلك ينتقض فيه الضد الأول، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق. ثم ضد الإيمان الذي هو التصديق التكذيب، فما لم يتبدل

---

[١] ط – إن.

[٢] ج: الكبيرة.

[٣] ع - أو النبى، صح هـ.

[٤] ط: عليه السلام.

[٥] ع ج - تعالى.

[٦] ط: حرمهم.

[٧] ع ج – عنه، ع، صح هـ.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٦/٢.

[٩] ج – الذي، صح هـ.

[١٠] ع ج – عن، ع، صح هـ.

تصديق المؤمن بالتكذيب لا ينتفى عنه اسم[1] الإيمان. وارتكاب الكبيرة ليس بضد للإيمان،[2] فلا ينتفي عنه اسم الإيمان بارتكاب الكبيرة. بل ضد الإيمان التكذيب لا غير، فبارتكاب الكبيرة يكون فاسقا لا كافرا. وهذا لأن الفسق هو الخروج عن الايتمار، وهو الطاعة، فالفسق[3] لا يجتمع مع الإيتمار ولكن يجتمع مع الإيمان، لأن الإيمان ليس بضد له. وذكر في *الكفاية*: "أن ارتكاب الذنب ومخالفة الأمر إذا لم يكن بطريق الاستحلال[4] والاستخفاف لا يكون تكذيبا لله[5] وردا لأمره، لأن المؤمن إنما[6] يرتكب الذنب إما لغلبة شهوة أو أنفة أو كسل، ويكون ذلك مع خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة في المستقبل. وكل ذلك لا ينافي التصديق، بل هو نتيجة الإيمان بالله ومعرفة ذاته وصفاته وأمره ونهيه. مثاله: الطبيب إذا نهى المريض عن أكل ما يضره وأمره بالاحتماء، وقد صدقه المريض في ذلك وقبل منه.[7] ثم إنه ربما[8] يأكل ذلك لغلبة شهوته، ويرجو أن لا يضره ويخاف أن يضره ويندم على أكله، ويعرف أن الطبيب ناصح له في النهي، وهو يضر بنفسه في الأكل، ويخاف ملامة الطبيب على ذلك، لا يكون في هذا رد أمر الطبيب[9] والاستحفاف به، كذا هنا."[10]

وقال المصنف رحمه الله: "والدليل لنا أن الإيمان هو التصديق وضده التكذيب، فلما[11] لم يتبدل التصديق بالتكذيب بقي الذات مؤمنا، كما أن القيام ما لم يتبدل بالقعود بقي الذات قائما.

---

[1] ع – اسم، صح هـ.
[2] ع ج: الايمان.
[3] ج هـ: مسئلة الفسق.
[4] ع: للاستحلال.
[5] ط + تعالى.
[6] ع – إنما، صح هـ.
[7] ع – منه، صح هـ. جميع النسخ + قوله. والتصحيح من *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٥٣.
[8] ع ج – ربما، ع، صح هـ.
[9] ع ج: ردا لأمر الطبيب.
[10] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٥٢-٤٥٣.
[11] جميع النسخ: فما.

وكذا لا واسطة بين التصديق والتكذيب إلا الارتياب، وهو أيضا كفر. فلم يكن بين الإيمان والكفر واسطة، فالقول بالمنزلة بين المنزلتين محال غير معقول."[١]

[وقوله:] {والفسق في اللغة} عبارة عن الخروج، فمن يخرج[٢] عن ائتمار أمر من أوامر **[١٤٩ظ]/** الله تعالى يكون فاسقا. وكذا العصيان عبارة عن مخالفة الأمر فعلا، لا عن الجحود والتكذيب، وليس من ضرورة مخالفة الأمر[٣] أو الخروج عن الائتمار، التكذيب، إذ الخلاف بيننا وبين خصومنا في هذا: الفاسق الذي لم يأتمر لبعض[٤] الأوامر لا جحودا ولا استخفافا بمن أمر به،[٥] بل[٦] لكسل أو حمية أو أنفة أو غلبة شهوة أو رجاء عفو. ولا مضادة بين الخروج عن الائتمار ومخالفة الأمر على هذا الوجه وبين التصديق. فلم يكن من ضرورة حصولها، أي حصول مخالفة الأمر، انعدام التصديق، بل بقي التصديق ثابتا بلا خلاف بيننا وبين الخصوم. إذ الخلاف فيه، وما دام التصديق ثابتا كان التكذيب منعدما. فالقول بكفره والتكذيب منعدم أو بزوال الإيمان والتصديق قائم، أو بثبوت النفاق والتصديق في القلب متقرر، ظاهر الفساد، بين الخطأ."[٧]

فكان **قوله: {فالقول بكفره والتكذيب منعدم}** إشارة إلى قول الخوارج[٨] **{أو بزوال الإيمان والتصديق قائم}** إشارة إلى قول المعتزلة،[٩] **{أو بثبوت النفاق والتصديق في القلب متقرّر}** إشارة إلى قول الحسن البصري.[١٠]

---

[١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٩/٢-٧٧٠.

[٢] ع: خرج.

[٣] ع: للامر.

[٤] ع – لبعض، صح هـ.

[٥] ط – به.

[٦] ع ج – بل.

[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٧٠/٢.

[٨] هم قائلون باكفار كل من وجد منه عصيان، صغيرة كان أو كبيرة. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٧/٢.

[٩] وقالت المعتزلة: إن اسم هذا فاسق، ولا يسمى مؤمنا ولا كافرا، وله منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٦/٢-٧٦٧.

[١٠] وحكي عن الحسن البصري أنه كان يقول إن صاحب الكبيرة منافق. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٧/٢.

[وقوله:] {وما يزعم المعتزلة: إنّا نأخذ المتفق عليه، ونترك المختلف فيه} يعني أن إطلاق اسم الفسق مجمع عليه، وإطلاق ما وراءَ ذلك من اسم المؤمن والكافر والمنافق[١] مختلف فيه. فأخذنا بالمجمع عليه **{وتركنا المختلف فيه، قول باطل}** لما ذكر في الكتاب،[٢] ولما ذكر أهل النظر الاختلاف على القولين إجماع على بطلان قول ثالث.

وهكذا ذكره فخر الإسلام البزدوي رحمه الله أيضا في باب الإجماع من *أصول الفقه*، فقال: "إن الصحابة[٣] إذا اختلفوا في شيء كان إجماعا على[٤] أن ما خرج من أقوالهم فباطل، وكل عصر مثل ذلك أيضا."[٥] وهذا لأن الاختلاف إذا وقع في الحكم بين رجلين، قال كل واحد منهما لصاحبه: إن ما قلته باطل، والقول الثالث الذي هو خارج عن قولنا باطل أيضا، فكانا متفقين على بطلان القول الخارج عن قولنا.

فإن قلت: مشكل على هذا ما اختاره المتأخرون في ضمان الأجير المشترك بالضمان بالنصف، مع أن الصحابة رضي الله عنهم مختلفون على القولين لا غير. قال بعضهم: فمنهم علي رضي الله عنه إذا هلك العين في يدي الأجير المشترك من غير صنعه لا يضمن قيمته أصلاً، كما هو قول أبي حنيفة رضي الله عنه. وقال الآخرون، ومنهم عمر رضي الله عنه، يضمن[٦] كل قيمته، كما هو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله. ثم اختار المتأخرون[٧] في الفتوى ضمان النصف. فالقول

---

[١] ع – والمنافق، صح هـ.

[٢] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٨/٢، ٧٧١.

[٣] ط + رضي الله عنهم.

[٤] ط + على.

[٥] انظر: *أصول البزدوي*، ص ٢٤٢.

[٦] ج – يضمن، صح هـ.

[٧] ج – المتأخرون، صح هـ

بضمان النصف قول خارج عن اختلاف الصحابة رضي الله عنهم كلهم، فما وجه اختيار المتأخرين ذلك مع[١] هذا الأصل المقرر[٢] الذي ذكرته؟

قلت: الفرق [١٥٠و]/ بينهما من وجوه:

أحدها: أن الذي نحن بصدده من المسائل الاعتقادية فكان الأصل فيها أن يقال: إن[٣] ما اعتقدته وقلت به حق يقينا، وما قاله غيري باطل يقينا، فصح في مثل هذا أن يقال: الاختلاف على القولين إجماع على بطلان قول خارج عن قولهما. وأما الذي ذكرته من مسائل[٤] الإجارة فمن المسائل الاجتهادية،[٥] فلا يصح فيها أن يقال: إن ما قلته حق قطعا ويقينا[٦] وما قاله غيري باطل قطعا. بل الصواب فيه أن يقال: بأن ما قلتُه حق يحتمل الخطأ وما قاله غيري خطأ يحتمل الصواب، وما ذكرته من معنى الإجماع على بطلان القول الثالث إنما[٧] ذلك من حيث الظاهر لا من حيث الواقع، لأن ذلك الإجماع لو ثبت إنما يثبت بالسكوت. وفي ثبوت الإجماع بسكوت البعض اختلاف بين العلماء، فلا يكون بطلان القول الثالث قطعيا، فيصح للمتأخرين اختيار القول الخارج عن القولين. وأما في المسائل الاعتقادية فلا، فكان القول الخارج عن أقوال العلماء محكوما عليه بالبطلان.

والثاني: ذكر الإمام فخر الإسلام رحمه الله في باب الإجماع: "إذا صار الإجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الآحاد، والنسخ في ذلك جائز بمثله، حتى إذا ثبت حكم بإجماع عصر

---

[١] ط – مع، صح هـ.
[٢] ج: المتقرر.
[٣] ج – ان.
[٤] ع ج: مسألة.
[٥] ج هـ: مسئلة الاجتهاد.
[٦] ط – يقينا.
[٧] ط: ان.

يجوز أن يجتمع أولئك على خلافه، فينسخ به[1] الأول ويجوز ذلك.[2] ويستوي في ذلك أن يكون في عصرين أو في عصر واحد، أعني به في جواز النسخ."[3]

ثم لو ثبت الإجماع على بطلان القول الثالث إنما يثبت[4] بالسكوت، وفي ثبوت الإجماع بسكوت البعض اختلاف، فكان بسكوت الكل أولى أن يكون فيه اختلاف، ولما كان كذلك جاز للمتأخرين أن يجمعوا على حكم[5] يخالف[6] الحكم الأول الثابت بالإجماع بسكوت الكل، فكان ذلك[7] نسخ الإجماع بالإجماع على ما ذكره[8] فخر الإسلام رحمه الله.[9]

والثالث: أن في مسألة الإجارة في اختيار المتأخرين بضمان النصف[10] عملاً بأقوال الصحابة كلهم من وجه. فإنا لما قلنا بالصلح على النصف كان ذلك منا حطا للنصف بعد وجوب الكل، وإبقاء لوجوب النصف، كما كان، فكان عملا بقول من يقول بالضمان. ولما قلنا بعدم وجوب النصف كان ذلك عملا في النصف بقول من يقول بعدم الضمان. وأما إيجاب النصف فابتداء مبرة منه باعتبار أن المصاب يعان، وأقرب الناس منه إعانة من هلك ماله في يده. فعلم بهذا أن فيه عملا بأقوال الصحابة رضي الله عنهم بقدر الإمكان. وأما الذي نحن بصدده فمقصود[11] من قال بانضمام وصف آخر إلى وصف الفسق هو الوصف المضموم، لا وصف الفسق، لأنه غير ملتفت إليه عنده لقول غيره به. فكان المنظور إليه عنده هو الوصف المضموم إلى الفسق، **[١٥٠ظ]/** كالمؤمن والكافر

---

[1] جميع النسخ: فنسخ به.
[2] ع ج - ويجوز ذلك، ع، صح هـ.
[3] *أصول البزدوي*، ص ٢٤٧.
[4] ع: ثبت.
[5] ج + فيه.
[6] ج: بخلاف.
[7] جميع النسخ: هو.
[8] ع: ذكر.
[9] انظر: *أصول البزدوي*، ص ٢٤٧.
[10] ع – النصف، صح هـ.
[11] ع – فمقصود، صح هـ.

والمنافق. فلما[1] لم يقل قائل القول الخارج ذلك الوصف المقصود كان هو مخالفا للكل، فكان مخالفا للإجماع ضرورة. فصح قول المصنف رحمه الله: **{وهو خروج عن الإجماع}.**

وقوله: {**والأخذ بالإجماع بمخالفة الإجماع، من وجهين جهل فاحش}** فالباء في[2] **{بمخالفة}** متعلقة بالأخذ. وكلمة **{من}**[3] متصلة **{بمخالفة [4] الإجماع}**، أي الأخذ بالإجماع على وجه يخالف الإجماع بطريقين جهل فاحش. فنفس الجهل يحصل **بمخالفة الإجماع**[5] بوجه واحد. وفحش الجهل إنما يحصل عند المخالفة للإجماع بانضمام الوجه الثاني إلى الوجه الأول. ثم المراد بأحد الوجهين من المخالفة للإجماع[6] هو العمل بالقول الرابع. فإن أصحاب الأقوال الثلاثة أجمعوا على بطلان القول الرابع لما قلنا أن كل واحد من أصحاب الأقوال الثلاثة يقول: إن الذي يقوله صاحباي باطل، والقول الثالث الذي يكون قولاً رابعا عند انضمام قوله باطل أيضا. فكان أصحاب الأقوال الثلاثة مجمعين على بطلان القول الرابع، فكان العمل بالقول الرابع مخالفا لإجماع أصحاب الأقوال الثلاثة بهذا الطريق، والثاني من المخالفة للإجماع هو إحداث القول بالمنزلة بين الإيمان والكفر، فإن الأمة كلهم أجمعوا على أن[7] لا واسطة بين الإيمان والكفر، لأن كل واحد منهما مضاد للآخر، لأن التصديق ضد التكذيب، والتكذيب ضد التصديق، فإيقاع الواسطة بينهما كإيقاع الواسطة بين الحركة والسكون. فهم بإثبات المنزلة بين الإيمان والكفر كانوا مثبتين واسطة

---

[1] ع – فلما، صح ه.

[2] ع – في، صح ه.

[3] ع – من.

[4] ج - متعلقة بالأخذ وكلمة من متصلة بمخالفة، صح ه.

[5] ع: المخالفة للاجماع.

[6] ج - بانضمام الوجه الثانى الى الوجه الأول ثم المراد بأحدِ الوجهين من المخالفة للإجماع، صح ه.

[7] ع ج: أنه.

بينهما، وهو مردود بالإجماع إلى هذا الذي ذكرته[1] من تفسير المراد بالوجهين. أشار المصنف رحمه الله [الى هذا] في *التبصرة*.[2]

فإن قلت: هذا الذي ذكرته من المخالفة للإجماع هو في الحقيقة وجه واحد لا وجهان، لما أن القول بالقول الرابع هو عين القول بالمنزلة بين الإيمان والكفر لا شيء آخر، فكيف تكون[3] تلك المخالفة مخالفة للإجماع[4] بوجهين؟

قلت: بل فيه مخالفة للإجماع[5] من وجهين. وذلك من حيث العموم والخصوص، لأن هذا الأصل، وهو الاختلاف على القولين إجماع منهما على بطلان القول الثالث، والاختلاف على الأقوال الثلاثة إجماع منهم[6] على بطلان القول الرابع، وارد بطريق العموم في كل موضع،[7] فلا اختصاص[8] له بهذه[9] المواضع.[10] ألا يرى أن علمائنا الثلاثة اختلفوا في حكم[11] الماء المستعمل على الأقوال الثلاثة، كما هو المعروف من كونه نجاسة غليظة وخفيفة وطاهرا وغير طهور، فكان قول مالك [١٥١و]/ والشافعي[12] بأنه طاهر ومطهر قولا رابعا يخالف الأقوال الثلاثة، فهو محكوم عليه[13] بالبطلان عند الثلاثة لوقوعه مخالفا لإجماع الثلاثة.[14] وأما القول بإثبات الواسطة بين الإيمان والكفر فقول

---

[1] ع هـ + به.
[2] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٦٩/٢.
[3] ج: يكون.
[4] ج: الاجماع.
[5] ع: الاجماع.
[6] ج – منهم، صح هـ.
[7] ع ج + ما.
[8] ع: ولا اختصاص.
[9] ط: بهذا.
[10] ط: الموضع.
[11] ج – حكم، صح هـ.
[12] ج: رحمهما الله.
[13] ط – عليه.
[14] ج – الثلاثة، صح هـ.

مخصوص بهذا الموضع، وهذا القول وقع مخالفا للإجماع أيضا، فلا شك في مغايرة القول العام والقول الخاص، فصح قوله: **{والأخذ بالإجماع بمخالفة الإجماع من وجهين جهل فاحش}**.

[وقوله:] {فكان الواجب بعد ذلك} أي بعد ثبوت بطلان القول الخارج عن الأقوال.

[وقوله:] {البحث عن الأقاويل} أي يجب البحث والتأمل في تلك الأقاويل التي هي[١] وراء القول الخارج أن أيها حق وصواب. وإذا لم يمكن ترجيح أحد الأقوال على غيره يجب التوقف لتعارض الأدلة[٢] إلى أن يظهر وجه صحة أحد الأقوال[٣] أو إلى أن يرجع إلى من أُكرِم بالعلم بالجُثو بين يديه، حتى يرشد العالم ذلك المتوقف إلى القول الصحيح من الأقوال. فعلم بهذا أن التوقف أمر عارض، لأن التوقف نتيجة التعارض، والتعارض أمر عارض فكذا نتيجته. فلما كان التوقف أمرا عارضا لم يستقم أن يجعل ذلك أحد أمرا أصليا ومذهبا مقررا يدعو الناس إليه. والمعتزلة عكسوا هذا الأصل، فإنهم لما عجزوا عن ترجيح بعض الأقاويل الثلاثة[٤] على البعض جعلوا التوقف أمرا أصليا ومذهبا مقررا لأنفسهم. فإنهم لما نظروا إلى الدليل الخارج قالوا: إنه ليس بمؤمن، ولما نظروا إلى دليل أهل السنة والجماعة قالوا: إنه ليس بكافر، فتوقفوا[٥] وقالوا في صاحب الكبيرة: إنه ليس بمؤمن ولا كافر.

---

[١] ع – هي، صح هـ.
[٢] ع: للادلة.
[٣] ع: للاقوال.
[٤] ط: الثلثة.
[٥] ع: فتوفقوا.

وقوله: {والذي يؤيّد ما ذكرنا} والمذكور هو أن المؤمن بارتكاب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان، فإن الله تعالى أبقى اسم الإيمان عليه بعد ارتكاب الكبيرة في هذه الآيات المذكورة في الكتاب.[١] ثم قوله: **{والذي يؤيد}** موصول وصلة، والموصول[٢] مع صلته في محل الابتداء، وفاعل **{يؤيد}** هو الضمير الراجع إلى الاسم الموصول. وقوله: **{ما ذكرنا}** مفعول **{يؤيّد}**.

وقوله: {إن الله تعالى أبقى} خبر[٣] للمبتدأ[٤] الذي هو قوله: **{والذي يؤيد}** وتقديره والمؤيد لما ذكرنا إبقاء الله تعالى اسمَ الإيمان على هذا المرتكب.

وقوله: {مع وجود ما عليه من الوعيد} دليل على كون ذلك الفعل الذي باشره المؤمن كبيرة. وذكر[٥] ذلك[٦] في التتمة في فصل مسائل كتاب القاضي إلى القاضي والتعريف من *كتاب أدب القاضي* ذكر شيخ الإسلام رحمه الله[٧] أن حد الكبيرة ما كان حراما محضًا سمي فاحشة في الشرع، كاللواطة، وإن لم يسم في الشرع فاحشة، ولكن[٨] شرع عليها عقوبة محضة بنص قاطع، إما في الدنيا بالحد، كالسرقة والزنا وقتل نفس بغير حق، أو الوعيد بالنار في الآخرة، كأكل مال اليتيم يعني أن ذلك أيضا كبيرة.[٩]

---

[١] أي في *التمهيد*. هذه الآيات مذكورة في *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي، ص ٢٦٣؛ *والتمهيد في أصول الدين* للنسفي، ص ٩٣: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى...﴾ (سورة النساء، ٤٣/٤)؛ وقوله: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، (سورة الحجرات، ٩/٤٩)؛ وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، (سورة البقرة، ١٧٨/٢). انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٧١/٢-٧٧٢.

[٢] ط: فالموصول.

[٣] ع: خبرًا.

[٤] ج: المبتدء.

[٥] ع – ذكر.

[٦] ج ط – ذلك.

[٧] هو أبو بكر بن محمد حسين بن محمد البخاري، خواهرزاده (ت. ٤٨٣ هـ/١٠٩٠ م). من مصنفاته: شرح مختصر القدوري وشرح الجامع الكبير وشرح أدب القاضي. أنظر: *الأنساب* للسمعاني، ٢٢١/٥-٢٢٢.

[٨] جميع النسخ: لكن.

[٩] ع ج ط - يعني ان ذلك أيضا كبيرة، ع، صح هـ. أنظر: *البناية شرح الهداية* لبدرالدين الغيني، ١٤٨/٩.

فإن قلت: سلمنا **[١٥١ظ]/** أن الفعل الذي أوعد في القرآن على مباشره بالعقوبة كبيرة، فأين ذكر الوعيد في الآية التي ذكرها أولا، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾[١] الآية.[٢]

قلت: يحتمل أنه[٣] يريد بقوله: **{مع وجود ما عليه من الوعيد}** مجموع ما ذكر فيه من الآيات، وإن لم يكن الوعيد مذكورا في هذه الآية، ففي غيرها مذكور، وهي[٤] قوله: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾[٥] إلى قوله:[٦] ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾،[٧] فذكر المقاتلة وعيد فيها. وكذلك ذكر شرعية القصاص في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾[٨] وعيد على من باشر القتل ابتداء. ويحتمل أن يريد بذكر الوعيد في الآية الأولى ما هو المذكور بالاثم الكبيرة[٩] في الآية التي هي في معنى[١٠] الآية الاولى، وهي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾.[١١] ويحتمل أن يريد به ما ذكره من النهي بطريق المبالغة، وهو النهي عن قربان الصلوة وهم سكارى، فإن وضع النهي للتحريم خصوصا ما إذا كان نهيا مؤكدا. ثم مباشرة الفعل المحرم موجبة للوعيد، فكان ذكر الوعيد فيه ثابت بطريق اقتضاء النص.

---

[١] سورة النساء، ٤/٤٣.

[٢] ع: للآية.

[٣] ع ج: ان.

[٤] ط: وهو.

[٥] سورة الحجرات، ٤٩/٩.

[٦] ع – قوله، صح هـ.

[٧] سورة الحجرات، ٤٩/٩.

[٨] سورة البقرة، ٢/١٧٨.

[٩] ط: الكبير.

[١٠] ط – معنى، صح هـ.

[١١] سورة البقرة، ٢/٢١٩.

فإن قلت: هذه الآية أعني قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾[1] إنما وردت وقت إباحة شرب الخمر. والمؤمن إذا فعل فعلاً مباحًا لا يقول أحد من المسلمين إنه فاسق أو منافق أو كافر، فكيف يصح التمسك بهذه الآية؟ على أن المؤمن إذا ارتكب كبيرة يبقى مؤمنا خلافا للمعتزلة والخوارج، إذ المعتزلة لا يقولون بأن من باشر الفعل المباح يخرج عن الإيمان. ثم إنما قلت أن هذه الآية وردت وقت إباحة شرب الخمر، فإنه ذكر في *الكشاف* بقوله: «روي أن عبد الرحمن بن عوف[2] رضي الله عنه، صنع طعاما وشرابا، فدعا نفرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كانت الخمر مباحة، فأكلوا وشربوا، فلما ثملوا وجاء وقت صلاة المغرب قدموا أحدهم ليصلي[3] بهم، فقرأ: "أعبد ما تعبدون، وأنتم عابدون ما أعبد" فنزلت[4] هذه الآية.»[5] قلت: العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب. فإن معنى قوله: ﴿لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ﴾: لا تغشوها[6] واجتنبوها[7] كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾،[8] ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ﴾،[9] ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾.[10] فالقربان في هذه الآيات للحرمة المحضة، فكذا فيما نحن فيه. ومباشرة الفعل الحرام المحض[11] مستوجب للوعيد، فصار كأن[12] الوعيد مذكور صريحا.

---

[1] سورة النساء، ٤/٤٣.

[2] هو أبو محمد، عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف القرشي الزهري، (ت ٣٢هـ/٦٥٢م). أحد العشرة، وأحد الستة أهل الشورى، وأحد السابقين البدريين. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٦٨/١-٩١.

[3] ع: ليصل.

[4] *الكشاف* للزمخشري، ٥١٣/١.

[5] انظر: *سنن الترميذي*، تفسير القرآن ٥؛ و*سنن أبي داود*، الأشرب ١.

[6] ج: لا تعشوها.

[7] ج: احتبوا.

[8] سورة الإسراء، ٣٢/١٧.

[9] سورة الأنعام، ١٥١/٦.

[10] سورة الأنعام، ١٥٢/٦. انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٥١٣/١.

[11] ط – المحض.

[12] ع – كأن، صح هـ.

وقوله:[1] **{عن استئهال التخفيف}** أي عن كونه أهلا للتخفيف بقوله: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُم وَرَحْمَةٌ[2]﴾[3] قال في *الصحاح*: "وتقول: فلان أهل لكذا، ولا تقل:[4] مستأهل، والعامة تقوله."[5] وإنما المستأهل هو الذي يأخذ الإهالة، فهي[6] الودك أو يأكلها.[7]

[وقوله:] {وأبقي لغير [152a] المهاجر اسم الإيمان} بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾.[8]

[وقوله:] {مع عظيم الوعيد بترك الهجرة} وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾[9] مع[10] أنه قال في آخر الآية: ﴿مَا لَكُم مِنْ وَلاَيَتِهِم من شَيْءٍ﴾.[11] ثم مع هذا جعلهم مؤمنين، وأوجب على المؤمنين نصرهم عند استنصارهم.

[وقوله:] {وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء﴾}[12] فاتخاذ الكفار وهم عدو الله أولياء كبيرة، ومع[13] ذلك خاطبهم باسم الإيمان. وكذلك في الآية الأخيرة[14] خاطب المذنبين باسم الإيمان، والدليل على ذنبهم الأمر بالتوبة. علم بهذا أن ارتكاب الذنب لا يزيل الإيمان.[15]

---

[1] ع – وقوله، صح هـ.
[2] ع – رحمة.
[3] سورة البقرة، ١٧٨/٢.
[4] جميع النسخ: ولا تقول، والتصحيح من *الصحاح* للجوهري، «أهل»، ١٦٢٩/٤.
[5] *الصحاح* للجوهري، «أهل»، ١٦٢٩/٤.
[6] ع ج: وهي.
[7] انظر: *الصحاح* للجوهري، «أهل»، ١٦٢٩/٤.
[8] سورة الأنفال، ٧٢/٨؛ ع - بقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ﴾.
[9] سورة النساء، ٩٧/٤؛ سورة النحل، ٢٨/١٦.
[10] ط – مع.
[11] سورة الأنفال، ٧٢/٨
[12] سورة الممتحنة، ١/٦٠.
[13] ع – و.
[14] سورة التحريم، ٨/٦٦.
[15] ع: للايمان.

وقوله: {دليله[١] قوله[٢] تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾}[٣] إلى قوله:[٤] {وهذ[٥] مؤمن،[٦] وقد عمل الصالحات}.

فإن قلت: في هذه الآيات التي ذكرها في الكتاب[٧] ذكر الله تعالى الإيمان والأعمال الصالحة معه. فالخلاف بيننا وبين المعتزلة، كما هو ثابت في صاحب الكبيرة الذي آمن بالله بالإخلاص وعمل الأعمال الصالحة، كذلك الخلاف أيضا ثابت في صاحب الكبيرة الذي آمن بالله بالإخلاص لا غير، ولم يعمل من الأعمال الصالحة شيئًا. فإن مذهبنا فيه أيضا أنه لا يخلد في النار. فحينئذ لم يكن في هذه الآيات التي ذكر الإيمان مقرونا بالأعمال الصالحة دليل على أن المؤمن الذي لم يعمل شيئًا من الأعمال الصالحة أنه[٨] لا يخلد في النار.

قلت: ليس[٩] كذلك، فإن الله تعالى كما وعد الجنة للمؤمن الذي عمل الأعمال الصالحة كذلك وعدها أيضا للمؤمن المطلق من غير القيد بذكر الأعمال الصالحة، قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللّهُ

---

[١] ج ط + و.

[٢] ع – قوله.

[٣] ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۝ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ (سورة الكهف، ١٨/١٠٧-١٠٨).

[٤] ع - دليله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الى قوله، صح هـ.

[٥] ع ج: وهو.

[٦] سورة النساء، ٤/١٢٤؛ سورة النحل، ١٦/٩٧؛ سورة طه، ٢٠/١١٢؛ سورة الانبياء، ٢١/٩٤؛ سورة المؤمن، ٤٠/٤٠.

[٧] الآيات المذكورة في التمهيد: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا. خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾، سورة الكهف، ١٨/١٠٧-١٠٨؛ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ﴾، (سورة البروج، ٨٥/١١)؛ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾، (سورة البينة، ٩٨/٧)؛ ﴿ وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ لَهُمْ جَزَاء الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾، (سورة سبأ، ٣٤/٣٧)؛ ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾، (سورة الزلزال، ٩٩/٧)؛ ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾، (سورة النحل، ١٦/٩٧)؛ ﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾، (سورة الأنعام، ٦/١٦٠)؛ ﴿ مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾، (سورة النمل، ٢٧/٨٩). انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٧٧٢-٧٧٣.

[٨] ع – انه.

[٩] جميع النسخ: لا.

الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾.[1] وتلك الآية، وإن لم تذكر في هذا الموضع، فهو مذكور في القرآن، فكفى به حجة. وكان شيخي رحمه الله كثيرا ما يقول، عند السؤال بهذا الطريق، بأن الله تعالى وعد الجنة للمؤمنين الذين عملوا الأعمال الصالحة، وهو [2] لا يدل على وعد الجنة للمؤمنين بدون قران الأعمال الصالحة بقوله: وقد وعد أيضا للمؤمنين من غير ذكر الأعمال الصالحة، وكان يقرأ هذه الآية. ثم يقول: الأصل أن المطلق يجرى على إطلاقه والمقيد يجرى على تقييده، إذا كان الإطلاق والتقييد في السبب، كما في صدقة الفطر.[3]

ثم إن الله تعالى جعل الإيمان مع قران الأعمال الصالحة سببا لدخول الجنة أو الإيمان مجردا، مع أن دخول الجنة في أصله بفضل الله ورحمته، ولا استحقاق للعباد على الله لشيء[4] من الأشياء بسبب أعمالهم، لأن مِلك الذات علة لملك الصفات. غير أن الله[5] عاملنا معاملة المكاتبين بإفضاله وكرمه وجوده وإحسانه، فجعل الإيمان والأعمال الصالحة سببا لدخول الجنة. فالإطلاق والتقييد إذا **[١٥٢ظ]**/ وردا في السبب كان كل واحد منهما سببا لحصول المسبب، لأنه لا تزاحم في الأسباب لما عرف. وكان جعل الله[6] الإيمان والأعمال الصالحة سببا لدخول الجنة بطريق الإفضال والإحسان والبر والامتنان، لما قلنا إن العبد إذا فعل فعلا حسنا لا يجب على مولاه بمقابلته شيء. غير أن الله تعالى موصوف بالإفضال والكرم، حيث قبل الأعمال المعيبة وأعطى بمقابلتها الجنات المخلدة الطيبة. وكان الإفضال في الصورتين، إحداهما قبول المعيب بمقابلة الطيب، والثانية: قبول الأعمال التي هي الأعراض الفانية بمقابلة الأعيان الباقية، بل إفضاله في صور لا تحصى، حيث

---

[1] سورة التوبة، ٧٢/٩.

[2] ج - اقتتلوا﴾ الى قوله فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ الى امر الله فذكر المقاتلة وعيد فيها وكذلك ذكر شرعية القصاص ... شيخي رحمه الله كثيرا ما يقول عند السؤال بهذا الطريق بان الله تعالى وعد الجنة للمؤمنين الذين عملوا الصالحة وهو.

[3] ع: الفطرة.

[4] ج: في شيء.

[5] ط + تعالى.

[6] ط + تعالى.

أعطى عشر حسنات بمقابلة الحسنة الواحدة، بل أعطى سبعمائة بمقابلة الحسنة[١] الواحدة، بل أعطى أضعافا مضاعفةً كثيرة من غير عد ولا حد، حيث[٢] قال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضًا حَسَنا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾.[٣] فكان إعطاء الجنة للمؤمنين إفضالاً من الله تعالى في أصله ووصفِه، فيجوز أن يُفضَل بإعطاء الجنة للمؤمن، وإن لم يكن معه من الأعمال الصالحة سوى الإيمان. ثم وعد الله الجنة للمؤمن بدون ذكر الأعمال الصالحة، كما كان في هذه الآية، فكذلك فيما ذكر من الآيات في الكتاب، وهو قوله:[٤] ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾،[٥] وقوله: ﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾.[٦] وهذه الحسنة لو كان المراد بها العمل الصالح سوى الإيمان، لا اعتبار لها قبل الإيمان، ولو كان المراد بها نفسَ الإيمان علمنا أن[٧] الإيمان بمجرده صالح لحصول الثواب بعشر أمثاله، وفي الآخرة الثواب الحسن هو الجنة وما يضاف[٨] إليها. وكذلك قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾[٩] ﴿لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾[١٠] وقوله صلى الله عليه وسلم:[١١] «من قال لا إله إلا الله يصدق قلبه لسانه دخل الجنة.»[١٢] إلى غير ذلك من الآيات والأخبار. فإذا ثبت[١٣] أنه مؤمن ثبت أنه من أهل الجنة، وإذا ثبت أنه يدخل الجنة لا محالة لا يخلد في النار، لأن الدخول في الجنة مع الخلود في النار لا يتصور.

---

[١] ع ج ط – الحسنة، ع، صح هـ.
[٢] ع ج – حيث، صح هـ.
[٣] سورة البقرة، ٢٤٥/٢.
[٤] ط + تعالى.
[٥] سورة الزلزال، ٧/٩٩.
[٦] سورة الأنعام، ١٦٠/٦.
[٧] ع – ان، صح هـ.
[٨] ع ج: ينضاف.
[٩] سورة الحديد، ٢١/٥٧.
[١٠] سورة الفتح، ٥/٤٨.
[١١] ع ط: عليه السلام.
[١٢] *مسند* للروياني، ٨٨/١؛ *والدعاء* للطبراني، ٤٣٠/١؛
[١٣] ع – ثبت، صح هـ.

وقوله: {ثم هم ينسبون أهل الحق في تجويزهم العفو عن الكبيرة[١] إلى الخلف في الوعيد وهذا تحكّم ظاهر} أي تكلف في الحكم بالخلف في الوعيد بلا دليل، بل الخلف واللوم والظلم إنما يرد على قولهم لا على قولنا. وذلك أنهم يزعمون أن الله تعالى لا يجازي صاحب الكبيرة لما أتى به من الحسنات بشيء، مع أنه وعد على[٢] الحسنة عشرا ومائة وسبعَمائة وأضعافا مضاعفة، وهو خلف ولوم ويخلد صاحب الكبيرة في النار أبدا بما دون الكفر، مع أن عذاب الخلود في النار زائد على قدر جنايته وأنه ظلم. ومن نسب الله تعالى إلى[٣] الخلف واللوم تارةً وإلى الظلم أخرى [١٥٣و]/ فهو[٤] بالنسبة إلى الخلف واللوم والظلم أولى[٥] من الذي قال بالعفو عن الكبيرة. إذ في ذلك تحقيق الصفات التي سمى الله تعالى نفسه بها بأنه عفو وغفور[٦] وغافر وغفار، وعلى زعم المعتزلة لا وجود لمعاني هذه الأسامي، لأن الشرك غير مغفور بالإجماع والكبائر عندهم كذلك.

وأما الصغائر فإن كان مرتكب الصغائر اجتنب الكبائر، فعندهم لا يجوز لله تعالى أن يعذبه عليها، ومن لا يجوز له تعذيب العبد لفعل[٧] لا يكون ترك التعذيب عنه عفوا ومغفرة.

[وقوله:] {كترك التعذيب على المباحات والواجبات} أي كترك التعذيب على الإتيان بالمباحات والواجبات، فإن من أتى بالواجب يثاب عليه لا أن يعاقب عليه.[٨] وفي المباحات إن لم يثب فلا يعاقب على الإتيان بها فلا يكون ترك العقاب على من أتى بالمباح أو الواجب عفوا عند أحد فلا يتحقق[٩] عندهم العفو والمغفرة أصلا.

---

[١] ع ج: عن صاحب الكبيرة.
[٢] ط – على.
[٣] ج: في.
[٤] ع ج + وهو أشد تناقضا.
[٥] ع ج - بالنسبة الى الخلف واللوم والظلم اولى.
[٦] ج – و.
[٧] ج – لفعل، صح ه.
[٨] ع ج – عليه، ع، صح ه.
[٩] ع: ولا يتحقق.

[وقوله:] {يحققه} أي يحقق ما قلنا، وهو أن العفو عن صاحب الكبيرة جائز.

[وقوله:] {أن الله تعالى أمر النبي صلى الله عليه وسلم[1] **باستغفار المؤمنين}** حيث قال:[2] ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[3] أي من غير تفصيل أن المؤمنين كانوا من أصحاب الكبائر أم لا.

[وقوله:] {وكذا الأنبياء والرسل والملائكة يستغفرون للمؤمنين} كما أخبر الله تعالى عن نوح عليه السلام أنه قال: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[4] أي مطلقا من غير تفصيلٍ بأنهم أصحاب كبائر أم لا. وكذا الخليل عليه السلام قال: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾[5] من غير تفصيل. وكذا أخبر الله تعالى عن استغفار الملائكة بقوله: ﴿يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[6] وعلى قول المعتزلة لم يكن أحد من أهل[7] المغفرة على ما بينا، فكان استغفارهم حينئذ كلا، استغفار حيث لم يفد فائدته، وذكر المصنف رحمه الله في هذا الموضع.[8]

"ثم وردت الآيات في الوعد خارجة على صيغة العموم، وكذا آيات الوعيد ولا وجه إلى إجراء الكل على العموم لما فيه من إثبات التناقض في آيات الله تعالى والتعارض في أدلته. وذلك خارج عن الحكمة.

ثم بعد ذلك اضطربت[9] الأقاويل:

---

[1] ط: عليه السلام.

[2] ع ج – قال، صح هـ.

[3] سورة محمد، ١٩/٤٧.

[4] سورة نوح، ٢٨/٧١.

[5] سورة إبراهيم، ٤١/١٤.

[6] سورة المؤمن، ٧/٤٠.

[7] ع – اهل.

[8] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٧٥/٢

[9] ج: اضطرب.

فزعمت المعتزلة والخوارج أن آيات الوعيد أحق بالعموم لما هي[1] أبلغ في الزجر.

وزعمت المرجئة أن آيات الوعد أحق بالعموم، لأنه أحق بالذي عرف من صفات الله تعالى من الرحمة والعفو والغفران.

والأصل عندنا أن ما كان من الآيات الواردة بالوعيد مقرونا بذكر الخلود في النار، فهو في المستحلين لذلك لما أنهم كفروا باستحلال ذلك، فأوعدوا على كفرهم في الحقيقة. وذكر تلك الجريمةَ لكونها سببا للكفر وطريقا إليه. **[١٥٣ظ]**/ ولهذا قلنا في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[2] أي متعمدا[3] لإيمانه أي قتله لأجل أنه مؤمن. ومن هذا قصده في القتل كان كافرًا."[4]

"وأما ما ليس بمقرون بذكر الخلود في النار، فمن الجائز أن يكون في المؤمن، إذ تعذيب المؤمن بقدر ذنبه ليس بمستحيل في العقل، ولا قام دليل شرعي على امتناعه.

ثم ثبت استغفار الأنبياء والملائكة عليهم السلام للمؤمنين، وكذا المؤمنون أُمِروا باستغفار[5] بعضهم لبعض. والاستغفار لمن لا يجوز تعذيبه سؤال ترك الظلم، وهذا كفر. وكذا[6] مغفرة من لم يستوجب العذاب محال. وكذا لفظ العفو دل على أن من العباد من يستوجب العقوبة.

ثم إن الله تعالى يغفر له بفضله ويعفو عنه برحمته."[7] وذكر في *الكفاية*: هذا الكلام على طريق السؤال والجواب فقال:

---

[1] جميع النسخ: هو.

[2] سورة النساء، ٩٣/٤.

[3] ط + متعمدا.

[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٧٣/٢.

[5] ج: باستغفارهم.

[6] ع: فكذا.

[7] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٧٥/٢.

"فإن قيل: الآيات والأخبار ناطقة بتعذيب مرتكبى الكبائر، وهي مطلقة عامة؛ فلو جاز العفو والمغفرة لخرج[1] بعض المذنبين عن قضية العموم، وأنه خلف في الخبر، والخلف في الخبر كذب، لأن الكذب هو الإخبار عن المخبَر لا على[2] ما هو به.

قلنا: اختلف أصحابنا في الجواب عنه. قال بعضهم: الوعيد عام يتناول جميع العصاة من غير تخصيص، ولكن يجوز الخلف في الوعيد ولا يجوز في الوعد، لأن الخلف في الوعيد كرم وفي الوعد لؤم،[3] والكرم يليق بصفات الله تعالى دون اللؤم. وقالوا: ليس هذا بكذب، لأن الكذب إنما يكون فيما مضى لا فيما يستقبل، بل يكون هذا خلفا، والخلف مذموم في الوعد لا في الوعيد في المتَعارف. إلا أن المحققين من أصحابنا[4] لم يرضوا بهذا الجواب وقالوا: الخلف لا يجوز على الله تعالى بوجه من الوجوه لا في الوعد ولا في الوعيد. فإن الخلف تبديل القول، وقد[5] قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[6] ولأن الخلف كذب، والكذب من الله تعالى مستحيل سواء كان في الوعيد أو في الوعد.

وتحقيقه أن الكذب إخبار عن شيء يعلم المخبِر أن المخبَر بخلاف ما أخبر، سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل. قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ﴾[7] إلى أن قال: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾.[8] سمى خلاف الوعد كذبا، وهو إنما يكون في المستقبل، فكذا خلاف الوعيد يكون كِذبا أيضا. ولأن الوعيد يسمى

---

[1] جميع النسخ: خرج.
[2] ع ج – على، ع، صح هـ.
[3] ج: لوم.
[4] ط + رحمهم الله.
[5] ج – قد، صح هـ.
[6] سورة ق، ٢٩/٥٠.
[7] سورة الحشر، ١١/٥٩.
[8] سورة الحشر، ١١/٥٩.

وعدا، وقد أخبر الله تعالى أنه[1] لا يخلف الوعد قال الله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾،[2] أي لن يخلف الله ما وعد بنزول العذاب، لا يتقدم ولا يتأخر عما وعد. فثبت أن ما قالوه باطل."[3]

"والصحيح من الجواب أن [١٥٤و]/ نقول: ما من عام إلا وهو[4] يحتمل التخصيص، وكذا المطلق يحتمل التقييد، ومتى كان كذلك لم يكن ظاهر العموم والإطلاق حجة قطعا في المسائل الاعتقادية. كيف وقد قام دليل التخصيص والتقييد؟ فإنه متى تعارض النصان بصفة العموم أو الإطلاق[5] لا بد أن يحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد دفعا للتناقض عن كلام الله تعالى.

بيان ذلك أن بعض آيات الوعد وردت عامة مطلقة نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ○ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا○﴾[6] وغيرها من الآيات، فإذا قتل هذا المؤمن الذي آمن وعمل الصالحات مؤمنا عمدا، لم يكن الجمعُ بين الآيتين في العمل في حقه على الإطلاق، فلا بد من تقييد أحدهما بالآخر وتخصيص أحد العامين دفعا للتناقض عن كلام الله تعالى.

فلما احتجنا إلى تخصيص أحدهما بالآخر. قلنا: إن تخصيص آية الوعيد بآية الوعد أولى من العكس، فان فيه عملا بالدلائل المقتضية للعفو[7] والمغفرة والشفاعة. وفيما ذكر الخصم

---

[1] ع – انه، صح هـ.
[2] سورة الحاج، ٤٧/٢٢.
[3] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٥٩-٤٦١.
[4] ع – وهو، صح هـ.
[5] ط: والاطلاق.
[6] سورة الكهف، ١٠٧/١٨-١٠٨.
[7] ج: العفو.

تعطيل هذه الدلائل، حتى قلنا: إنه لو ورد وعيد خاص في حق شخص معين لا نحكم بجواز العفو والمغفرة[1] والشفاعة في حقه."[2]

ثم نقول للخصم: أليس أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾؟[3] وليس فيه قيد ولا تخصيص، فكيف تقول أيغفر كل ذنب أم لا؟

إن قلت: نعم، فقد[4] تركت مذهبك في تخليد أصحاب الكبائر في النار، وأبطلت جميع آيات الوعيد.

وإن قلت: لا، فقد نسبت الكذب والخلف إلى الله تعالى وأنه لا يجوز. فعلم بهذا أن الطريق فيه ما قلنا، هو أن جميع ذنوب صاحب الكبيرة جائز المغفرة، عملاً بآيات العفو والمغفرة، وإلا لا تكون آيات العفو والمغفرة معمولة في صورة ما البتة، على ما ذكرنا.[5]

فإن قلت: لو نظرنا إلى ظاهر هذه الآية لزم أن يكون الكفر جائز المغفرة أيضا، لأنه رأس الذنوب.[6]

قلت: ليس[7] كذلك، فإن عدم جواز مغفرة الكفر ثبت بنص خاص فيه،[8] وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾[9] فكان ذنب الكفر مخصوصًا من هذه الآية، فلم يبق هو جائز المغفرة.

---

[1] ط – والمغفرة.
[2] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٦١-٤٦٢.
[3] سورة الزمر، ٥٣/٣٩.
[4] ع: قد.
[5] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٦٣.
[6] ع: الذنب.
[7] جميع النسخ: لا.
[8] ع ج – فيه، ع، صح هـ.
[9] سورة النساء، ٤٨،١١٦/٤.

فإن قلت: ما الفرق بينه وبين سائر[١] الذنوب من حيث المعنى، حتى لم يبق هو جائز المغفرة وبقي غيره.

قلت: الفرق هو ما ذكره في *الكفاية* بقوله: "والفرق لأصحابنا رحمه الله[٢] بين الكفر وسائر الذنوب في جواز العفو والمغفرة أن الكفر نهاية في الجناية، إذ لا جناية فوقه؛ وأنه مما لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة في الفعل، فكذا لا يجوز العفو عنه **[١٥٤ظ]**/ ورفع[٣] العقوبة. ولأن الكافر يعتقد الكفر حسنا وصوابا ولا يطلب له عفوا ومغفرة، بل يطلب على ذلك جزاء وثوابا، فلم يكن العفو[٤] عنه حِكمةً،"[٥] بخلاف صاحب[٦] الكبيرة، فإنه لا يعتقد كبيرته حسنا وصوابا، ويطلب له عفوا.[٧] "ولأن سائر الذنوب تجتمع مع الإيمان[٨] الذي هو أفضل الحسنات، فلو أوجب الخلود في النار لتعطل جزاء ما هو أفضل الحسنات، وأنه خلاف قضية الحكمة. وأما الكفر فلا يجتمع مع الإيمان، فلا تتحقق معه حسنة، لأن شرط كون الحسنة حسنة هو الإيمان. ولأن الكفر اعتقاد الأبد[٩] فإن من ارتكب ذلك كان من عزمه أن لا يرجع عنه أبدا، فيوجب [هذا] جزاء الأبد؛ بخلاف سائر[١٠] الذنوب، فإنها[١١] مؤقتة موجبة للتوبة[١٢] في زعمه واعتقاده. وحاصله بواسطة غلبة الشهوة،

---

[١] ع – سائر، صح هـ.

[٢] ع ج - رحمهم الله.

[٣] ع: فرفع.

[٤] ع ج – له، ع، صح هـ؛ ط + له.

[٥] *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٦٦.

[٦] ع – صاحب.

[٧] ط - بخلاف صاحبِ الكبيرة فانه لا يعتقد كبيرتَه حسنا وصوابًا ويطلب له عفوًا، صح هـ.

[٨] ع – الايمان، صح هـ.

[٩] ع – الابد، صح هـ.

[١٠] ع – سائر، صح هـ.

[١١] ع: فإنهما.

[١٢] ع ج: التوبة.

وفي عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها، فلذلك كانت[١] عقوبة سائر الذنوب مؤقتة[٢] أيضا على قدر الجناية بخلاف الكفر."[٣]

وقوله: {ثم ما في الآيات من إثبات الخلود في النار فذلك محمول على المستحلّين}

فإن قلت: ما الدليل الواضح على حمل[٤] القتل العمد الذي فيه ذكر الخلود في النار على أنه في حق المستحلين للقتل العمد؟

قلت: الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾،[٥] إلى قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِن رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾.[٦] وهذه الآية أيضا في القتل العمد بدليل وجوب القصاص، وقد ذكرت فيه دلالة بقاء الإيمان في القاتل عمدا من[٧] ثلاثة أوجه مرويا عن ابن عباس رضى الله عنهما، وهي إبقاء اسم الإيمان والأخوة الدينية بدين الإسلام، واستئهال التخفيف من الله تعالى والرحمة. فلما ثبت بقاء إيمان القاتل عمدا في تلك الآية عُلم أنه لا يخلد في النار، إذ النار بطريق التخليد إنما هي مكان الكافرين لا مكان المؤمنين، وإن خالفه المعتزلة فإنهم محجوجون[٨] بما ذكرنا من الدلائل، على أن النار بطريق التخليد مكان الكافرين لا مكان المؤمنين. وفي هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿ومن يقتل[٩] مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾،[١٠] ذكر التخليد في النار. عُلم بهذا انه كان مستحلا لِقتله أو قتله لإيمانه، فصار به

---

[١] ع ج – كانت، ع، صح ه.

[٢] ع – مُؤَقتة، صح ه.

[٣] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٦٦-٤٦٧.

[٤] ج: محل.

[٥] سورة البقرة، ١٧٨/٢.

[٦] سورة البقرة، ١٧٨/٢.

[٧] ع – من، صح ه.

[٨] ع ج – محجوجون، ع، صح ه؛ ع ج: محججون.

[٩] ع - ومن يقتل، صح ه.

[١٠] سورة النساء، ٩٣/٤.

كافرا. وحملناه على هذا، لئلا يكون التناقض بين الآيتين. ولأنا لو نظرنا إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا[1]﴾[2] الآية، كان مخلدا في الجنة لو كان هذا القاتل آمن وعمل الأعمال الصالحة، لأنه لا قيد في الآية أن جنات الفردوس في حق من لم[3] يقتل المؤمن عمدا بعد الإيمان والأعمال الصالحة، ولو نظرنا إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾[4] [١٥٥و]/ الآية. كان مخلّدا في النار. ومحال أن يكون الشخص الواحد مخلدا في الجنة، مع كونه مخلدا في النار، فلا بد من تأويل هذه الآية بأنها في حق المستحل لقتل المؤمن حتى كفَر به، فلا يلزم المحال حينئذ. ولأن أهل التفسير أجمعوا على أن نزول الآية كان في حق المستحلّ لقتل المؤمن.

وأما ما تعلق به[5] الخوارج،[6] وهو قوله[7] تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ[8] اللهَ وَرَسُولَهُ﴾[9] الآية.[10]

"فقلنا لهم: ما تقولون في زلاّت الأنبياء عليهم السلام،[11] هل هي كانت تسمى عصيانا؟

فإن قالوا: لا، كذبوا الله تعالى في قوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾،[12] وهو كفر.

وإن قالوا: كان ذلك[13] منهم عصيانا.[14]

قيل: فهل كفروا واستحقوا الخلود في النار؟

---

[1] ع – نزلا.
[2] سورة الكهف، ١٠٧/١٨.
[3] ع ج – لم، ع، صح هـ.
[4] سورة النساء، ٩٣/٤.
[5] ع – به.
[6] ع: بالجواهر.
[7] ع – قوله، صح هـ.
[8] ع + تعالى.
[9] سورة النساء، ١٤/٤؛ سورة الأحزاب، ٣٦/٣٣؛ سورة الجن، ٢٣/٧٢.
[10] ج: الا به. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٧٦/٢.
[11] جميع النسخ + أنها.
[12] سورة طه، ١٢١/٢٠.
[13] ع – ذلك، صح هـ.
[14] ط - فان قالوا لا كذبوا الله تعالى في قوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾ وهو كفر وان قالوا كان ذلك منهم عصيانا، صح هـ.

فإن قالوا: نعم، كفروا.

وإن قالوا: لا، أبطلوا دليلهم.

ثم الآية مصروفة إلى الاستحلال، على أن في الآية دليلاً أنها وردت في الكافر، لأنه تعالى قال:[١] ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾،[٢] والحدود اسم[٣] جمع، والمؤمن لا يتعدى جميع حدود الله تعالى."[٤]

"على أنا بينا[٥] بما تلونا من الآيات[٦] وما ذكرنا، أن الإيمان لا ينعدم بالكبيرة ولا بما دون الكبيرة[٧] من العصيان، ولا خلود[٨] مع الإيمان. فكان ذلك[٩] دليلاً على أن هذه الآية وردت في الكافر. وبتلك الآيات يبطل أيضا قول من يجعله[١٠] مشركا أو منافقا، فإن الله تعالى أبقى الإيمان."[١١] فالإشراك أو النفاق[١٢] لا يجتمعان[١٣] مع الإيمان.

"وما ذكر من الحديث فذلك من علامة النفاق في الأغلب. وأما[١٤] هي بأنفسها[١٥] نفاق[١٦] فلا. وقد روي أن عطاء لما سمع مذهب الحسن رحمه الله قال: قولوا للحسن: إن إخوة يوسف عليه السلام ائتمنوا فخانوا حيث ألقوه في غيابة الجب، وحدثوا فكذبوا بقولهم: ﴿فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾،[١٧]

---

[١] ع – قال، صح هـ.
[٢] سورة النساء، ١٤/٤.
[٣] ع ج - اسم.
[٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٧٦/٢-٧٧٧.
[٥] ط: اثبتنا.
[٦] ع: تكون من الايمان.
[٧] ط: الكفر.
[٨] ع هـ: ولا خلدوا.
[٩] ع ج – ذلك.
[١٠] ع ج: جعله.
[١١] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٧٧/٢.
[١٢] ع ج: والنفاق.
[١٣] جميع النسخ: لا يجتمع.
[١٤] ع ج + بأنها نفاق
[١٥] ع ج - هي بانفسها.
[١٦] ط: نفاقًا.
[١٧] سورة يوسف، ١٧/١٢.

ووعدوا بقولهم: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١] فأخلفوا، هل صاروا بذلك منافقين؟ فقيل للحسن ذلك، فقال: صدق عطاء. ورجع عن ذلك، على أن الحديث يمكن حمله الاستحلال."[٢] *والله الموفق*.

وقوله: {والفاسق المطلق هو الكافر} لأنه هو[٣] الخارج عن جميع طاعات الله تعالى، وأما من كان مطيعًا بما هو رأس كل طاعة، وهو الإيمان، فليس هو بفاسق مطلق.

[وقوله:] {وقوله تعالى[٤] ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾}[٥] الآية، جواب عما تمسكوا بهذه الآية. على أن المؤمن إذا اجتنب الكبائر لا يجوز تعذيبه على الصغائر. وهم حملوا الكبائر على الذنوب الكبائر التي هي دون الشرك. فيقولون علم بهذا أن الذنوب غير جائز المغفرة، كالإشراك، وأن الصغائر تقع مكفرةً عند الاجتناب عن الكبائر.

قلنا: لا يصح هذا، لأن الكبائر إذا ذكرت مطلقة كان المراد منها أنواع الكفر، وإن كانت ملل الكفر كلها ملة واحدة، لأنه لا ذنب أكبر من الكفر، فيتناول اللفظ عند الإطلاق لما هو الكامل فيما تناوله ذلك اللفظ. **[١٥٥ظ]/** فلذلك[٦] كان الكفر هو المراد منه، لأنه لا ذنب أكبر منه.

وهذا لأن الكبيرة والصغيرة اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتهما، بل يعرفان بالإضافة إلى غيرهما. فإن الرجل إذا سئل أن مس الأجنبية بالشهوة صغيرة أم[٧] كبيرة؟ لا يمكن له أن يحكم على الإطلاق أنه صغيرة أو كبيرة، بل هو[٨] بالنسبة الى الزنى صغيرة، وبالنسبة إلى النظر بالشهوة كبيرة،

---

[١] سورة يوسف، ١٢/١٢، ٦٣.
[٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٧٧٧-٧٧٨.
[٣] ط – هو.
[٤] ج – تعالى.
[٥] سورة النساء، ٤/٣١.
[٦] ع: فكذلك.
[٧] ع ج: أو.
[٨] ع ج – هو.

وكذا في كل ذنب. وإن كان ورد في بعض الروايات أن الكبائر أربع أو سبع، ولكن الأصح ما[١] قلنا: إنه اسم إضافي لا يعرف بنفسه، بل يعرف بالنسبة إلى غيره بخلاف الكفر. فإنه كبيرة على الإطلاق لما[٢] قلنا، ولذلك أوّل علماؤنا رحمهم الله قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾[٣] بأنه[٤] محمول على الكفر، ولفظة الجمع إما لتنوع الكفر حقيقةً وإن كان الكل في الحكم واحدا. ولأن الجمع متى قوبل بالجمع تنقسم الآحاد بالآحاد، كقولهم: "ركب القوم دوابهم، ولبس القوم ثيابهم."

وعلى هذا مسألة *الجامع*، وهي ما[٥] إذا كان لرجل إمرأتان، فقال لهما: "إن دخلتما هاتين الدارين فأنتما طالقان." فدخلت إحديهما دارا واحدة[٦] والأخرى دارا أخرى طلقتا جميعا، وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله،[٧] وقال أبو يوسف رحمه الله في *الأمالي*:[٨] لا يقع حتى تدخلا جميعا الدارين، فما قاله[٩] أبو يوسف قياس، وما قالاه استحسان. والذي يدل على صحة قولهما قوله تعالى في قصة يعقوب عليه السلام: ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ﴾[١٠] فلم يرد دخولهم من كل باب. وإنما أراد دخول كل واحد منهم بابا على حدة. والدليل على أن المراد به الكفر قراءة من قرأ ﴿إن تجتنبوا كبير ما تُنهون عنه﴾ بلفظ الوحدان، أي الكفر لما أن الكفر[١١] كله ملة واحدة، فكان لفظ الوحدان به أليق.

---

[١] ع ج: بما.

[٢] ج: بما.

[٣] سورة النساء، ٣١/٤.

[٤] ج: فانه.

[٥] ع ج - ما.

[٦] ج ط - واحدة.

[٧] *جامع الكبير* للشيباني، ص ٣٧.

[٨] قد نسب *"كتاب الأمالي"* الى أبي يوسف في بعض كتب التراجم والطبقات ولكن لم أجده. انظر: *تاج التراجم* لابن قطلوبغا، ٣١٧/١؛ *والجواهر المضية*، ٣٦/١؛ *والأعلام* للزركلي، ١٩٣/٨؛ Sezgin, *GAS*, I, 421

[٩] ع: قال.

[١٠] سورة يوسف، ٦٧/١٢.

[١١] ع ج - لما ان الكفر، ع، صح هـ.

فإن قلت: هذه الجملة، وهي قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[1] مذكورة على طريق الشرط والجزاء، والحكم فيها أن الشرط إذا وجد يتحقق الجزاء لا محالة، كما في قول الرجل لإمرأته: "إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالق."[2] فعلى قولنا ليس الحكم ههنا كذلك. فإن الرجل إذا اجتنب الكفر، ولم يجتنب الذنوبَ، فهي[3] في مشيئة الله تعالى، إن شاء عذبه بقدر جنايته، وإن شاء عفى عنه على ما هو المعروف من مذهبنا، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾.[4] وهذه الجملة التي نحن بصددها تقتضى تكفيرَ الذنوب عند الاجتناب عن الكفر لا محالة، كما هو مذهب الخصم حيث يكفر الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر لا محالة.

قلت: [١٥٦و]/ معنى قوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ إن تجتنبوا كبائر ما تنهون[5] عنه نجعلكم محلاً لتكفير سيآتكم، وصالحا له[6] بدلالة تلك الآية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾،[7] فإن مغفرة مادون الشرك من الذنوب هناك معلقة بمشيئة الله تعالى،[8] وإلا[9] يلزم التناقض بين الآيتين. فلذلك قلنا: إن معنى قوله: ﴿نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[10] نجعلكم محلا صالحا لتكفير سيآتكم. فإن جزاء الشرط يغير عن ظاهر صيغته بالتأويل، إذا لم يستقم إجراءه على ظاهره، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ

---

[1] سورة النساء، ٣١/٤.
[2] ط – طالق.
[3] ط: فهو.
[4] سورة النساء، ٤٨/٤، ١١٦.
[5] ع – ما تنهون.
[6] ع ج: وصالحة.
[7] سورة النساء، ٤٨/٤، ١١٦.
[8] ط + فلو قلنا ههنا بان ذنوب من اجتنب الكفر يكفر من غير تعليق بمشيئة الله تعالى.
[9] ط – وإلا.
[10] سورة النساء، ٣١/٤.

فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.[١] فإن شيخي رحمه الله كان كثيرا ما يقول في هذا[٢] وأمثاله: الشرط أمر معدوم على خطر الوجود، وكذلك الجزاء أمر معدوم على خطر الوجود، فتعلق الجزاء بالشرط[٣] ليثبت الحكم عند وجود الشرط، كما في قوله: "إن دخلتِ الدار فأنت طالق". وهذا الأصل لا يستقيم ههنا، لأن كون الله تعالى غفورا رحيما أمر ثابت موجود أزلا وأبدا فكيف يصلح[٤] أن يكون جزاء للشرط؟ ثم كان يقول رحمه الله: هذا التعليل المذكور الذي وقع جزاء للشرط ظاهرا هو تعليل للجزاء المدرج، لا أن يكون هو بنفسه جزاء.[٥] فمعناه ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾، أي فمن اضطر إلى تناول الميتة في مجاعة فأكل منها فالإثم مرفوع أو فالأكل مرخص[٦] له، فإن الله تعالى غفور رحيم، ويحتمل أن يكون الخطاب في قوله: ﴿إن تجتنبوا﴾ للكفار، وإن كان ما قبله في حق المؤمنين. ومثله موجود في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا[٧]﴾[٨] الآية، فإن أوله في حق آدم عليه السلام وآخره في حق المشركين. فلو كان كذلك لكان[٩] المراد من السيئات في قوله تعالى: ﴿نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[١٠] السيئات التي اكتسبها في حالة الكفر، وهي تكفر بالإسلام لا محالة. فكان هذا حينئذ نظير قوله تعالى: ﴿قُل لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغَفَرْ لَهُم مَا قَدْ سَلَفَ﴾.[١١]

---

[١] سورة المائدة، ٣/٥.

[٢] ع: هذه.

[٣] ع ج – بالشرط، ع، صح هـ.

[٤] ع هـ: يصح.

[٥] ج – جزاء.

[٦] ج: رخص.

[٧] ط - لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا.

[٨] سورة الأعراف، ١٨٩/٧.

[٩] ط: كان.

[١٠] سورة النساء، ٣١/٤.

[١١] سورة الأنفال، ٣٨/٨.

وقال عليه السلام: «الإسلام[1] يجب[2] ما قبلَه».[3]

وأما قولهم: إن المؤمن إذا اجتنب الكبائر تقع الصغائر مكفرة. فقلنا: ليس كذلك، لأن الله تعالى قال:[4] ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾[5] والإحصاء إنما يكون للحساب والسؤال، وذلك للمجازاة بمقابلة ما أحصى، والإحصاء واقع فيهما جميعا، فكانت[6] المجازاة فيهما أيضا.

ثم اعلم أن ههنا مسألة ذكرها المصنف رحمه الله في *التبصرة*، والسيد الإمام رحمه الله في *المصداق* قال مشايخنا رحمهم الله: إذا كان صاحب الكبيرة معتزليا أو خارجيا يكفر، لأنه لما ارتكب الكبيرة مع اعتقاده **[١٥٦ظ]**/ أنه يكفر به أو يخرج عن الإيمان[7] به كان كافرا وخارجا عن الإيمان، ولأنه[8] بارتكابه ييأس من روح الله ويقنط من رحمة[9] الله[10] و﴿لاَ يَيْأَسُ مِن رَوْحِ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾،[11] ﴿قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ﴾.[12] ***والله الموفق.***

---

[1] ج – الاسلام، صح هـ.

[2] ع + به.

[3] *مسند أحمد بن حنبل*، ١٩٨/٤-٢٠٤-٢٠٥؛ *وسنن الكبرى* للبيهقي، ١٢٣/٩. وكذا انظر: *تخريج أحاديث الكشاف* للزيلعي، ٢٧/٢-٣٠.

[4] ع ج – قال، ع، صح هـ.

[5] سورة الكهف، ٤٩/١٨.

[6] جميع النسخ: فكان.

[7] ع + فانه.

[8] ع - به كان كافرًا وخارجًا عن الإيمان. ولأنه، صح هـ.

[9] ط: رحمته.

[10] ط – الله.

[11] سورة يوسف، ٨٧/١٢.

[12] سورة الحجر، ٥٦/١٥. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٩١/٢.

٣. فصل

في اثبات الشفاعة[١]

ذكر المصنف رحمه الله وجه المناسبة فأغنانا ذكره عن ذكره، غير أنه قدم فصل وعيد الفساق على فصل إثبات الشفاعة لوقوع مسائل هذا الفصل أثرا لمسائل[٢] ذلك الفصل. وذلك أن كبائر فساق المسلمين لما كانت جائزة المغفرة[٣] كانت ضرورة جائزة[٤] الشفاعة فوقع كونها جائزة[٥] الشفاعة أثرا لكونها جائزة[٦] المغفرة،[٧] حتى إن الذنوب[٨] إذا لم تكن[٩] محلا للمغفرة، كالكفر، لا تكون[١٠] محلا للشفاعة. فكان الخلاف بيننا وبين الخصم بناء على الفصل المتقدم، فإن عندنا لما

---

[١] ج ه: ومرجو شفاعة أهل خير؛ لأصحاب الكبائر كالجبال. واعلم أن مراد شفاعة أهل الخير محمد وجميع الرسل والأنبيا وعلماء والصالحين وهم يشفعون لأصحاب الكبائر. كذا في *شرح يقول العبد* للامشي.

[٢] ط: اثر المسائل.

[٣] جميع النسخ: جائزا لمغفرة.

[٤] جميع النسخ: جائز.

[٥] جميع النسخ: جائز.

[٦] جميع النسخ: جائز.

[٧] ع ج - كانت ضرورة جائز الشفاعة فوقع كونها جائز الشفاعة اثرا لكونها جائز المغفرة، ع، صح ه.

[٨] ط: الذنب.

[٩] جميع النسخ: لم يكون.

[١٠] جميع النسخ: لا يكون.

جاز أن يعفو الله تعالى عن صاحب الكبيرة ويغفر له من غير واسطة كان أولى أن يعفو ويغفر بشفاعة الأنبياء والأخيار، وعند المعتزلة لما كان العفو[١] ممتنعا عن[٢] أصحاب الكبائر لا فائدة للشفاعة في حقهم. ثم إن الخصوم لا ينكرون القرآن وقد ورد القرآن بإثبات الشفاعة لمن ارتضاه الله أو[٣] لمن أذن له بالشفاعة[٤] بالإجماع، فكانوا قائلين به[٥] أيضا. لكن معنى الشفاعة عندهم طلب الرسل والملائكة من الله تعالى للمطيعين[٦] أن يزيدهم على ما استحقوا من الثواب من فضله، فثبت أن الخلاف بيننا وبينهم في الشفاعة موضعين: أحدهما في معنى الشفاعة. والثاني في أن المشفوع له من هو؟ فمعنى الشفاعة عندنا طلب العفو من الذي وقعت[٧] الجناية في حقه فسميت شفاعة، لأن الشافع يطلب أن يكون المشفوع شفعا للشافع في البراءة من[٨] الجناية. وقد ذكرنا معناها عندهم، وهو طلب زيادة الدرجات للمشفوع. وأما المشفوع فصاحب الكبيرة عندنا وعندهم هو مؤمن لم تجر[٩] عليه كبيرة أو قد جرت، وتاب عنها. فنذكر بعد هذا فساد ما ذكروا في الموضعين جميعا.

وقوله: {ولو كان لا شفاعة لغير الكافر أيضا لم يكن لتخصيص الكافر[١٠] بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنًى} ولا يقال: إن التخصيص بالذكر لا يدل على نفي ما عداه، فحينئذ كان تخصيص الكافرين بعدم منفعة الشفاعة لهم لا يدل على منفعة الشفاعة للمؤمنين. لأنا نقول التخصيص بالذكر في العقوبات يدل على نفي ما عداه، كقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ

---

[١] ع: المعفو.
[٢] ع ج: من.
[٣] ع ج: و.
[٤] ج هـ: ثم الحيوان والحشرات لهم شفاعة لمن يرحمهم أو أطعمهم وسقاهم وكذلك الصرقات وألوان الطاعات حتى الخان والرباط والسبيل والمساجد وبساطها وسراجها وترابها المكنوس كلهم يشفع لاهلها فتبغي للمؤمن ان يوجد الشفاعة ان يجدها. كذا في *شرح يقول العبد* للامشي.
[٥] ع – به، صح هـ.
[٦] ج: المطيعين.
[٧] ع ج: وقع.
[٨] ط: عن.
[٩] جميع النسخ: لم يجر.
[١٠] ط: ع: للكافر.

﴿لَمَحْجُوبُونَ﴾،[1] وإن كان الخصوم ينكرون ذلك أيضا. لكن لما ثبت[2] ذلك بالدليل جعل كأنه ثابت إجماعا. فلذلك قيد في الكتاب **بقوله: {في حال تقبيح أمرهم}**

فإن قيل: لو كان تخصيص الكافرين بعدم منفعة الشفاعة في حقهم [١٥٧و]/ دالا على منفعتها في حق المؤمنين لكانت الشفاعة عامة على[3] جميع المؤمنين، وعندكم الشفاعة مخصوصة بالعصاة، دون المطيعين.

قلنا: قد ذكرنا أن معنى الشفاعة هو طلب عفو جناية الجاني. فلما لم يكن للمطيعين جناية لم يتحقق معنى الشفاعة في حقهم، فلم تقع الشفاعة في حقهم مفيدة.

فإن قيل: فحينئذ كيف يصح الاستدلال بقوله: ولو كان لا شفاعة لغير الكافر أيضا لم يكن لتخصيص الكافر معنى.

قلنا: المراد من غير[4] الكافر العاصي، إذ الشبهة تقع في حقه، لأنهما ارتكبا كبيرة أحدهما الكفر[5] والآخر ما دون الكفر. فنفي منفعة الشفاعة عن الكافر يدل على إثبات منفعة[6] الشفاعة لغير الكافر الذي يتحقق معنى الشفاعة في حقه. وروي على طريق الاستفاضة أنه صلى الله عليه وسلم قال: «شفاعتي[7] لأهل الكبائر[من أُمّتي].»[8] وهذا الحديث يبطل تأويل المعتزلة.

فإن قيل: هذا الحديث متروك الظاهر، لأنه خص بالشفاعة أهل الكبائر وعندكم الشفاعة لاهل الكبائر والصغائر عامة.

---

[1] سورة المطففين، ١٥/٨٣.

[2] ج: أثبت.

[3] ع ج: في.

[4] ج – غير، صخ هـ.

[5] ع: كفر.

[6] ع ج – منفعة، ع، صح هـ.

[7] ع هـ: فان شفاعتي.

[8] *سنن أبي داود*، السنة ٢٠؛ و*سنن ابن ماجة*، الزهد ٣٧؛ و*سنن الترمذي*، صفة القيامة والرقائق والورع ١١.

قلنا: إثبات الشفاعة لأهل أعلى الذنوب إثبات لأهل أدنى الذنوب بالطريق الأولى.

فإن قيل: تبطل[1] على هذا قاعدتكم في التخصيص بالذكر حيث قلتم: إن نفي منفعة الشفاعة عن الكافرين يدل على منفعتها للمومنين، فيجب على هذا تخصيص الشفاعة لأهل[2] الكبائر أن يكون دالا على نفي الشفاعة عن أهل الصغائر.

قلنا: لا يلزم هذا، بل هذا عكس في الاستدلال، لأن إثبات الشفاعة لأهل أعلى الذنوب كان إثباتا لأهل أدنى الذنوب بالطريق الأولى. أما نفي الشفاعة عن أهل أعلى الذنوب، وهم الكافرون، لزيادة قبح ذنبهم، وهو الكفر. فلا يقتضي نفيها عن أهل أدنى الذنوب لانعدام زيادة القبح[3] التي كانت هي في الأعلى. وحاصله أن المصنف رحمه الله أبطل تأويل المعتزلة باربعة أوجه من الدلائل:

أحدها: الحديث المشهور الذي ذكره في الكتاب بقوله: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[4] وهذا نص[5] في الباب[6] على أن أصحاب الكبائر أهل للشفاعة، خلافا للمعتزلة. فإن عندهم أصحاب الكبائر غير جائزي[7] المغفرة، فلا يكونون أهلا للشفاعة، إذ جواز الشفاعة مبني على جواز المغفرة.

والثاني: أن ما ذكروا من تفسير الشفاعة هو تفسير الإعانة، لا تفسير الشفاعة. فكان تفسيرهم للشفاعة[8] بذلك التفسير تحريفا للكلم عن مواضعها.

والثالث والرابع: يردان[9] على أصولهم الفاسدة بالنقض، أحدهما: إيجاب تنغيص النعمة؛

---

[1] جميع النسخ: يبطل.
[2] ج: بأهل.
[3] ع: قبح.
[4] *سنن أبي داود*، السنة ٢٠؛ *جامع الترميذي*، صفة القيامة ١١.
[5] ج – نص.
[6] ع: اللباب.
[7] ج + العفو و.
[8] ط: الشفاعة.
[9] ج: يرد.

والآخر إيجاب إبطال القول بوجوب[1] الأصلح على الله.[2] وهما مذكوران في الكتاب، فالباطل ينقض بعضه بعضًا، كما أن الحق يؤيد **[١٥٧ظ]/** بعضه بعضًا.[3]

وقوله: {لأن الظالم المطلق هو الكافر} كما في قوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.[4]

وقوله: {على ما مرّ}، يحتمل أنه أراد به ما ذكره في الفاسق المطلق بقوله: والفاسق المطلق هو الكافر، لما أن كلا منهما في مخالفة أمر الله تعالى سواء. فلما كان المراد من الفاسق المطلق الكافر جاز أن يكون المراد من الظالم المطلق الكافر، مع أن استعمال الفاسق فيما هو أدنى في الغِلظة بالنسبة إلى الظالم. ألا يري أنه تعالى صرح بكفر الظالم[5] بقوله: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾،[6] بل جعلوا القبح في الظلم أشد من القبح في الكفر على ما قررنا وجه ذلك مشبعا في *دامغة المبتدعين وناصرة المهتدين*.[7]

[وقوله:] {ثم قوله [تعالى]: ﴿ولا شفيع يطاع﴾}[8] أي شفيع مقبول الشفاعة، كالأنبياء. فالنفي في قوله تعالى: ﴿وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[9] [وقال الزمخشري:] يحتمل أن يتناول [النفي] الشفاعة والطاعة[10] معا. [و][11]أن يتناول الطاعة دون الشفاعة، كما تقول: "ما عندي كتاب يباع"، فهو

---

[1] ع: يوجب.

[2] ط + تعالى.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٧٩٥-٧٩٦.

[4] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، (سورة البقرة، ٢/٢٥٤).

[5] ج هـ: والكافرون لان قوله تعالى: هم الظالمون فى موضع ذم الكافرين بالظلم فعلم أن الظلم أقبح من الكفر والا لم يكن الذم للكافرين بالظلم فائدة فيكون لغوا ضايعا ولان الظلم حرام فى كل الاديان.

[6] سورة البقرة، ٢/٢٥٤.

[7] *دامغة المبتدعين وناصرة المهتدين* للسغناقي، ورقة ٣٣ظ.

[8] ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (سورة المؤمن، ٤٠/١٨).

[9] سورة المؤمن، ٤٠/١٨.

[10] ع - كالانبياء فالنفي في قوله تعالى: ولا شفيع يُطاعُ يَحتمل أن يتناول الشفاعة والطاعة، صح هـ.

[11] جميع النسخ + ويحتمل. والتصحيح من *الكشاف* للزمخشري، ٤/١٥٨.

محتمل نفي البيع وحده، بأن يكون: عندك كتاب إلا أنك لا تبيعه، ويحتمل نفيهما جميعا بأن: لا كتاب عندك، ولا كونه مبيعا. ونحوه: "ولا ترى[١] الضب بها ينجحر."[٢] إلى هذا أشار في *الكشاف*.[٣]

ولهم في هذا شبه سوى ما ذكر في الكتاب:

إحداها أن في الشفاعة على ما ذكرتم سؤالا من الله أن يجعل عدوه وليه، وأن يجعل أهل النار أهلا[٤] للجنة. وإنه ليس بمستحسن.[٥]

قلنا: بنيتم هذا الكلام على أصولكم الفاسدة أن المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الإيمان، فيصير عدو الله. فأما على أصلنا المؤمن؛ لا يصير عدوا لله بارتكاب الكبائر.

والشبهة الثانية لهم: إن في القول بإثبات الشفاعة لأهل الكبائر تجرئة[٦] للناس على الذنوب.[٧]

قلنا: وفي ايجاب قبول التوبة عندكم على الله[٨] التجرئة[٩] أكثر. ثم نقول لهم: ليس فيما قلنا تجرئة[١٠] لأنا لا نحكم بوجوب الشفاعة، ليأمن العبد من[١١] العذاب، ويتكل على الشفاعة ويجترئ على الذنوب، بل نقول بجوازها ونصورها في حق كل فرد من أصحاب الكبائر ليرجو نيل الشفاعة،

---

[١] ع ج: نرا.

[٢] هذا البيت من بحر السريع، وعدد أبيات القصيدة ٣٦، وينسب إلى ابن أحمر، وهو أبو الخطاب، عمرو بن أحمر الباهلي (ت ٧٥هـ/٦٩٤م). كان من شعراء الجاهلية، وأسلم.

لَا تُفْزِعُ الْأَرْنَبَ أَهْوَالُهَا ... وَلَا تَرَى الضَّبَّ بِهَا يَنْجَحِرُ. أي: لا أرنب فيها ولا ضباب. انظر: معجم *الشعراء* للمرزباني، ص ٢١٤؛ و*أساس البلاغة* للزمخشري، ٥٤/١؛ و*الكشاف* للزمخشري، ١٥٨/٤؛ و*خزانة الأدب* لعبد القادر البغدادي، ٢٠٩/١٠؛ وشعر عمرو بن *أحمر الباهلي* لحسين عطوان، ص ٩، ٦٠-٧.

[٣] انظر: *الكشاف* للزمخشري، ١٥٨/٤.

[٤] ع ج + و.

[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٩٣/٢.

[٦] ع ج: تجزية.

[٧] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٩٣/٢.

[٨] ع ج: على الله عندكم.

[٩] ع: للتجزية، ج: التجزية.

[١٠] ع ج: تجزية.

[١١] ع ج ط - من.

ولا[1] ييأس من العفو والمغفرة. وفيما ذكرتم من امتناع الشفاعة واستحالة العفو وتخليد أصحاب الكبائر تَعريض[2] للناس على اليأس والقنوط من رحمة الله، وإنه كفر على ما ذكرنا.[3]

وما يزعم بعض جهالهم أن الرسل عليهم السلام: متى يشفعون؟ أقبل دخول الفساق النار، فيبطل حينئذ ما رويتم من أخبار الخروج عن النار أم بعد دخولهم النار . فلا حاجة حينئذ إلى الشفاعة، إذ عذبوا بقدر ذنوبهم، فبعد ذلك يخرجون لا محالة[4] على أصلكم، فلا فائدة للشفاعة [وهذا] سؤال فاسد. لأنا نقول: إنهم يشفعون حين يؤذن لهم بالشفاعة على ما قال الله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾.[5] ثم في حق البعض قد يؤذن قبل دخولهم النار، وفي حق بعضهم [١٥٨و]/ بعد دخولهم قبل استيفاء ما استوجبوا من العقوبة، وفي حق بعضهم لايؤذن لهم، فيعذبون بقدر ذنوبهم، ويستوفى منهم ما استوجبوه[6] من العقوبة على جريمهم.[7] ويتعلقون أيضا ببعض الأخبار كما في قوله عليه السلام: «من تحسى سما فقتل نفسه، فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا».[8] وكذا المروي «لا يزني الزاني، وهو مؤمن ولا يسرق السارق، وهو مؤمن.»[9]

قلنا: إن كلا منهما محمول على المستحل، يدل عليه ما روى أبو الدرداء[10] رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:[11] «من قال: لاإله إلا الله، دخل الجنة. قال: قلت: يا رسول الله

---

[1] ج – ولا، صح هـ.

[2] ع ج: تعرض.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٩٧/٢.

[4] ط – محالة، صح هـ.

[5] سورة البقرة، ٢٥٥/٢.

[6] ع ج: استوجبوا.

[7] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٩٧/٢.

[8] *صحيح البخاري*، طب ٥٥؛ و*صحيح مسلم*، إيمان ٤٩.

[9] *صحيح البخاري*، المحاربين، ٥؛ و*صحيح مسلم*، إيمان ٢٦.

[10] هو أبو الدرداء، عويمر بن زيد بن قيس الانصاري الخزرجي، (ت ٣٢هـ/٦٥٢م). قاضي دمشق، وصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٣٥/٢-٣٥٣.

[11] ع – قال، صح هـ.

وإن زنى وإن سرق، وإنه ردد ذلك حتى قال[١] في الثانية والثالثة، [قال:] نعم، وإن رغم أنف[٢] أبي الدرداء.»[٣] إلى هذا أشار المصنف رحمه الله.[٤]

فإن قلت: ما جوابنا عما ذكر في *الكشاف* في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾[٥] حيث سأل نفسه بقوله: "فإن قلت: هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة."[٦] ثم قال: "قلت: نعم، لأنه نفى أن تقضي نفس عن نفس حقا أخلت به من فعل أو ترك، ثم نفى أن تقبل منها شفاعة شفيع، فعلم أنها لا تقبل للعصاة."[٧]

قلت: جوابنا عنه هذا الذي ذكره هو بناء على أصله الفاسد ومتاعه الكاسد، حيث أخرج العصاة من جملة المرتضين ومن جملة من يصح الإذن بالشفاعة في حقه. فالعصاة عندنا[٨] يصلحون أن يكونوا من جملة المرتضين لبقاء إيمانهم، وكذلك يصلحون أن يكونوا محل الإذن بالشفاعة، [٩] وباثبات الشفاعة لمن ارتضاه الله تعالى[١٠] ولمن أذن له بالشفاعة، جاء النص القطعي قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ[١١] ارْتَضَى﴾،[١٢] وقال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾.[١٣] فعلم بهذا أن عدم جزاء نفس عن نفس أخرى وعدم قبول شفاعة نفس لنفس أخرى لم يكن على

---

[١] ع ج – قال، ع، صح.
[٢] ج – انف.
[٣] *مسند أحمد بن حنبل*، ٤٤٢/٦؛ و*المعجم الاوسط* للطبراني، ٢٠٥/٣.
[٤] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٩٣/٢.
[٥] سورة البقرة، ٢٨/٢، ١٢٣.
[٦] *الكشاف* للزمخشري، ١٣٦/١.
[٧] *الكشاف* للزمخشري، ١٣٦/١-١٣٧.
[٨] ع ج – عندنا.
[٩] ع ج: محل الشفاعة بالاذن.
[١٠] ع ج - تعالى.
[١١] ع – من.
[١٢] سورة الأنبياء، ٢٨/٢١.
[١٣] سورة البقرة، ٢٥٥/٢.

وجه العموم، بل كانت تلك الآية محمولة على أن النفس التي لا تقبل الشفاعة في حقها هي النفس الكافرة وبه نقول، إذ لو أجريت تلك الآية على وجه العموم كما زعمه صاحب *الكشاف*[١] يقع التعارض بين الآيات، ولا يستقيم دفع التعارض إلا بما قلنا من أن عدم جزاء نفس عن نفس وعدم قبول شفاعة نفس[٢] لنفس أخرى محمول على الانفس الكافرة لا على العصاة المؤمنين.[٣] فإنهم بسبب إيمانهم من جملة المرتضين، ومن المأذون لهم في الشفاعة، ولأن العصاة المومنين لو لم يكونوا محالا للعفو[٤] والمغفرة لم يبق أحد يتحقق في حقه العفو والمغفرة، ولما كانوا محال العفو[٥] والمغفرة. بهذه الضرورة كانوا محال الشفاعة بالطريق الأولى، وقد قررناه فيما قبل. *والله الموفق*.

---

[١] انظر: *الكشاف* للزمخشري، ١/١٣٥-١٣٧.

[٢] ع – نفس، صح هـ.

[٣] ع ج: للمؤمنين.

[٤] ج: العفو.

[٥] ط: للعفو.

٤. فصل

في مائية الإيمان

لما ذكر جواز الشفاعة للمؤمنين من أصحاب الكبائر لم يكن بد من بيان[١] مائية الإيمان[٢] حتى ترتب[٣] جواز الشفاعة للذين [١٥٨ظ]/ وصفوا بالإيمان لما أن الشفاعة لا يستحقها غير المؤمن.

٤.١. [معنى الإيمان]

قال في *الصحاح*: "الأمان والأمانة بمعنى. وقد آمنت، فأنَا آمن. وآمنت غيري."[٤] والإيمان: التصديق. والله تعالى المؤمن، لأنه آمن عباده من أن يظلمهم. وأصل آمن أأمن بهمزتين لينت الثانية. وذكر في *الكشاف*: "الإيمان إفعال من الأمن. [يقال: أمنته وآمنته غيري.][٥] ثم يقال: آمنه إذا صدقه،[٦]

---

[١] ع ج ط – بيان، صح هـ.

[٢] ع: للايمان.

[٣] ج: يترتب.

[٤] ع هـ: آمنت غيره. *الصحاح* للجوهري، «أمن»، ٢٠٧١/٥.

[٥] *الكشاف* للزمخشري، ٣٨/١.

[٦] ج: جعله آمنا.

وحقيقته: آمنه التكذيب والمخالفة.[١] وأما تعديته بالباء. فلتضمنه معنى أقر واعترف."[٢] وقال المصنف رحمه الله في فصل إيمان المقلد من *التبصرة*:[٣] "التصديق هو الإيمان في اللغة، فمن كان مصدقا كان مؤمنا، سواء وجد منه التصديق عن الدليل أو عن غير الدليل وجد في حال الغيب أو في حال معاينة الغيب. ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه حيث قيل له: "ما بال أقوام يقولون: يدخل المؤمن النار؟ فقال رحمه الله: لا يدخل النار إلا مؤمن. فقيل له: فالكافر؟ فقال: هم مؤمنون[٤] يومئذ."[٥] "فقد جعل الكفار في الآخرة مؤمنين لوجود الإيمان بركنه، إذ حقيقته هو التصديق."[٦] فعلى "هذا معنى قول العلماء: إن الإيمان عند معاينة العذاب لا يصح، أي لا ينفع، وأما هو بحقيقته فموجود، إذ الحقائق لا تتبدل بالأحوال، وإنما يتبدل الاعتبار والأحكام."[٧]

ويسمى[٨] في اللغة مؤمنا به، ومؤمنا له، أي يتعدى الإيمان بالباء وباللام، غير أن صاحب *الكشاف* قال:[٩] "تعديته[١٠] بالباء،[١١] فيما إذا كان الإيمان بالله، كما في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ﴾[١٢] وتعديته باللام فيما إذا كان الإيمان لغير الله، كما في قوله تعالى: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾[١٣] وقوله: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾،[١٤] وهو الغالب.

---

[١] ع ج - وحقيقته آمنه التكذيب والمحالفة.

[٢] *الكشاف* للزمخشري، ٣٨/١.

[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٥/١.

[٤] ع ج: المؤمنون.

[٥] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٥/١.

[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٥/١-٢٦.

[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢٦/١.

[٨] ط – و.

[٩] ط: ذكر.

[١٠] ط: ان تعديته.

[١١] *الكشاف* للزمخشري، ٣٨/١.

[١٢] سورة البقرة، ٢٨٥/٢.

[١٣] سورة العنكبوت، ٢٦/٢٩.

[١٤] سورة يوسف، ١٧/١٢.

وقوله: {﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾،[١] أي بمصدق لنا} وكذا أخبر عن قول فرعون للسحرة: ﴿آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾،[٢] أي[٣] صدقتم. فعلى هذا الإيمان بالله ورسوله هو تصديق الله تعالى فيما أخبر على لسان رسوله أو تصديق رسوله فيما بلغ عن الله، وإنه عمل القلب ولا تعلق له باللسان والأركان. إلا أن التصديق لما كان أمرا باطنا لا يمكن الوقوف عليه جعل الشرع العبارة عما في القلب بالإقرار أمارة على التصديق وشرطا لإجراء الأحكام كما قال عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله، فإذا قالوها فقد[٤] عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله.»[٥] وعن هذا قال المحققون من أصحابنا:[٦] إن الإيمان هو التصديق بالقلب، لكن الإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام في الدنيا حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه، فهو مؤمن عند الله تعالى لوجود التصديق، غير مؤمن في أحكام الدنيا لعدم الإقرار، كما أن المنافق لما وجد منه الإقرار دون التصديق، فهو مؤمن في أحكام الدنيا [١٥٩و]/ لوجود شرطه، وهو الإقرار، كافر عند الله[٧] لعدم التصديق. وهذ القول مروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه نص عليه[٨] في *كتاب العالم والمتعلم*،[٩] وهو إختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي.[١٠] هذا كله من *الكفاية*.[١١]

[١] ﴿قَالُواْ يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لِّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (سورة يوسف، ١٧/١٢).

[٢] سورة طه، ٧١/٢٠؛ وسورة الشعراء، ٤٩/٢٦.

[٣] ع – أي، صح هـ.

[٤] ط – فقد.

[٥] *صحيح البخري*، الإيمان ١، القبلة ١، الزكاة ١، الجهاد والسير ١٠١، استتابة المرتدين ٣، و*صحيح مسلم*، الإيمان ٨.

[٦] ج هـ: اراد جمهور المحققين من أصحابنا المتكلمين.

[٧] ط + تعالى.

[٨] ع ج – نص عليه، ع، صح هـ.

[٩] قال أبو حنيفة رضي الله عنه في العالم والمتعلم: الإيمان هو التصديق والمعرفة واليقين والإقرار والإسلام، والناس في التصديق على ثلاثة منازل. فمنهم من يصدق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه، ومنهم من يصدق بلسانه ويكذب بقلبه، ومنهم من يصدق بقلبه ويكذب بلسانه. انظر: *العالم والمتعلم* لأبي حنيفة، ١٣.

[١٠] ط + رحمه الله.

[١١] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٤٨٨.

وهذ الذي ذكره موافق لما ذكره[1] في الكتاب، من حيث أن في كل منهما جعل الإقرار شرطا لإجراء أحكام المؤمنين، لا أن يكون ركنًا للإيمان. وأما الإمامان العلمان في التحقيق الإمام شمس الأئمة السرخسي والإمام فخر الإسلام البزدوي رحمهما الله، فجعلا الإقرار ركن الإيمان[2] كالتصديق، إلا أن الإقرار أحط رتبة من التصديق في الركنية، من حيث أن التصديق ركن الإيمان لا يحتمل السقوط بحال، حتى أنه متى تبدل[3] بضده كان كفرا. وأما الإقرار فهو ركن ملحق به، لكنه[4] يحتمل السقوط[5] بحال، حتى إذا تبدل بضده بعذر الإكراه لم يعد كفرا فكان ركنا، دون الأول. فمن صدق بقلبه وترك البيان أي الإقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا، ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان، وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا إن تحقق[6] ذلك. كذا ذكره الإمام فخر الإسلام في أصول الفقه.[7] وقال الإمام شمس الأئمة رحمه الله: "الإيمان بالله وصفاته مأمور به، قال الله تعالى: ﴿آمَنُوا بِاللّهِ﴾،[8] وهو حَسَن لعينه؛ وركنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان."[9]

٤. ٢. [أن الإيمان هو التصديق]

وقوله: {فمن جعله لغير التصديق} أي من جعله لغير التصديق لا غير، مِن غير[10] مشاركة التصديق بشيء آخر، كقول الكرامية، أن الإيمان هو الإقرار المجرد، وقول جهم بن

---

[1] ع ج: ذكر.

[2] ع ج: ركنا للايمان.

[3] ع ج: يتبدل.

[4] ع: لكونه.

[5] *فوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٦و.

[6] ط ج: يتحقق.

[7] *أصول البزدوي*، ص ٣٠٥؛ *وفوائد البزدوي* لحميد الدين الضرير، ورقة ٦و-٦ظ.

[8] سورة النساء، ٣٩/٤.

[9] *أصول السرخسي*، ٦٠/١.

[10] ع ج – غير، صح هـ.

صفوان وأبي الحسين الصالحي،[١] أن الإيمان هو المعرفة[٢] أو من جعله لغير التصديق مع مشاركة التصديق بشيء آخر، كقول مالك والشافعي[٣] والأوزاعي[٤] وجميع أهل الحديث، الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان.[٥]

[وقوله:] {فقد صرَف الاسم عن المفهوم في اللغة} أي صرف اسم الإيمان عن مفهومه في اللغة، وهو التصديق.

[وقوله:] {إلى غير المفهوم} وهو جعله اسما لغير التصديق مع التصديق، كما هو مذهب مالك والشافعي، أو لغير التصديق لا غير، كما هو مذهب الكرامية حيث قالوا: إن الإيمان هو الإقرار المجرد.

[وقوله:] {وفي تجويز ذلك} أي في تجويز صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم.

[وقوله:] {إبطال اللسان} أي إبطال دلالة اللغة على مدلولها.

[وقوله:] {وتعطيل اللغة} أي تعطيل اللغة عن معناها الموضوع له بطريق الخصوص حقيقة.

[وقوله:] {ورفع[٦] طريق الوصول إلى اللوازم الشرعية} فإن الأحكام الشرعية إنما تنال بحقيقتها إذا روعيت الألفاظ اللغوية على موضوعاتها المفهومة منها. ألا يرى أن قوله تعالى:

---

[١] أبو الحسين، محمد بن مسلم الصالحي، (ت ؟) من أهل البصرة أحد المتكلمين على مذهب الإرجاء، واليه تنسب "الصالحية" إحدى فرق المرجئة. وقد ذكر الشهرستاني في الملل والنحل (١٤٥/١): أن الصالحي جمع القدر والإرجاء وأنه انفرد عن المرجئة بأشياء، وكان يقول: الإيمان المعرفة بالله على الاطلاق، الكفر الجهل بالله على الاطلاق. انظر: *مقالات الاسلاميين* للأشعري، ص ١٣٣؛ *وتبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٩٩/٢؛ *والوافي بالوفيات* للصفدي، ٩٩/٢.

[٢] *مقالات الاسلاميين* للأشعري، ص ١٣٣.

[٣] ط + رحمهما الله. هو أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن عباس الشافعي، (ت ٢٠٤هـ/٨٢٠م). انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥/١٠-٩٨.

[٤] هو أبو عمرو، عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي، (ت ١٥٧هـ/٧٧٤م). محدث وفقيه. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٠٧/٧-١٣٣.

[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٩٨/٢-٧٩٩.

[٦] ع: فرفع.

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَوةَ﴾.[١] فإن هذه اللوازم الشرعية، وهي إيجاب الصلاة والزكاة إنما يفهم إذا أريد بالأمر ما هو حقيقته، وهو[٢] الوجوب. وكذلك الصلاة والزكاة **[١٥٩ظ]**/ إنما تفهمان مرادا، إذا روعي هذان اللفظان على موضوعيهما المفهومين منهما، وهو الأركان المعهودة في الصلاة عند وجود[٣] شرائطها ودفع طائفة من المال إلى المصرف[٤] في الزكاة، عند وجود شرائطها.[٥] أما لو قال: المراد من الصلاة الدعاء لا غير، ومن الزكاة الطهارة أو النماء، لا ما عرف شرعا، يلزم دفع[٦] الشرائع. فكان هذا حينئذ بمنزلة قول الرافضي،[٧] لعنه الله، في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾[٨] المراد منه أبو بكر،[٩] والميسر المراد منه عمر،[١٠] [رضي الله عنه] وهو كفر محض. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾،[١١] وقوله تعالى:[١٢] ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم منَ النِّسَاء﴾.[١٣] فإن إحلال البيع وجواز النكاح إنما يفهمان إذا أريد منهما ما وضع هذان اللفظان له، إذ الأحكام الشرعية تنعطف على الألفاظ على وفق الأنباء،[١٤] كالرهن للحبس والحوالة للنقل والكفالة للضم.

[وقوله:] {يحققه} أي يحقق ما ذكرنا، وهو أن الإيمان التصديق.

---

[١] سورة البقرة، ٤٣/٢.

[٢] ع ج: هي.

[٣] ع - وجود، صح هـ.

[٤] ط: الصرف.

[٥] ع ج – شرايطها، ع، صح هـ؛ ع ج ط: شرطها.

[٦] ط: رفع.

[٧] ع: الروافض.

[٨] سورة المائدة، ٩٠/٥.

[٩] هو أبو بكر الصديق، عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر القرشي التيمي، (ت ١٣هـ/٦٣٤م). هو أول الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة. انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ١٦٧-١٧٨؛ *ووفيات الأعيان* لابن خلكان، ٦٤/٣.

[١٠] هو أبو حفص، عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى القرشي العدوي، (ت ٢٣هـ/٦٤٤م). هو ثاني الخلفاء الراشدين. انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ١٧٩-١٩٠.

[١١] سورة البقرة، ٢٧٥/٢.

[١٢] ط - وقوله تعالى.

[١٣] سورة النساء، ٣/٤.

[١٤] ع ج: الاشياء.

[وقوله:] {إذ لا تضادّ يتحقق عند تغاير المحلَّينِ} أي لا يتحقق التضاد عند تغاير المحلين، لأن التضاد إنما يتحقق عند اتحاد المحل، كالحركة[١] والسكون، فإنهما لا يجتمعان في محل واحد. وأما إذا كانا في محلين مختلفين، فيجتمعان في زمان واحد. يوضحه أن الأوصاف التي تتحقق في المحلين المختلفين من هذا الجنس ثلاثة: الموافقة والمخالفة والمضادة. وكل من هذه الأوصاف مع مغايره[٢] يجتمعان في زمان واحد، إذا كانا في محلين، كالبياض مع البياض،[٣] والبياض مع الحركة، والحركة مع السكون. فإذًا لا اختصاص في تحقق اجتماع المتضادين في زمان واحد، إذا كانا في محلين. وانما تغاير المضادة للوصفين الآخرين عند اتحاد المحل. فإنهما يجتمعان في زمان واحد في محل واحد،[٤] والمتضادان لا يجتمعان، لما أن المتضادين هما الوصفان الوجوديان يستحيل اجتماعهما في موضع واحد. ولما ثبت هذا قلنا: لا شك أن التصديق ضد التكذيب. والتكذيب محله القلب، فيجب أن يكون محل التصديق أيضا القلب، لثبوت المضادة بينهما. والمضادة لا تثبت إلا عند اتحاد المحل، فيثبت من هذا أن ما يحصل من العبادات بغير القلب لا يكون إيمانا، لما أن الإيمان الذي هو التصديق محله القلب، ولا يقوم[٥] في غير محله، وهو عمل الجوارح.

[وقوله:] {والذي يدل عليه} أي والدليل الذي يدل على أن الإيمان ليس باسم لغير التصديق.

[وقوله:] {أن الله تعالى فرّق[٦] بين الايمان وبين كل عبادة بالاسم [المعطوف عليه]}[٧] أي بالاسم المعلوم معناه، أو بالاسم الذي هو معقول أن يوضع ذلك الاسم لذلك المعنى الذي وضع له،

---

[١] ع + له.
[٢] ع: معايره.
[٣] ع: السواد.
[٤] ط: في محل واحد في زمان واحد.
[٥] ط: فلا يقوم.
[٦] ع: قرر.
[٧] ع – المعقول؛ ج ط:المعقول.

كالصلاة اسم للأركان المعهودة، [١٦٠و]/ لوجود الدعاء في تلك الأركان المعهودة أو لوجود حركات[١] المصلين الموجودة[٢] في تلك الأركان المعهودة، وكالزكاة اسم لدفع طائفة من المال إلى الفقير وغيره[٣] لوجه الله تعالى عند وجود شرطه لوجود الطهارة بأداء الزكاة في ذلك المال الذي هو أصل معنى الزكاة. قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بها﴾.[٤]

وقوله: {على ما فرق بين العبادات بالأسماء المعقولة[٥] لها على ما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَوةَ﴾}[٦] والتمسك بهذه الآية على ما ادعاه من أن اسم الإيمان لا يقع على غير التصديق من العبادات، كالإقرار والصلاة والزكاة، هو أن الله تعالى فرق بين الإيمان وسائر العبادات بأسام مخصوصة، أي بعبادات محصوصة حيث قال: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾،[٧] ثم قال: ﴿وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَوةَ﴾،[٨] كما فرق بين الصلاة والزكاة باسمين مخصوصين. فلو كان الإيمان شاملاً للصلاة والزكاة لكان تكرارا للمعنى الواحد بألفاظ مختلفة من غير فائدة.

والثاني يلزم منه حينئذ عطف الشيء على نفسه، وهو لايجوز.

والثالث أنه لو جاز إطلاق اسم أحد المتغايرين على الآخر، مع وجود العطف لجاز أن يطلق اسم الصلاة على الزكاة. ثم هو لا يجوز بالاتفاق، فكذا لا يجوز اطلاق اسم الإيمان على الصلاة والزكاة.

---

[١] ع: تحويل. ج ط: تحريك.
[٢] جميع النسخ: الذي يوجد.
[٣] ع: غير.
[٤] سورة التوبة، ١٠٣/٩.
[٥] ذكر في تحقيقي *التمهيد*: "المعطوفة المفعولة لها." انظر: *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي، ص ٣٨٠؛ و*التمهيد في أصول الدين* للنسفي، ص ١٠٠.
[٦] سورة التوبة، ١٨/٩.
[٧] سورة التوبة، ١٨/٩.
[٨] سورة التوبة، ١٨/٩.

والرابع يلزم منه[1] أن يكون لأدنى العبادات من المستحبات والمندوبات اسم على حدة. وأن لا يكون لرأس[2] العبادات التي كانت صحة العبادات بوجودها، وهو الإيمان اسم خاص، وهو محال.

[وقوله:] {ولهذا كان يفزع أعداء الله تعالى عند مُعاينة العذاب إلى التصديق دون غيره من الأفعال} وذلك نحو قول فرعون لما أدركه الغرق قال:[3] ﴿آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾،[4] وقول قوم يونس عليه السلام: ﴿آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾،[5] والدليل على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾[6] أي أو[7] لم تصدق بإحياء الموتى.

[وقوله:] {يحققه} أي يحقق ما قلنا، وهو أن اسم الإيمان يقع على التصديق لا غير، فلا يقع على عمل الأركان من الصلاة والزكاة، وهو قول فقهاء أصحاب الحديث وأكثر متكلميهم. أما الفقهاء فهم الذين ذكرناهم، وهم مالك والشافعي والأوزاعي. وأما أصحاب الحديث فكأحمد بن حنبل[8] وإسحاق بن راهويه.[9]

---

[1] ج: فيه.

[2] ع ج – لرأس، ع، صح هـ.

[3] ط – قال.

[4] سورة يونس، ٩٠/١٠.

[5] سورة المؤمن، ٨٤/٤٠.

[6] سورة البقرة، ٢٦٠/٢.

[7] ع – أو.

[8] هو أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي، (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م). من مصنفاته: *المسند*. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٢٨٥؛ *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٧٧/١١-٥١٠.

[9] هو أبو يعقوب، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد التميمي الحنظلي المروزي، (ت ٢٣٨هـ/٨٥٣م). من جلة أصحاب أحمد بن حنبل. من مصنفاته: *المسند، كتاب المسائل*. انظر: *الفهرست* لابن النديم، ص ٢٨٦؛ *وطبقات الحنابلة* لابن أبي يعلى، ١٠٩/١.

وأما متكلموا أصحاب الحديث فكالحارث بن أسد المحاسبي[١] وأبي العباس القلانسي[٢] وأبي علي الثقفي.[٣]

[وقوله:] {يحققه} أي يحقق ما ذكرنا أن اسم الإيمان لا يقع على المجموع الذي ذكروه من التصديق والاقرار والأعمال كلها. فإنه لو كان كذلك لوجب[٤] زوال الإيمان بزوال بعض الأعمال، لأن الكل ينتفي بانتفاء الجزء. فالإيمان اسم واحد، فلو كانت[٥] أركان **[١٦٠ظ]/** الإيمان هذه الأشياء لا بد أن يزول اسم الإيمان بزوال بعض[٦] تلك الأركان لا محالة، كالصلاة، اسم واحد له أركان معهودة من القيام والقراءة والركوع والسجود، فلو فات شيء منها من فعل القادر على هذه الأشياء لم تبق الصلاة صلاة.

وقوله: {وإن كان كل عمل إيمانًا}، هذا أحد شقي الترديد، وأصل الترديد هو ما ذكره في *التبصرة* بقوله: "أن الإيمان إما أن يكون اسما للتصديق والإقرار والعبادات كلها، أو يكون اسما لكل عمل، وكل عمل إيمان على حدة، كما هو طاعة على حدة، وعبادة على حدة.[٧] فإن قالوا بالأول ففيه فساد زوال الإيمان بزوال بعض الأعمال"[٨] على ما ذكرنا. "وإن قالوا بالثاني فينبغي أن تكون الأديان كثيرة"[٩] إلى آخره.

---

[١] هو أبو عبد الله حارث بن أسد المحاسبي، (ت ٢٤٣هـ/٨٥٧م). من الزهاد المتكلمين. ومن مصنفاته: الرعاية في الاخلاق والزهد. انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٥٧/٢؛ *وسير أعلام النبلاء* للذهبي، ١١٠/١٢-١١١.

[٢] هو أبو العباس، أحمد بن إبراهيم بن عبد الله القلانسي، (ت بداية قرن ٤هـ/١٠م). لا يعرف تاريخ ولادته وتاريخ وفاته مؤكدة، ونعرف من المصادر نحو *تبصرة الأدلة* و*الملل والنحل* أنه من أوائل متكلمي أهل السنة. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٣٣/١؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ٢٠/١، ٩١.

[٣] هو أبو علي، محمد بن عبد الوهاب بن عبدالرحمن بن عبد الوهاب، الثقفي النيسابوري الشافعي، (ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م). المحدث الفقيه العلامة الزاهد العابد. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٨٠/١٥-٢٨٣.

[٤] ط: لأوجب.

[٥] ع ج: كانت.

[٦] ع – بعض، صح هـ.

[٧] ع ج - وعبادة على حدة، ع، صح هـ.

[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٠١/٢.

[٩] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٠١/٢.

وقوله: {يُؤيده} أي[١] يؤيد ما ذكرنا، وهو أن الإيمان اسم لعمل القلب الذي هو التصديق، وليس هو باسم للصالح من العمل بالأركان، كالصلاة والزكاة، لأن الله تعالى جعل الإيمان شرط صحة الأعمال الصالحة.[٢] فلو قلنا إن اسم الإيمان يقع على الأعمال الصالحة يلزم أن يكون الشرط والمشروط واحدا، ولا خلاف لأحد في أن الشرط غير المشروط فكان مخالفا للإجماع.

وفي المسألة دلائل جمة، ومن تلك الدلائل ما روي في الحديث المشهور أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سأله جبريل عليه السلام عن الإيمان ما أجاب عنه إلا بالتصديق، حيث قال: «أن تؤمن بالله وملائكته»[٣] إلى آخره. ولم يذكر فيه غير التصديق. ثم قال: «هذا جبريل عليه السلام أتاكم ليعلمكم أمر دينكم.» ولو كان الإيمان اسما لما وراء التصديق لكان آتيا لِيلبس عليهم أمر دينهم لا ليعلم، وكان النبي صلى الله عليه والسلم قصر في الجواب، وكان قول النبي صلى الله عليه والسلم: نعم، بعد قول جبريل عليه السلام. فإذا فعلت هذا فأنا مؤمن كذبا، والقول به كفر.

ومنها أيضا حديث ابن مسعود رضي الله عنه أنه[٤] قال: «قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الأعمال أفضل؟ قال: الإيمان بالله ورسوله. قلت: ثم أي؟ قال: الصلاة لميقاتها. قلت: ثم أي؟ قال: بر الوالدين.»[٥] ووجه ذلك أنه عطف الأعمال على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة. ولو احتمل ما ذكر في القرآن من العطف في قوله تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ﴾[٦] نوع مجاز في العطف بأن يراد عطف تفسير بأن يكون قوله: ﴿وأقام الصلاة﴾ وما بعده تفسيرا

---

[١] ج - يويده أي، صح هـ.

[٢] ج هـ: كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾ (سورة الأنبياء، ٩٤/٢١).

[٣] *صحيح البخاري*، الإيمان ٣٦؛ و*صحيح مسلم*، الإيمان ١.

[٤] ع – أنه، صح هـ.

[٥] ورد الحديث بالفاظ مختلفة في جميع متون الحديث في رواية ابن مسعود ولكن لا يوجد في جميعهم «الإيمان بالله ورسوله.» انظر: *صحيح البخاري*، مواقيت الصلاة ٤؛ و*صحيح مسلم*، الايمان ٣٦. ولكن ورد الحديث في صحيح البخاري في رواية أبي هريرة باللفظ الآتي: «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم أيّ الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله. قيل: ثم ماذا؟ قال: جهاد في سبيل الله. قيل ثم ماذا؟ قال: حج مبرور.» انظر: *صحيح البخاري*، الايمان ١٦؛ و*صحيح مسلم*، الايمان ٣٦.

[٦] سورة التوبة، ١٨/٩.

لقوله: ﴿من آمن بالله﴾ لم يحتمل ذلك[١] في هذا الحديث الذي رويناه،[٢] لأن الثاني مستأنف بسؤال[٣] على حدة على وجه لا يصلح تفسيرا للأول،[٤] فكان كل واحد منهما مغايرا للآخر، لا محالة.

وقوله: {أو لأنها دلالة على الإيمان} أي لأن الصلاة تدل على إيمان من صلى الصلاة. وقد ورد الخبر [١٦١و]/ أن بين الإيمان وبين الكفر ترك الصلاة، ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله: أن الكافر إذا صلى بجماعة كصلاتنا حكم بإسلامه. والدليل على ذلك أن الصلاة بدون التصديق لم تكن إيمانا والتصديق بدونها إيمان بالإجماع في صورة من الصور. وهي أن من صدق ثم مات من ساعته قبل توجه فرض الصلاة عليه لقي الله تعالى، وهو مؤمن. فدل أنها كانت إيمانا باعتبار التصديق، إما لكونها[٥] دلالة عليه،[٦] وإما لكونها[٧] شرطا أو سببا لها. على أن الاسم محمول على المجاز بالإجماع، فإنهم لا يجعلون الإيمان اسما[٨] لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون[٩] الخارج عن الصلاة خارجا عن الإيمان، ولا مفسدها مفسدا للإيمان. وكذا هذا في الصوم والحج وغير ذلك.

ثم إطلاق اسم[١٠] الجملة على كل فرد من الأفراد مجاز. وإذا كان إطلاق اسم الإيمان على كل فرد من أفراد العبادات مجازا كان حمل اسم الإيمان، على ما ذكرنا من التصديق بأنه حقيقة فيه

---

[١] ع ج – ذلك، صح هـ.
[٢] جميع النسخ: روينا.
[٣] ع ج: سؤال.
[٤] ع هـ: تفسير الاول.
[٥] ع – لكونه، صح هـ؛ ج: لكونها.
[٦] ع: عليها.
[٧] ع: لكونه.
[٨] ع ج – اسما، ع، صح هـ.
[٩] ع ج: لا يجعلون.
[١٠] ع – اسم، صح هـ.

أولى. لأنه لا بد لاسم الإيمان من حقيقة، فجعل التصديق بكونه[1] حقيقة له أولى، لما فيه من مراعاة معنى اللفظ. إذ الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق، لا عن العبادة. *والله الموفق*.

وقيل: المراد من الإيمان المذكور في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[2] حقيقة الإيمان، أي وما كان الله ليضيع ثباتكم على الإيمان، وإنكم لم تزالوا[3] ولم ترتابوا، بل شكر صنيعكم وأعدلكم الثواب العظيم.

٣.٤. [الإيمان لا يزيد ولا ينقص]

وقوله: {وهو لا يتزايد[4] في نفسه} وما لا يتزايد[5] في نفسه، فلا نقصان له إلا بالعدم، ولا زيادة إلا بانضمام مثله إليه، فلا زيادة إذًا للإيمان بانضمام الطاعات إليه،[6] لأن الطاعات ليست بمثل للإيمان. وذكر السيد الإمام رحمه الله في *المصداق*.[7] لا بد من[8] البحث عن[9] محل الخلاف. فيجوز أن يبنى هذا الخلاف على مسألة العمل، لما كان عندهم العمل من الإيمان، والعمل يزداد وينقص.[10] قالوا:[11] الإيمان يزداد بكثرة الطاعات وقلة المعاصي، وينتقص بالعكس منه. وعندنا لما كان الإيمان هو الاعتقاد بالقلب، والعمل شرائع الإيمان لا تتصور[12] الزيادة والنقصان فيه.

---

[1] ج: لكونه.
[2] سورة البقرة، ١٤٣/٢.
[3] ط: تزلوا.
[4] ع ط: يزايد.
[5] ع ط: يزايد.
[6] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٠٩/٢.
[7] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٧٩٨/٢، ٨٠٩.
[8] ج ط: عن.
[9] ع ج: من.
[10] ط: يتنقص.
[11] ج: وقالوا.
[12] ع ج: لم تتصور.

وقوله: {ولا نقصان بارتكاب المعاصي} لأن ارتكاب المعاصي ليس بموجب انعدام الإيمان، لأنه ليس بمضاد له. وقد ذكرنا أن ما لا يتزايد[1] في نفسه لا نقصان له إلا بالعدم، وهذا لأن الإيمان في الحقيقة[2] تصديق الله تعالى فيما أخبر من الأزل إلى الأبد، فلا تتصور فيه الزيادة والنقصان. لأنه لما صدق الله تعالى فيما أخبر من الأزل إلى الأبد على الجملة فقد آمن به، وإخبار الله تعالى لا تتصور فيه الزيادة والنقصان. لأن ما لا يتناهى لا يتزايد في ذاته **[١٦١ظ]**/ وتصديقه أيضا لا يتزايد ولا يتناقص.[3]

[وقوله:] {فكان تأويل ما ورد[4] من الزيادة في الإيمان} كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾.[5]

[وقوله:] {وما[6] روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنهم كانوا آمنوا في الجملة} فلا يزداد.[7]

[وقوله:] {ثم يأتي فرض بعد فرضٍ، فيؤمنون لكل[8] فرضٍ خاصّ، فزاد[9] إيمانهم بالتفصيل} مع إيمانهم في الجملة، فلا يزداد من حيث الإجمال، بل من حيث التفصيل. وهذا إنما يتحقق[10] في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فأما[11] في زماننا فلا.[12]

وقوله: {إنهم كانوا آمنوا في الجملة} أي بطريق الإجمال من غير تفصيل بأن يؤمنوا بالله وبمحمد أنه رسول الله وبما جاء به رسول الله. وهذا القدر كاف في الخروج عن عهدة الإيمان

---

[1] ع: تزايد.

[2] ع ج - في الحقيقة، ع، صح هـ.

[3] ع – لا، صح هـ.

[4] ع ج – ورد، ع، صح هـ.

[5] سورة الأنفال، ٢/٨.

[6] ط – و.

[7] ع ج ط – فلا يزداد، ع، صح هـ.

[8] ع: بكل.

[9] ع هـ: فيزداد.

[10] ع هـ: فيزداد.

[11] ج: وأما.

[12] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٥٠٥.

الواجب. وهذا الإيمان الإجمالي لا ينحط درجته عن الإيمان التفصيلي. فإن كلا منهما[١] كامل في كونه إيمانا بالله تعالى وبما يفترض عليه الإيمان به. وكذا الثبات والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة. إذ يوجد في كل ساعة مثل ما انعدم في الأولى، كما يوجد درهم ثم يزاد[٢] عليه في كل ساعة، لأن تلك الزيادة في نفسه. إذ هو غير محتمل للتجزي، لكنه يحتمل الزيادة عليه من حيث تجدد أمثاله. فإن بقاء الإيمان لا يتصور إلا بهذا الطريق، لأنه عرض. والعرض لا يبقا زمانين، فكان بقاؤه بتجدد[٣] أمثاله. ويحتمل أن يكون[٤] المراد منه الزيادة من حيث ثمرة الإيمان وإشراق نوره وضيائه في قلب المؤمن بالأعمال الصالحة، كزيادة ثمرة الشجرة، وينتقص ذلك بالمعاصي؛ إذ الإيمان له نور وضياء على ما قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾،[٥] وقال: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِن رَّبِّهِ﴾.[٦] فأما ما هو[٧] في ذاته فلا يحتمل الزيادة والنقصان على ما بينا.[٨] كذا ذكره[٩] المصنف رحمه الله وصاحب *الكفاية*.[١٠]

وقوله: {ويقول[١١] ليس في القلب منه شيء}، والضمير في "ويقول"[١٢] راجع إلى من في قوله: **{يعرف بطلان قول من جعل الإيمان مجرد القول}**

---

[١] ج: منها.
[٢] ج: يزداد.
[٣] ع ج: يتجدد.
[٤] ط – يكون.
[٥] سورة الصف، ٨/٦١.
[٦] سورة الزمر، ٢٢/٣٩.
[٧] ط - ما هو.
[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٠٩/٢.
[٩] ط: ذكر.
[١٠] انظر: *الكفاية في الهداية* للصابوني، ص ٥٠٤-٥٠٦.
[١١] ع: ونقول.
[١٢] ع: نقول.

٤.٤. [بطلان قول من جعل الإيمان مجرد القول]

وقوله: {لأنا بينا} تعليل لقوله: **{يعرف بطلان قول**[١] **من جعل الإيمان مجرد القول}** ولو لم يكن في القلب إيمان لم يكن لهذا القول أي لقوله: ﴿وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴾[٢] فائدة كمن يقول لآخر: ولم تؤمن يدك أو رجلك، وحاشا أن يكون في كلام الحكيم الخبير لغو وهذيان. وحصل[٣] من هذا أن قول من يقول: إن الإيمان هو القول المجرد، وليس في القلب منه شيء في البطلان، يكاد يبلغ مبلغ إنكار[٤] النصوص.

وقوله: {ولصار هذا أيضا وصف الرسول عليه السلام والصحابة وجميعِ المؤمنين} أي بالتعيير[٥] الذي عير[٦] به المنافقون يعني: لو لم يكن في القلب إيمان لكان[٧] المنافقون والرسول عليه السلام [١٦٢و]/ والمؤمنون سواء في وجود الإيمان[٨] بقولهم، لأنه[٩] حينئذ كان كلهم مؤمنين بوجود الإقرار بالإيمان بأفواههم من الجميع. ثم الله تعالى عير المنافقين بأن الإيمان لم يدخل في قلوبهم، ولو[١٠] لم يكن في القلب إيمان في الحقيقة لكان مثل هذا التعيير عائدا على المؤمنين أيضا. فإن المنافقين حينئذ يقولون للمؤمنين: لما يدخل الإيمان في قلوبكم أيضا، وهذا[١١] باطل. ولأن فيه أمر الله تعالى رسوله عليه السلام بأن يكذب في قوله: ﴿قُل لَمْ تُؤْمِنُوا﴾[١٢] على ماذكر في الكتاب، وهو

---

[١] ع – قول، صح هـ.
[٢] سورة المائدة، ٤١/٥.
[٣] ع – حصل، صح هـ.
[٤] ع – انكار، صح هـ.
[٥] ع ج – يالتغيير، ع، صح هـ.
[٦] ع ج: غير.
[٧] جميع النسخ: كان.
[٨] ع: في وجود الايمان سواء.
[٩] ع – لانه.
[١٠] ج: لو.
[١١] ج – و.
[١٢] سورة الحجرات، ١٤/٤٩.

كفر محض. ولأن الله تعالى قال: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾[١] إلى قوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾.[٢] ولو لم يكن الإيمان إلا باللسان لكان إذا نطقوا به[٣] فقد صدقوا، فلم يكن لقوله[٤] تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٥] معنى. وقال تعالى: ﴿إِذَا جَاءكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾[٦] ولو لم يكن الإيمان إلا بالقول[٧] لكان كل سامع واحدا ولم يكن لقوله: ﴿الله أعلم بإيمانهن﴾[٨] معنى.

وكذا الله تعالى وعد المنافقين النار، بل قال: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ[٩] فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ من النار﴾[١٠] وهذا فيمن هو مؤمن حقا وليس بكافر كما تزعمه الكرامية ومن تابعهم. محال على أن الله تعالى شهد عليهم بالكفر بقوله: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾[١١] إلى قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا﴾[١٢] فمن زعم أن الله غالط[١٣] في تسميتهم كفارا، بل هم مؤمنون حقا لم يكن في كفره شك. وكذا قال الله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّهِ﴾[١٤] وهذه الأوجه هي التي أشار إليها في الكتاب بقوله: **{وهذا واضح لا معنًى للإطناب وإيراد[١٥] جميع ما هو الدليل في الباب}.**

---

[١] سورة الحجرات، ١٧/٤٩.
[٢] سورة الحجرات، ١٧/٤٩.
[٣] ع - نطقوا به، صح هـ.
[٤] ج: بقوله.
[٥] سورة الحجرات، ١٧/٤٩.
[٦] سورة الممتحنة، ١٠/٦٠.
[٧] ط: القول.
[٨] سورة الممتحنة، ١٠/٦٠.
[٩] ع: إنهم.
[١٠] سورة النساء، ١٤٥/٤.
[١١] سورة التوبة، ٨٠/٩.
[١٢] سورة التوبة، ٨٠/٩.
[١٣] ج: غلط.
[١٤] سورة التوبة، ٥٤/٩.
[١٥] ع: واراد.

[وقوله:] {وفيه جعل من خرج من الدنيا مؤمنا حقا مستحقا للخلود} أي وفي القول[١] بأن المنافقين مؤمن حقا باعتبار ظاهر إقراره بالإيمان، مع إنكار الكفر في قلبه، جعل من خرج من الدنيا مؤمنا حقا، أي على اعتقاد الكرامية مستحقا للخلود[٢] في الدرك الأسفل من النار، فكان باطلاً.

[وقوله:] {وهؤلاء الجهال الضلال يجعلون من أكره على إجراء كلمة الكفر على لسانه كافرا حقا} يعني إذا أجرى كان كافرا حقا. لأنهم يعتبرون الإقرار باللسان سواء كان ذلك في الإيمان أو في الكفر. فلما أجرى كلمة الكفر على لسانه كان كافرا، وإن كان قلبه مطمئنا بالإيمان، كما أنهم يقولون في حق المنافق[٣] أنه[٤] مؤمن حقا، وإن[٥] لم يكن التصديق بالله[٦] في قلبه ثابتا.

[وقوله:] {ثم يجعلونه} أي يجعلون من أكره على إجراء كلمة الكفر فإجراءها على لسانه، وقلبه مطمئن بالإيمان، من أهل الجنة خالدا مخلدا باعتبار أن الله تعالى جعله مؤمنا بقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[٧] والمؤمن **{من أهل الجنة خالدا مخلدا}** وهذا منهم مناقضة ظاهرة، وهذا ظاهر. وقيل: معناه المكره الذي أجرى على لسانه كلمة الكفر **[١٦٢ظ]**/ وقلبه مطمئن بالإيمان، هو عند الله من أهل الجنة.

وعند الكرامية أنه ليس بمؤمن، فكان على قود كلامهم أنه كافر، وهو مع كفره مخلد في الجنة، وهذا باطل. وبانفكاك الإيمان عن المعرفة وجودا وعدما يعرف بطلان قول جهم. فإن في حق

---

[١] ع: القرآن.

[٢] ج - أي وفي القول بان المنافقين مؤمن حقا باعتبار ظاهر اقراره بالايمان مع انكار الكفر في قلبه جعل من خرج من الدنيا مؤمنا حقا أي على اعتقاد الكرامية مستحقا للخلود.

[٣] ع: منافقين؛ ط: الايمان.

[٤] ط – انه.

[٥] ع: ولو.

[٦] ط – بالله.

[٧] سورة النحل، ١٦/١٠٦.

المؤمن الإيمان موجود، والمعرفة بأعيان الرسل معدومة، وفي حق المنافق معاينة الرسول موجودة والإيمان به معدوم.

[وقوله:] {يحققه} أي يحقق ما قلنا[1] أن الإيمان في القلب لا في اللسان مجردا.

[وقوله:] {أن من اشتغل بقضاء حاجته في الكنيف يُنْهى عن إجراء كلمة الإخلاص على اللسان}[2] أي كلمة الإيمان على اللسان،[3] وهي أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وقت قضاء حاجته. وقال المصنف رحمه الله: "إن ارتفاع فعل الإيمان عن الممتحن محال، وتمضي عامة الأوقات، ولا توجد الشهادة باللسان، بل من الأحوال ما ينهى المرء فيه أن يقول آمنت بالكتب[4] والنبيين والبعث ونحو ذلك كما في الصلاة[5] وكما في حال كونه في الكنيف. ومحال ارتفاع فرض الإيمان أو النهي[6] عنه مادام التكليف باقيا، والقول بكراهيته حال وجود العبادة التي لاصحة لها إلا به. وكل ذلك يدل على أن الإيمان في الحقيقة هو التصديق."[7]

٤.٥. [فساد قول جهم أن الإيمان هو المعرفة]

وقوله: {يُعرف فساد قول جهم}، وهو جهم بن صفوان الترمذي، وهو جبري في أصله، ولكن يساعد المعتزلة في نفي صفات الله تعالى، وقد ذكرناه.[8] وهو يقول: **{إن الإيمان هو المعرفة}.** قلنا هذا باطل، لأن الإيمان هو التصديق. ثم ضد الإيمان هو الكفر، والكفر هو التكذيب،

---

[1] ج + وهو.
[2] ع: لسانه.
[3] ع: لسانه.
[4] ع – بالكتب، صح هـ.
[5] ط: الصلوات.
[6] ع: والنهي.
[7] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٨٠٦-٨٠٧.
[8] انظر: ورقة ٣٧ظ؛ ٣٩و-٣٩ظ؛ ٤٠و.

والتكذيب ينافي التصديق لا المعرفة. إذ[1] ما يضادها النكرة والجهالة، فبضدها[2] تتبين الأشياء،[3] وليس كل من جهل حقا يكذب به. ألا يرى أن الإيمان بجميع الأنبياء والرسل عليهم السلام وبجميع الكتب وجميع الملائكة ثابت، وهو التصديق، والمعرفة بأعيانهم منعدمة.

[وقوله:] {[يحققه أن] أهل[4] العناد كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم، وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون}[5] ولم يثبت لهم الإيمان بتلك المعرفة لانعدام التصديق وثبوت ما يضاده، وهو التكذيب. *والله الموفق*.

فإن قلت: ما الفرق بين التصديق والمعرفة،[6] حتى جعل التصديق إيمانا، ولم تجعل المعرفة إيمانا، مع أنهما لا ينفكان من حيث ثبوت التصديق فيتراءيان[7] متحدين، لما أن التصديق إنما يكون بعد معرفة المصدق. وما ذكرت من ثبوت [8] تصديق الأنبياء والرسل بدون معرفة أعيانهم فعدم المعرفة هناك راجع إلى صفاتهم لا إلى ذواتهم. حتى لو فرضنا أن الأنبياء لو لم يكونوا قبل نبينا عليه السلام ومع ذلك اعتقد واحد منا أن قبله أنبياء كان ذلك منه كفرا لاعتقاده[9] غير نبي نبيا. فعلم بهذا أن فرضية الاعتقاد بأن قبله أنبياء إنما كانت[10] لثبوت ذلك بالدليل القطعي، وسقطت عنا فرضية معرفة أعيانهم للتيسير، وذلك لا يدل على عدم[11] معرفة نفس وجودهم. **[١٦٣و]**/ فلما لم

---

[1] ع: فاذ.

[2] ع ج: وبضدها.

[3] ط – الأشياء.

[4] جميع النسخ: وأهل.

[5] ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾، (سورة البقرة، ١٤٦/٢).

[6] ط + بين المعرفة.

[7] ع – فيترائيان، صح هـ.

[8] ج - فيترائيان متحدين لما أن التصديق إنما يكون بعد معرفة المصدق وما ذكرت من ثبوت، صح هـ.

[9] ط: بالعتقاده.

[10] ع: كان.

[11] ع ج – عدم، ع، صح هـ.

تنفك المعرفة عن التصديق في طريق[١] وجود التصديق فكيف[٢] يفرق بينهما بأن المعرفة ليست بإيمان، والتصديق إيمان؟

قلت: بل بينهما فرق، وهما ليسا بمتحدين، لأن التصديق أمر كسبي. والمعرفة قد تحصل بدون الكسب، حتى إن بصر إنسان لو وقع على شيء بدون اختياره تحصل[٣] له[٤] معرفة المبصَر بأنه جدار أو حجر أو مدر أو ماء أو غير ذلك بدون حبس قلبه عليه بالإشتغال بأنه هو. وأما التصديق فعبارة عن ربط قلبه على شيء بأنه على ما علمه من أخبار المخبر بأنه كذا، فربط قلبه[٥] على معلومه من خبر المخبر بأنه كذا أمر كسبي يثبت باختيار المصدق.[٦] فلذلك[٧] كان[٨] التصديق في محله مما يثاب عليه، بل يصير هو رأس الاعمال التي يثاب عليها. وأما المعرفة فليست كذلك، لحصولها بدون الاختيار على ما ذكرنا. فلم يحصل لذلك بها الإيمان، لأن الإيمان الذي يحصل بطريق الأصالة كسبي، فلا يحصل بدون الكسب. وقولنا: لإن[٩] الإيمان الذي يحصل بطريق الأصالة احتراز عن حصول الإيمان للصبيان بطريق التبعية، إما للأبوين أو لدار الإسلام أو[١٠] للسابي على ما هو المعروف.

[وقوله:] {وإذا عُرف أن الإيمان هو التصديق، وهو أمر حقيقي} أي ثابت بحده. ثم لو انعدم بما يضاده لا يلزم[١١] منه أنه ما كان موجودا. وحاصله أن الإيمان لما كان اسما للتصديق، وهو

---

١ ط: طرق.
٢ جميع النسخ: كيف.
٣ ج ع: يحصل.
٤ ط: به.
٥ ط: القلب.
٦ ع: للمصدق.
٧ ج: فكذلك.
٨ ع – كان، صح هـ.
٩ ع ج: ان.
١٠ ج – او.
١١ ج: يلزمه.

على التلخيص تصديق محمد صلى الله عليه وسلم بما جاء به من عند الله، وهو شيء حقيقي معلوم الحد. فإذا حصل بهذا الحد كان الذات به مؤمنا، كالقعود والجلوس والسواد والبياض وغير ذلك، لما كانت معاني معلومة الحد، متى وجدت بحقيقتها كان الذات بها قاعدا جالسا أسود أبيض فكذا هذا. وبقوله: **{هو أمر حقيقي}** يحترز عن الأمر الحكمي. فإنه قد يجعل المعدوم موجودا حكما وتقديرا، كما يجعل القراءة المعدومة في حق المقتدي والأمّي موجودة حكما، ويجعل الموجود معدوما حكما أيضا، كما في طلاق الصبي والمجنون، والماء المعد لدفع العطش في السفر.[١]

٤.٦. [بطلان قول الأشعرية في الموافاة]

وقوله: {وعرف بهذا بطلان[٢] قول الأشعرية ومن ساعدهم في الموافاة [وهو القول إن العبرة للختم]} المراد بقوله:[٣] **{ومن ساعدهم}** الخوارج كنجدة الحروري[٤] وغيره، وقال في *المصداق*، وإليه ذهب الشافعي، وهو قول عامة أصحابه. ثم معنى الموافاة: الإتيان، قال[٥] في *المصادر*: "الموافاة: *با كسى*[٦] *رسيدن*."[٧] وقال في *المصداق* في[٨] هذه المسألة: موافاة العبد ربه لقاؤه إياه على كفر أو إيمان. ثم قال: لا خلاف في اعتبارها إنما الاختلاف فيما قبل ذلك.[٩]

---

[١] ط - والماء المعدّ لدفع العطش في السفر.

[٢] ج – بطلان، صح هـ.

[٣] ط: من قوله.

[٤] هو نجدة بن عامر الحروري الحنفي (ت ٦٩هـ/٦٨٨م). من بني حنيفة ورأس الفرقة النجدية، ويعرف أصحابها بالنجدات، انفرد عن سائر الخوارج بآراء والحرورية: نسبة إلى حروراء: موضع على ميلين من الكوفة، كان أول اجتماع الخوارج به، فنسبوا إليه. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٠/٥، *ولسان الميزان* لابن حجر، ٢٥٢/٨.

[٥] ع – قال، صح هـ.

[٦] ع: بكسي.

[٧] *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٦٦٠. أي لقاؤه.

[٨] ج – في.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨١٠/٢.

[وقوله:] {فمن ختم له بالإيمان يتبين أنه كان مؤمنا من الابتداء وحين كان خرّ ساجدا بين يدي الصنم} وكذلك في عكسه على ما ذكر[1] في الكتاب.[2]

فإن قيل:[3] الحكم في الآخرة عندنا أيضا كذلك، فإن الاعتبار في حق الكل عاقبة أمره. فإن مات مسلما بعد **[١٦٣ظ]/** ما زجى أكثر عمره في الكفر، فهو بمنزلة من زجى جميع[4] عمره في الإسلام، فيكون من أهل الجنة مخلدا، وفي عكسه بأن زجى عمره في الإسلام ثم ارتد - والعياذ بالله- ومات[5] على ردته، فهو من أهل النار مخلدا عندنا أيضا كما هو مذهبهم. وإذا كان كذلك فأين تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينهم؟

قلت: قال السيد الإمام رحمه الله في *المصداق*: تظهر ثمرة الخلاف في الشقاوة والسعادة. فعندهم لا يصير الشقي سعيدا، ولا السعيد شقيا. وإنما العبرة للخاتمة، فمن ختم له بالإيمان فهو لم يزل مؤمنا، ومن ختم له بالكفر فهو لم يزل كافرا. وعندنا يصير الشقي سعيدا والسعيد شقيا، بدليل قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾،[6] وإذا كانت العبرة للخاتمة لا غير. قالوا: "أنا مؤمن إن شاء الله" على احتمال أنه إنما يكون مؤمنا إذا تم على ذلك. وعندنا يجوز أن يقول:[7] "أنا مؤمن حقا."

---

[1] ع ج: ذكرت.

[2] قال النسفي في كتابه *التمهيد* (تحقيق جيبب الله ص ٣٩٢؛ وعبد الحي ص ١٠٦): "ومن ختم له بالكفر، نعوذ بالله، يتبين أنه كان كافرا من الابتداء، وأنه كان مصدقا لله تعالى ورسوله، مؤمنا مخلصا آتيا بالعبادات كان كافرا، وهذا ظاهر الفساد." انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨١٣/٢.

[3] ط: فان قلت.

[4] ج – جميع.

[5] ع ج + من.

[6] سورة الرعد، ٣٩/١٣.

[7] ع ج: يقال.

وتظهر أيضا في العبادات، فإنه إذا حج، ثم ارتد ثم أسلم فعليه حجة[1] أخرى. لأن الردة كانت موجودة حقيقة، فأبطلت حجه. وعندهم لا يلزمه الحج ثانيا، لأنه لما أسلم بعد الردة صارت الردة كأن[2] لم يكن [لها] معنى.

قال[3] العبد الضعيف غفر الله له: ويحتمل أن يقال: ثمرة الخلاف تظهر أيضا[4] في أن مسلما لو مات عن ابنه المسلم ورث ابنه عن أبيه ما بقي من تركته.[5] ثم لو ارتد الابن - والعياذ بالله - يجب أن يرد ما أخذه من التركة على سائر الورثة، لأنه كان مرتدا حين مات أبوه على مذهبهم. وكذا لو مات المسلم عن ابنه الكافر، ولم يأخذ التركة إرثا، ثم أسلم يجب أن يأخذ بعد الإسلام، لأنه كان مسلما حين مات أبوه، لكن الرواية غير[6] منصوصة عنهم بهذا.

ثم إنهم احتجوا في هذا بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾.[7] علق إحباط[8] العمل بالردة والموت عليهما[9] جميعا، فلا يجوز أن يعلق بالردة وحدها، وبالحديث: «السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه.»[10] وبقوله تعالى في إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾،[11] وعندكم ما كان من الكافرين، بل من المسلمين. ولنا قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾،[12] علق ذلك بمجرد الارتداد. وكذلك قوله تعالى: ﴿لَئِنْ

---

[1] ج – حجة، صح هـ.
[2] ع ج – كان، ع، صح هـ؛ ج: كما.
[3] ط: الشيخ الإمام رضي الله عنه؛ ع هـ: قال مولانا حسام الدين السغناقي ويحتمل ان يقال.
[4] ط: وتظهر أيضا ثمرة الخلاف.
[5] ع هـ: تركتها.
[6] ع ج – غير.
[7] سورة البقرة، ٢/٢١٧.
[8] ط – احباط.
[9] ط: عليها.
[10] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *صحيح البخاري*، الحيض ١٧؛ الانبياء ٢؛ القدر ١؛ و*صحيح مسلم*، القدر ١.
[11] سورة البقرة، ٢/٣٤؛ سورة ص، ٣٨/٧٤.
[12] سورة المائدة، ٥/٥.

أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[1] فعملنا[2] بهاتين الآيتين، فقلنا: من ارتد حبط عمله[3] قبل أن يموت، وعملنا بتلك الآية التي مرت، فقلنا: من ارتد فمات على ردته حبط عمله[4] أيضا،[5] لما أن المطلق يجري على إطلاقه والمقيد يجرى على تقييده.

وأما قوله عليه السلام: «السعيد من سعد في بطن أمه.» قلنا: هذا[6] يدل على ما يكون من عاقبة أمر الإنسان أو يدل على أنه لا تتقلب عليه[7] الأحوال. وأما قوله تعالى: ﴿وكان من الكافرين﴾[8] أي كان في علم الله تعالى، وإن كان ههنا بمعنى صار، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَانَ مِنَ [١٦٤و]/ الْمُغْرَقِينَ﴾[9] أي صار أو[10] في علم الله.

ثم إن الأشعرية ومن تابعهم يعتبرون علم الله تعالى، فإن الشخص المعين لو كان في علم الله تعالى أنه يختم له بالإيمان، فهو للحال مؤمن، وإن كان مكذبا لله تعالى ولرسوله[11] عليه السلام، وكذا[12] في عكسه على ما ذكر في الكتاب.[13]

"فهذا لا معنى له، لأن الحقائق لن تعرف معدومة باعتبار العلم أنها تنعدم، فإن الله تعالى يعلم الحي حيا، ولا يعلم للحال[14] ميتا، وإن كان يعلم أنه يموت لا محالة. وكذا في كل وصف

---

[1] سورة الزمر، ٦٥/٣٩.
[2] ع ج – علمنا، ع، صح ه؛ ع ج: عملنا.
[3] ط – عمله.
[4] ج - قبل ان يموت وعملنا بتلك الآية التي مرّت فقلنا من ارتد فمات على ردته حبط عمله.
[5] ط + أيضا.
[6] ع – هذا، صح ه.
[7] ع ج: على.
[8] سورة البقرة، ٣٤/٢؛ سورة ص، ٧٤/٣٨.
[9] سورة هود، ٤٣/١١.
[10] ع ج – أو.
[11] ع ج: رسوله.
[12] ع: وكذلك.
[13] عكسه على ما ذكر في الكتاب: وإن كان في علمه أنه يختم له بالكفر –نعوذ بالله- يكون للحال كافرا وإن كان مصدقا لله تعالى ولرسوله. انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨١٣/٢.
[14] ج: الحال.

للآدمي،[1] ولو[2] كان الأمر على ما يزعمون لكان ينبغي أن يكون نحن الآن في الآخرة، وأن كل ميت كان حيا، لأن عاقبة الأمر هكذا. وحيث كان[3] هذا[4] باطلاً خارجا عن المعارف دل على بطلان ذلك المذهب. *والله الموفق*.

فإن قالوا: أليس إذا علم الله تعالى أنه يختم له بالإيمان، فهو ولي الله تعالى. وإذا علم أنه يختم له[5] بالكفر، فهو عدو الله تعالى؟

قلنا: الولاية والعداوة تكونان بالإيمان والكفر، فمن كفر بعد إيمانه كان وليا فصار عدوا، وكذا على القلب. والتغير على الولي والعدو دون الولاية والعداوة، كما في العلم والمعلوم والإخبار والمخبر عنه. *والله الموفق*."[6]

٧.٤. [الإستثناء في الإيمان]

[وقوله:] {لأن ذلك كشاب يقول: "أنا شاب إن شاء الله"} وهذا لأن التصديق لما وجد فقد وجد الإيمان بحقيقته. فلذلك كان قول من يقول: "أنا مؤمن إن شاء الله" مع وجود حقيقة[7] التصديق كقول شاب يقول: "أنا شاب إن شاء الله" مع وجود حقيقة الشاب. وذاك[8] باطل فكذا هذا.[9]

---

[1] ج: الآدمي. "الجالس والقائم والأسود والأبيض كل وصف وحال لآدمي" *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨١٣/٢.

[2] ع ج – لو، ع، صح هـ؛ ع ج: إن.

[3] ع – كان، صح هـ.

[4] ط: هكذا.

[5] ط – له.

[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨١٣/٢-٨١٤.

[7] ع ج – حقيقة، ع، صح هـ.

[8] ط: وذلك.

[9] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨١٥/٢.

[وقوله: أنه كان شيخا حين كان مترعرعا] الترعرع *بر باليدن كودک*.[١]

[وقوله: وفي حال عنفوان شبابه] عنفوان الشباب، أوله: والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الله تعالى شهد بالإيمان لمن آمن بالله ورسله بقوله: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾،[٢] "ومدح بقطع القول الذين قالوا: ﴿رَّبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾[٣] الآية، ولم يأمر هم بالاستثناء، وإن لم يكن لهم بالعاقبة علم. وأمر أيضا بالقول بذلك بقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللّهِ[٤]﴾[٥] الآية".[٦] إلى هذا كله أشار المصنف رحمه الله.

وذكر في *المصداق*: احتج الذين قالوا بالاستثناء في الإيمان بأن[٧] قوله: "أنا مؤمن" مدح لنفسه وإعجاب، كما إذا قال: "أنا عابد أنا زاهد" وبقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[٨] الآيات[٩] إلى قوله: ﴿أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾.[١٠]

وأما الذين لا يجوزون[١١] الاستثناء فاحتجوا بأن رجلا لو أدخل الاستثناء في الطلاق والعتاق واليمين أبطله، ففي الإيمان كذلك. وإذا كان هذا[١٢] يبطل الإيمان أو يوهم بطلانه وجب التحرز عنه.

---

[١] جميع النسخ: *بر كو اليذن كوذك*. والتصحيح من *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٩٠٤. أي: ترعرع الولد.

[٢] سورة البقرة، ٢٨٥/٢.

[٣] سورة آل عمران، ١٩٣/٣.

[٤] ع – بالله.

[٥] سورة البقرة، ١٣٦/٢.

[٦] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨١٦/٢.

[٧] ج: لأن.

[٨] ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (سورة الأنفال، ٢/٨).

[٩] ط – الآيات.

[١٠] ﴿أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (سورة الأنفال، ٤/٨).

[١١] ط: لم يجوزوا.

[١٢] ج – هذا.

إذ توهم مدح النفس أولى من توهم الكفر. وقال الفقيه أبو الليث[١] رحمه الله، إذا قال: "أموت مؤمنا إن شاء الله" يجوز. وأما[٢] إذا قال: "أنا مؤمن إن شاء الله" فلا يجوز.[٣]

وذكر الشيخ الإمام أبو عبد الله السُّبَذْموني[٤] رحمه الله في *كتاب المسند* في مسألة الاستثناء فقال: لمن كان يستثني إيش اسمك؟ [١٦٤ظ]/ فقال: "أحمد" فقال: "أتقول أنا أحمد حقا" أو "تقول أنا أحمد إن شاء الله" فقال: "أقول[٥] أنا أحمد حقا" فقال: "سماك والداك أحمد لا تستثني وقد سماك الله تعالى في كتابه في غير آية[٦] من قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾.[٧] وأنت تستثني." هكذا نقله شيخي رحمه الله.

فإن قلت: كون الشيء أمرا ثابتا في نفسه حقيقة لا يمنع قران الاستثناء به. ألا ترى[٨] أن الاستثناء دخل في إخبار الله تعالى رسوله[٩] صلى الله عليه وسلم بأنه عليه السلام والمؤمنون يدخلون المسجد الحرام بقوله: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاء

---

[١] هو أبو الليث، إمام الهدى، نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، (ت ٣٧٣هـ/٩٨٣م). الامام الفقيه المحدث الزاهد. من مصنفاته: *تفسير القرآن*، و*خزانة الأكمل*، و*عيون المسائل*، و*النوازل* و*بستان العارفين* . انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٢٢/١٦-٣٢٣؛ *وتاج التراجم* لابن قطلوبغا، ص ٣١٠.

[٢] ع – اما، صح هـ.

[٣] قال أبو الليث في كتابه فتاوى النوازل في مسألة الإستثناء (ص ٤٠٦): "ومن أقر وقال: إن شاء الله متصلا باقراره لم يلزمه الإقرار لأن الاستثناء بمشيئة الله إما ابطال أو تعليق، والاقرار لا يحتمل التعليق بالشرط."

[٤] هو عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث بن الخليل البخاري، الحارثي، الكلاباذي، السُّبَذْموني (أو السَّبَذْموني) السبذمون: قرية من قرى بخارى. (ت ٣٤٠هـ/٩٥١م)، هو من أهل بخارى، عرف بالاستاذ. من مصنفاته: *كشف الآثار (أو الأسرار) في مناقب أبي حنيفة*، و*مسند أبي حنيفة*. انظر: *الأنساب* للسمعاني، ١٢٩/١، ٢١٣/٣-٢١٤؛ ومعجم *البلدان* لياقوت، ١٨٣/٣؛ و*الجواهر المضية* لعبد القادر القرشي، ٣٤٣/٢؛ و*تاج التراجم* لإبن قطلوبغا، ص ١٧٥؛ كشف الظنون لكاتب جلبي، ١٤٨٥/٢؛ *İmam Maturidi ve Maturidilik*, s 469.

[٥] ط + اقول.

[٦] ع – آية، ع، صح هـ.

[٧] سورة الأنفال، ٤/٨، ٧٤.

[٨] ج: يرى.

[٩] ع: ورسوله.

اللَّهُ﴾.[١] وإذا كان كذلك فإخبار المؤمن عن إيمانه[٢] لا يكون أكثر تحقّقا من إخبار الله تعالى، فلما جاز[٣] دخول الاستثناء في إخبار الله تعالى مع زيادة تحققه، جاز دخوله في إخبار العبد عن إيمانه مع انحطاط درجته في التحقق عن إخبار الله تعالى بالطريق الأولى. قلت: لا كذلك، فإن دخول الاستثناء في ذلك لمعان[٤] ليست هي في إخبار العبد بعد التحقق والثبوت، كما لو قال الشاب: "أنا شاب إن شاء الله."

أحدها: أن إخبار الله تعالى هذا[٥] وإن كان ثابتا في نفسه كائنا لا محالة. ولكنه مستقبل فكان ذلك من الله تعالى تعليما لعباده أن يقولوا في غداتهم مثل ذلك متأدبين بآداب الله تعالى ومقتدين لسنته.[٦] وأما قوله: "أنا مؤمن" فإنه إخبار عما كان هو عليه[٧] بأنه متصف بصفة الإيمان في الحال فلا يليق به الاستثناء، كما لا يليق بقوله أنا شاب فافترقا.

والثاني: أن ملك الرؤيا خاطبه في الرؤيا بذلك إطماعا، فنزل الكتاب بذلك إسماعا.

والثالث: أن معناه "لتدخلن" جميعا إن شاء الله تعالى، ولم يمت منكم أحد، فكان ذلك وعدا في المستقبل، فيليق به الاستثناء.

والرابع: أن الاستثناء واقع على قوله: ﴿آمنين﴾ لا على قوله: ﴿لتدخلن﴾، فكان الدخول موعودا محققا، فكان الامان عند ذلك موعودا معلقا.

---

١ ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاء اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ سورة الفتح، ٢٧/٤٨.

٢ ع ج - عن ايمانه، ع، صح هـ.

٣ ع - فلما جاز، صح هـ.

٤ ج: لمعاني.

٥ ع ج – هذا، ع ،صح هـ.

٦ ط: بسنته.

٧ ع ج – علمه، ع، صح هـ.

والخامس: إن معناه، إذ شاء الله، كما قال:[١] ﴿وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾.[٢] "أي إذ كنتم."[٣] وهذه الأجوبة مما أشار إليه في *التيسير والكشاف*.[٤] ومما يتعلق بمسائل الإيمان مما[٥] ذكره[٦] في *المصداق*.

قال علماء سمرقند:[٧] الإيمان مخلوق. وقال بعض مشايخ فرغانة[٨] ومشايخ بخارى[٩] غير مخلوق، حتى اختلف مشايخ بخارى في الصلاة خلف من يقول: الإيمان مخلوق، لأن الإيمان قول لاإله إلا الله، وهو كلام الله تعالى، وكلام الله[١٠] غير مخلوق. ومن قال: مخلوق قال لأن الإيمان فعل العبد. والعبد[١١] هو الذي يسمى مؤمنا، فيجب أن يكون مخلوقا كسائر أفعاله. وقال الفقيه أبو الليث رحمه الله: ولا خلاف في هذه المسألة في الحاصل، لأن من قال: مخلوق، أراد به فعل العبد ولفظ لسانه. ومن قال غير مخلوق، أراد به كلمة الشهادة، وهي كلام الله تعالى وهو غير مخلوق. والدليل على أنه مخلوق أنه مأمور به. والعبد لايؤمر إلا بما يقدر عليه، وما كان مقدورا عليه للعبد،[١٢] فهو مخلوق. *والله الموفق للسداد*[١٣]

---

[١] ع – قال، صح هـ.

[٢] سورة آل عمران، ١٣٩/٣.

[٣] *التيسير في التفسير* لأبي حقص عمر النسفي، ورقة ١١٨ظ.

[٤] انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٤١٨/١.

[٥] ط: ما.

[٦] ج: ذكر.

[٧] سمر قند: وهو قصبة الصغد مبنية على جنوبي وادي الصغد مرتفعة عليه. انظر: *أحسن التقاسيم* للمقدسي، ص ٢٢٣؛ ومعجم *البلدان* لياقوت، ٢٤٢/٣-٢٥٠.

[٨] فرغانة: مدينة وكورة واسعة بما وراء النهر. انظر: معجم *البلدان* لياقوت، ٢٥٣/٤.

[٩] بخارى: من أعظم مدن ما وراء النهر وأجلها يعبر إليها من آمل الشط وبينها وبين جيحون يومان من هذا الوجه. انظر: معجم *البلدان* لياقوت، ٣٥٣/١-٣٥٦.

[١٠] ع ج - وكلام الله،ع صح هـ.

[١١] ج – والعبد.

[١٢] ج: العبد.

[١٣] ع ج - للسداد.

٥. فصل

في إمامة المسلمين

لما فرغ من بيان مائية الإيمان، وقد ذكرنا أن الإيمان بطريق الاقتصار[١] هو التصديق بمحمد عليه السلام وبما جاء به والاعتقاد به فرض، شرع في بيان ما يتعلق به، وهو بيان إمامة خلفائه [١٦٥و]/ ومن يخلفهم والاعتقاد به واجب، كما ختم فخر الإسلام رحمه الله في *أصول الفقه*: بأن[٢] أحكام السنة بذكر متابعة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم، ليكون كل واحد من المتبوع والتبع مذكورا، وحقه من البيان موفورا.[٣] هذا آخر ما انتهيت في الشرح من فصول *التسديد في شرح التمهيد*، المؤذن ببشارة دنوه من التمام بمعان[٤] تكشف مضايق دواهي الضمام في الكلام، كما يكشف النور عكامس الظلام بتوفيق الله الملك العلام ذي الفضل والإنعام.

---

[١] ط: الاختصار.

[٢] ع ج: باب.

[٣] انظر: *أصول البزدوي*، ص ٢٢٧-٢٣٢.

[٤] ع: معان؛ ط: لمعان.

١.٥. [إقامة الإمامة واجبة والحاجة إلى الإمام]

ذكر في *المصداق*: قال عامة أهل الحق والمعتزلة والخوارج وغيرهم ممن تبعهم: إقامة الإمامة واجبة ومفروضة في الدين. وعن الاصم أن نصب الإمام لا يجب في حكم الدين،[١] وأنه يحسن من الأمة ويسوغ لهم نصب الإمام،[٢] وإن لم يكن مفروضًا. وعنده يسوغ لكل واحد قبل نصب الإمام إقامة الحدود وغير ذلك. لأنهم مأمورون بالعبادات والطاعات ومنهيون عن القبائح. فإذا تناصفوا فيما بينهم، وأقاموا أركان الدين فلا حاجة بهم إلى الإمام. وذكر جوابه في الكتاب.[٣]

وقوله: {بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم} إلى آخره. وإنما ذكر هذه الأحكام، لأن هذه الأحكام لا يتولاها إلا الإمام.

[وقوله: وسد ثغورهم] والثغر موضع المخافة من فروج[٤] البلدان.

[وقوله: تجهيز جيوشهم] وتجهيز الجيوش. *ساز كردن*[٥] لشكرها.

[وقوله: وقطع الطريق المتلصصة] التلصص[٦] *دزدى كردن*.[٧]

وقوله: [تزويج الصغار والصغائر] الصغار جمع صغير. والصغائر جمع صغيرة.[٨]

[وقوله:] {لو كفّوا} بفتح الكاف أي[٩] لو امتنعوا. فالكف يتعدى ولا يتعدى، وههنا غير متعد.

---

[١] ع ج ط – يقال انه عكامس اي شديد الظلمة، ع، صح ه

[٢] ع ج: الإمامة.

[٣] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٢٣/٢؛ جيبب الله، ٣٩٥ ص-٣٩٦؛ عبد الحي قابل، ص ١٠٦-١٠٧.

[٤] ط: فروح؛ ع ه: فروع.

[٥] جميع النسخ: *شان كردن*. والتصحيح *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٥٦٤. أي: تجهيز الجيوش.

[٦] ع: للتلصص.

[٧] أي التلصص.

[٨] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٢٣/٢.

[٩] ج – أي.

[وقوله:] {لما مر من[1] **إثبات الحاجة إلى أمور كثيرة وراء قطع المنازعات}** كإقامة الجمع والأعياد وإقامة الحدود وتزويج الصغار أو الصغائر.

[وقوله:] {الإنصاف} *انصاف كردن*.[2]

[وقوله:] {والإنتصاف} *انصاف ازكسى شدن*.[3]

[وقوله: وشدة احتراسهم عما لا يحل ولا يحمد] الإحتراس *خو يشتن را از*[4] *جيزي*[5] *نگه*[6] *داشتن*.[7]

٢.٥. [حديث الأئمة من قريش]

[وقوله:] {وانعقاد الإجماع على الصدّيق رضي الله عنه دليل على وجوب إجراء الحديث} وهو قوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»[8]

[وقوله:] {على العموم في جميع بطون من قريش} فإن قريشًا تجمع القبائل الثلاث، وهي[9] قصي وهاشم والعباس. وحاصله أن العرب على ست طبقات: وهي الشعب والقبيلة والعمارة والبطن والفخذ والفصيلة. فالشِعب تجمع القبائل، والقبيلة تجمع العمارة، والعمارة تجمع

---

[1] ع ج – من، ع، صح هـ.

[2] ط: *دادن*. أي: أنصف.

[3] ج ط: *ستدن*. أي: أنصفه من خصمه.

[4] ع ط+ كسى.

[5] ع ط- چيزى.

[6] جميع النسخ: *نگاه*. والتصحيح من *كتاب المصادر* للزوزني، ص ٦٩٣.

[7] أي تحرز من فلان.

[8] *مسند أحمد بن حنبل*، ١٢٩/٣.

[9] ع ج: وهو.

البطون، والبطن تجمع الأفخاذ، والفخذ تجمع[١] الفصائل.[٢] خزيمة شعب، وكنانة قبيلة، وقريش عمارة، وقصي بطن، وهاشم فخذ، والعباس فصيلة. ثم من كل واحدة من هذه القبائل تنشعب قبائل أخر كتَيْم وعدي وعبد شمس تشملها قريش، وهم أولاد النضر بن كنانة.[٣]

فإن أبا بكر رضي الله عنه تَيْمِي، وهو أبو بكر الصديق عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مُرة.

وعمر رضي الله عنه عدوي، وهو نسبة إلى عدي. والعدي اسم للذين[٤] يعدون على أقدامهم، وهو جمع عاد مثل غاز[٥] وغزي. والنسبة إلى عدي عدوي، وهو أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن[٦] عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن[٧] قرط بن رزاح بن عدي.[٨]

[١٦٦ظ]/ وعثمان[٩] رضي الله عنه عبشمي، وهو نسبة إلى قبيلة عبد شمس. فإنه عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس. "لأن في النسبة إلى اسم مضاف ثلاثة مذاهب: إن شئت نسبت إلى الأول منهما، كقولك عبدي في النسبة إلى عبد القيس، وإن شئت[١٠] نسبت إلى الثاني. وإذا خفت اللبس فقلت: مطلبي إذا نسبت إلى عبد المطلب. وإن شئت أخذت من الأول حرفين ومن

---

[١] ع – تجمع، صح ه.

[٢] ع ج: الفصيلة.

[٣] هو النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. وهو قريش عند كثير من المؤرخين وأهل النسب. وقد دل كلام الرسول صلى الله عليه و سلم على أن النضر هو قريش حين قال صلى الله عليه و سلم : «نحن بنو النضر بن كنانة». انظر: *جمهرة* لابن حزم، ٤/١، ١١.

[٤] ع ج: الذين.

[٥] ع: غازي.

[٦] ج – بن.

[٧] ج – بن.

[٨] ع ج - وهو ابو حفص عمر بن الحطاب بن نفيل عيد العزى بن رباح بن عيد الله قرط بن رزاح بن عدي، صح ه.

[٩] ع ج: عثمن. هو أبو عبد الله، ذو النورين، عثمان بن عففان بن أبي العاص بن الأمية القرشي الأموي، (ت ٣٥ه/٦٥٦م). ثالث الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، ومن السابقين إلى الإسلام. انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ١٩١؛ *وأسد الغابة* لابن الأثير، ص ٨٢٥-٨٣١؛ *البداية والنهاية* لابن كثير، ١٦٣/٧-٢٠٥.

[١٠] ع ج: فإن شئت.

الثاني حرفين، فرددت الاسم إلى الرباعي، ثم نسبت إليه، فقلت: عبشمي في النسبة إلى عبد شمس."[1] كذا في *الصحاح*.

وعلي[2] رضي الله عنه هاشمي، وهو علي بن أبي[3] طالب بن عبد المطلب بن هاشم.

وقوله: {وانعقاد الإجماع على الصدّيق} أي على خلافته رضي الله عنه. **{دليل على وجوب إجراء[4] الحديث على العموم في جميع بطون[5] قريش}** لما ذكرنا أن أبا بكر رضي الله عنه كان تيميا لا هاشميا. فإن المروي المعتمد في هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش.» ولهذا الحديث سلمت الأنصار أمر الإمامة لقريش يوم سقيفة بني ساعدة، وهو يوم اجتمع المهاجرون والأنصار في سقيفة بني ساعدة، أي صفتهم لمشاورة تعيين أمر الخلافة من قبيلة من يكون، فالأنصار قالوا: أن يكون[6] الإمام مِنا، والمهاجرون قالوا: أن يكون الإمام منا،[7] إلى أن اشتدت المنازعة بينهم. ثم لما روى أبو بكر رضي الله عنه هذا الحديث سلمت الأنصار الخلافة لقريش. ثم بعد اشتراط كون الإمام قرشيا لا مفاضلة لبعض بطون قريش على البعض إجراء لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش». ولأن قريشا بعضهم أكفاء لبعض بدليل تزويج النبي صلى الله عليه وسلم بنته أم كلثوم[8] من عثمان، فلم يكن[9] عثمان هاشميا، بل كان عبشميا على ما ذكرنا، وبدليل تزويج علي رضي الله عنه بنته أم كلثوم من عمر رضي الله عنه، ولم يكن عمر هاشميا، بل كان عدويا على ما ذكرنا.

---

[1] *الصحاح* للجوهري، «شمس»، ٣/٩٤٠؛

[2] هو أبو الحسن، علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي، (ت ٤٠هـ/٦٦١م). انظر: *المعارف* لابن قتيبة، ص ٢٠٣-٢١٨.

[3] ع – ابي، صح هـ.

[4] ج: آخر.

[5] ع ج + من.

[6] ع – يكون، صح هـ.

[7] ع: قالوا لن يكون الإمام الا منا والمهاجرون قالوا لن يكون الإمام منا.

[8] هي أم كلثوم بنت رسول الله محمد بن عبد الله، (ت ٩هـ/٦٣٠م). البضعة الرابعة النبوية. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢/٢٥٢-٢٥٣.

[9] ع ج: ولم يكن.

وقوله: {وقد ذكرتها[1] على الاستقصاء في كتاب *تبصرة الأدلة*} وهو قوله: "فصرف الأمر إليهم لأوجه: أحدها أن الإمامة مع أمر الدين، فيها أمر الملك والسياسة، فاحتيج[2] في ذلك مع التقوى إلى جنس لا يزهد فيه، ولا يؤنف عن أصله، فرد ذلك إلى الجنس الذي لم يزل جرى فيهم منذ عُرفوا الجلالة والقدر، مع ما قيل: إن القرآن نزل بلسان قريش."[3] "يحققه أن الجنس والنسب أحد ما يدعو إلى المكارم والمصالح، ويزجر عن القبائح والفواحش، فمن[4] له الزواجر والأوامر، يكون[5] في متعالم[6] الأمر أوفى للعهد[7] وأصون للأمانة."[8]

"ثم فضل العلماء قريشا على غيرهم[9] من القبائل والشعوب في باب التناكح. وعلى ذلك كان أمر البراز[10] عندهم أنهم كانوا لم يكونوا يرون غيرهم أكفاء لهم. وعلى ذلك عاملهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعلى ذلك حق أمر [١٦٦و]/ الخلافة. وقد[11] يحتمل التخصيص، والله أعلم، وجهين آخرين:

أحدهما:[12] أن طلب ذلك في جميع القبائل والآفاق أمر عسير. فخفف حيث رد إلى قبيلة واحدة ورفع به عنهم أعظم[13] المؤن. ثم كان المعروف من أمر هذه القبيلة أنها ترجع إلى بقعة يسهل

---

[1] جميع النسخ: ذكرته.
[2] جميع النصح: فاحتج، والتصحيح من *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٢٩/٢.
[3] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٢٩/٢.
[4] ع ج: ممن.
[5] ع – يكون، صح هـ.
[6] ط هـ: اي متعارف.
[7] ج: العهد.
[8] ج: الامانة. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٢٩/٢-٨٣٠.
[9] ج هـ: مسئلة فضل العلماء قريشا على غيرهم
[10] ع – المبراز ، صح هـ. ج هـ: المبراز، المبارزة في الحرب. والمبراز أيضا كناية عن تفل الغزاء وهو الغائط، والمبرز المتوضاء، والبَراز بالفتح الفضاء الواسع. انظر: *المصباح المنير* للفيومي، ص ١٧.
[11] ع ج: فقد.
[12] ع – أحدهما، صح هـ.
[13] ع ج – اعظم، ع، صح هـ.

على الناس النظر في جميع من يسكنها، والظفر بمن يصلح الأمر مما[١] إذا رد إلى الجملة وجب نظر ذلك في جميع البقاع والقبائل. ولعل تَكَلف البلوغ إلى المقصود يوجب تضييع الأمور وما لأجله احتيج إلى الأئمة. فلذلك اختار لهم[٢] الطلب فيهم.

والثاني: لعله قد علم أنه يوجد فيهم من يصلح لأمور المسلمين أبدا، فأشار[٣] إليهم بما علم أن المطلوب يوجد فيهم، لو انصفوا وانعموا المطلوب إلى آخره."[٤]

[وقوله: {استجمع فيه}] الاستجماع *گرد آمدن خواستن*.[٥] فعلى هذا كان قوله: **{جميع ما يحتاج إليه}** بالنصب لكونه مفعول استجمع. ولكن قد يستعمل[٦] استجمع لازما[٧] بمعنى اجتمع، كما في قولك:[٨] "استجمع السيل،" أي اجتمع من كل موضع، ويستعمل متعديا يقال للمستجيش:[٩] "استجمع كل مجمع،" "واستجمع الفرس جريا،"[١٠] فاستعماله في المتعدي[١١] أكثر.

[وقوله: {والصلابة في الدين}] الصلابة، *سخت شدن*،[١٢] من حد شرب.[١٣] **{والصلابة في الدين}** عبارة عن ترك التجوز والمساهلة فيه. وكفى[١٤] لصلابته دليلا في اختلاف الصحابة رضي الله

---

[١] ع: ما.

[٢] ع ج - لهم.

[٣] ع ج: واشار.

[٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٨٣٠.

[٥] جميع النسخ: *خو ايشتن*. والتصحيح من كتاب المصادر، ص ٧٦٣. أي الاستجماع.

[٦] ع – استعمل، صح ه؛ ج: استعمل.

[٧] ج – لازما؛ ج + لانها.

[٨] ع ج: قوله.

[٩] ع ج: للمستجنس.

[١٠] *الصحاح* للجوهري، «جمع»، ٣/١٢٠٠.

[١١] ع: للمتعدي.

[١٢] جميع النسخ: *شودن*. والتصحيح من *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٢٦٣. أي الصلابة .

[١٣] ع ج – شرب، ع، صح ه؛ ط: شرف.

[١٤] ع – و.

عنهم بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم أنهم يظهرون وفاته أم لا، بإخبار[1] أنه مات. "وتلا قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾.[2] ثم صعد المنبر وخطب وقال في خطبته: "ألا إن[3] من كان يعبد محمدًا فإن محمدا[4] قد مات، ومن كان يعبد رب محمد فإن رب محمد حي لا يموت،"[5] فاجتمع الناس على موته."[6] وكذا قوله عند اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في ترك الصدقات في تلك السنة: "والله لو منعوني عناقا أو عقالاً مما كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لَقاتلتهم عليه"[7] فانقاد كلهم لأمره.[8]

[وقوله: {ورباطة الجأش}] الربط والرباطة، العقد. و**الجأش** القلب يقال: "فلان رابط[9] الجأش" "وربيط[10] الجأش"، أي ربط[11] نفسه عن الفرار لشجاعته.[12]

[وقوله: {وتنفيذ] السرايا } جمع سرية، فهي[13] قطعة من الجيش،[14] يقال: "خير السرايا أربعمائة رجل."[15]

---

[1] جميع النسخ: بإخباره.
[2] سورة الزمر، ٣٩/٣٠.
[3] ع – ان.
[4] ع ج - فان محمدا، ع، صح هـ.
[5] *صحيح البخاري*، الجنائز ٣؛ فضائل الصحابة ٥.
[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٨٤٩.
[7] *صحيح البخاري*، الزكاة، ١، ٣٩، استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم ٣، الإعتصام بالكتاب والسنة ٢؛ *صحيح مسلم*، إيمان ٨.
[8] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٨٥٠.
[9] ع – رابط، صح هـ.
[10] ج: وسط.
[11] ج ط: يربط.
[12] *الصحاح* للجوهري، «جأش» ٣/١١٢٧.
[13] ع ج: وهي.
[14] ط: جأش.
[15] *الصحاح* للجوعري، «سرى»، ٦/٢٣٧٥.

[وقوله:] {إما استدلالاً منهم بتفويض النبي صلى الله عليه وسلم إقامة ما هو[1] أعظم أركان الدين، وهو الصلاة، إليه} فإن النبي صلى الله عليه وسلم جعله مكان إمامته في الصلاة بالقوم حين لم يقدر على الإمامة في آخر عمره صلى الله عليه وسلم، فكان هو أولى بالخلافة منهم. وعن هذا قال عمر رضي الله عنه: "رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاك لدنيانا."[2]

[وقوله:] {ومتبعي[3] صفيه ونجيّه} النجى *رازگوى*.[4] وفي *الصحاح*: "النجي على فعيل الذي تساره، والجمع الأنجية،"[5] وفي نسخه ونجيه.[6]

[وقوله:] {المتشتّتة} أي المتفرقة. **{الملمّات}** أي الحوادث الواقعة، أي كان[7] هو رضي الله عنه أثبتهم قلبا في الملمات[8] الواقعة على الناس. فان الالمام النزول، وقد الم به أي نزل به. **{الاتكال}** الاعتماد.[9]

[وقوله:] {وأيمنهم نقيبة} [١٦٦ظ]/ *مبارك نرازهيم خلق ازروي ذات ونفس*. فان معنى[10] اليمن هو[11] البركة. وقد يمن فلان على قومه، على بناء المفعول، فهو ميمون، إذا صار[12] مباركًا

---

[1] ع - ما هو، صح هـ.

[2] أخرجه ابن سعد في الطبقات ١٨٣/٣، والآجري في الشريعة ١٨٤٠/٤، ١٧٢٢، والخلال في السنة ٢٧٣/١ عن الحسن عن علي رضي الله عنهما، قال ابن حجر: رواه الطالقاني في السنة من طريق شبابة بن سوار عن شعيب بن ميمون, قال: هو منكر متنا، منقطع سندًا. انظر: تلخيص الحبير لابن حجر، ٥٢/٤.

[3] ع ج: متبع.

[4] أي: تُسارّه.

[5] *الصحاح* للجوهري، «نجا»، ٢٥٠٣/٦.

[6] ع ج - وفي نسخه ونجيه، ع، صح هـ.

[7] ج – كان، صح هـ.

[8] ط: المهمات.

[9] ع ج - الواقعة على الناس فان الالمام النزول وقد الم به اي نزل به الاتكال الاعتماد، ع، صح هـ.

[10] ع ج - مبارك نراز هم خلق ازر وي ذات ونفس فان معنى، ع، صح هـ.

[11] ط – هو.

[12] ع: كان.

علهم. وقال أبو عبيدة: "النقيبة: النفس. يقال: فلان ميمون النقيبة إذا كان مبارك النفس".[١] كذا في *الصحاح*. **{السريرة}** السر.[٢] "**{العائدة}** العطف والمنفعة، يقال: هذا الشيء أعود عليه من كذا، أي أنفع."[٣]

وقوله: {نفعا} وقع تميزا لأن قوله: **{أعودهم}** اسم مشترك بين عاد عليه و[٤] إليه، أي رجع، وبين عاد عليه أي نفعه. فكان فيه إبهام، فيصح[٥] وقوع نفعا تميزا لأحد المعنيين من الآخر. وكذلك غيره من المنصوبات.

[وقوله:] {على إفناء[٦] الخلق} أي أنواع الخلق يقال: هو من إفناء الناس إذا لم يعلم ممن هو.

[وقوله:] واسمحهم ببذل ما احتوي من المال في ذات الله تعالى يدا، والدليل على هذا ما ذكره في *المصابيح*[٧] في مناقبه. قال عمر رضي الله عنه: «أمرنا رسول الله عليه السلام أن نتصدق ووافق ذلك مالا [عندي]، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما. قال: فجئت بنصف مالي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أبقيت لأهلك؟ فقلت: مثله، وأتى أبو بكر رضي الله عنه بكل ما عنده. فقال: يا أبا بكر ما أبقيت لأهلك؟ فقال: أبقيت لهم الله ورسوله. فقلت: لا أسبقه إلى شيء[٨] أبدا.»[٩]

---

[١] *الصحاح* للجوهري، «نقب»، ٢٢٧/١.

[٢] انظر: *الصحاح* للجوهري، «سرر»، ٦٨١/٢.

[٣] *الصحاح* للجوهري، «عود»، ٥١٣/٢.

[٤] ع ج – عليه و.

[٥] ج: فيصبح.

[٦] حبيب الله (ص ٤٠١): اغناء الخلق؛ عبد الحي (ص ١١٠): افتاء الخلق.

[٧] *مصابيح السنة* للبغوي، ١٥١/٤-١٥٢.

[٨] ع ج: بشيء.

[٩] *سنن أبي داود*، الزكاة ٤١؛ و*سنن الترمذي*، مناقب ١٦.

[وقوله:] {وأقلهم في ذات الله تعالى} أي في رضاء الله تعالى.[١]

[وقوله:] {مبالاةً عن لومة لائمٍ}[٢] يعني *كاری كه از جهت رضای خدای می کرد ملامت خلق را اعتبار نمی کرد.*[٣]

[وقوله: وملاحاة جاهل] الملاحاة: المبالغة[٤] في اللوم. يقال: لحيت الرجل إلحاة إذا لُمْتَه،[٥] ولاحيته ملاحاة، إذا نازعته.[٦]

[وقوله:] {فرضوان الله تعالى [عليه]}[٧] أي على أبي بكر رضي الله عنه.

[وقوله:] {فهو حجة موجبة للعلم قطعا} لأن هذا الإجماع، وهو انعقاد إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ثبت بالإجماع. فكان حجة قطعا على وجه كان منكره كافرا. فكان كالإجماع على فرضية الصلوات الخمس وعلى أعداد ركعاتها. لأن هذا الإجماع كان ثابتا باتفاق جميع الصحابة وفيهم عِترة الرسول عليه السلام وأهل المدينة. وقد وجد من كل واحد منهم التنصيص بمبايعة أبي بكر رضي الله عنه على خلافته. فكان هذا[٨] ثابتا بالإجماع، فكان ثابتا قطعا موجبا للعلم.

---

[١] ج ط + تعالى.

[٢] ج: بلائم.

[٣] أي لما فعل فعلا موافقا لرضا الله تعالى هو لم يعتبر لومة لائم.

[٤] ع هـ: المنازعة.

[٥] ع ج: لحيته.

[٦] ج : مسئلة: انعقاد الاجماع. انظر: *لسان العرب* لابن منظور، «لحا»، ٢٤١/١٥.

[٧] ط + عليه.

[٨] جميع النسخ + الإجماع.

وقال في *المصداق*: فإن قيل: ادعيتم الاجماع في إمامته، وأنى ينعقد الاجماع وعلي والزبير[١] رضي الله عنهما كارهان، وسعد بن عبادة[٢] لم يبايع.

قلنا: لو امتنع بكراهية البعض صحة الإمامة بعد العقد لامتنع إمامة علي رضي الله عنه بمخالفة طلحة[٣] والزبير وعائشة[٤] وابن عمر[٥] رضي الله عنهم. ثم نقول: روي أنهما بايعا ورضيا. وأما سعد فقد هلك في آخر خلافة أبي بكر بعد رضاه بخلافته. على أن خلاف[٦] سعد لا يعد خلافا، لأنه كان يطلبه لنفسه. ويروى عن علي رضي الله عنه أن أبا بكر جاء إلى بيت فاطمة[٧] رضي الله عنها، وكان معنا الزبير والمقداد.[٨] فقال علي رضي الله عنه: ما لي نفاسة[٩] هذا الأمر ولكني وجدت [١٦٧و]/ لاستبدادكم به[١٠] دوني، ولم تشاوروني ولم تشاركوني،[١١] وقد عرفتم مكاني. فقال أبو بكر: نعلمك والله لهذا أهلا، وهو أن لا نقطع أمرا[١٢] دونك، ولكنا عجلنا وبادرنا إخواننا من الأنصار. فلذلك بادرنا فقبل كل واحد منهما ما قال صاحبه، وأمر علي كل من كان في الدار فبايع. وانصرف أبو بكر راضيا.

---

[١] ج : مسئلة: علي و زبير.   هو أبو عبد الله، الزبير بن العوّام بن خويلد القرشي الأسدي، (ت ٣٦هـ/٦٥٦م). وابن عمته صفية بنت عبد المطلب، وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأحد (١) الستة أهل الشورى   انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤١/١.

[٢] هو أبو ثابت، سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الأنصاري، (ت ١٤هـ/٦٣٥م). النقيب سيد الخزرج.   انظر: *كتاب الطبقات* لابن خياط، ص ١٦٦؛ *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٧٠/١-٢٧٨.

[٣] هو أبو محمد، طلحة بن عبيد الله بن عثمان التيمي القرشي (ت ٣٦هـ/٦٥٦م). أحد العشرة المشهود لهم بالجنة.   انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٣/١-٤٠.

[٤] هي أم المؤمنيين عائشة بنت أبي بكر الصديق التيمية القرشية، (ت ٥٨هـ/٦٧٨م). زوجة النبي صلى الله عليه وسلم، أفقه نساء الامة على الاطلاق.   انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٣٥/٢-٢٠٠.

[٥] هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن عمربن الخطاب القرشي العدوي، (ت ٧٣هـ/٦٩٢م). روى علما كثيرا نافعا عن النبي صلى الله عليه وسلم. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٠٣/٣-٢٣٧.

[٦] ج: خلافة

[٧] أم الحسنين، فاطمة بنت محمد الزهراء، (ت ١١هـ/٦٣٢م).   انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١١٨/٢-١٣٤.

[٨] هو أبو معبد، المقداد بن عمرو بن ثعلبة الكندي البهراني، (ت ٣٣هـ/٦٥٣م).   انظر: *كتاب الطبقات* لابن خياط، ص ٢٠٠؛ و*سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٨٥/١-٣٨٩.

[٩] ج هـ: نافست فى الشىء منافسة ونفاسا، اذا رغبت فيه على قصة المباراة فى الكرم وتنافسوا فيه أي رغبوا.

[١٠] ج – به.

[١١] ع ج - ولم تشاركوني، ع، صح هـ.

[١٢] ع ج: امرنا.

فإن قيل: كيف تدعي الإجماع؟[1] وقد قال العباس وأبو سفيان لعلي رضي الله عنهم: أمدد يدك نبايع لك.

قلنا: يحتمل أنهما قالا ذلك قبل استقرار البيعة لغيره.

وقوله: {ثم الدليل من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُل لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إلى قَوْمٍ﴾}[2] قد[3] مر تقرير هذه الآية، كما هو حقها في آخر فصل أزلية كلام الله تعالى.

[وقوله: {هم بنو] حنيفة}[4] أبو حي من العرب، وهو حنيفة بن لُجيم بن صعب[5] بن بكر بن وائل.

[وقوله:{هم أهل] فارس} أي[6] الفرس وبلاد الفرس أيضا. وجلدة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تبرد بعد، يعني *جلد پيغامبر عليه السلام هنوز خشك نى*[7] *شده*[8] *بود يعني مدتى دير ين نگذشته بود از وفاة پيغامبر عليه السلام*.[9]

---

[1] ع: للاجماع.

[2] ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾، (سورة الفتح، ٤٨/١٦).

[3] ع: فقد.

[4] هي قبيلة عربية قديمة من بكر بن وائل، ومن العدنانية، وهم أهل اليمامة. انظر: *نسب معد واليمن* لابن السائب الكلبي، ٦٢/١؛ *وجمهرة* لابن حزم، ٣٠٩/٢؛ *ونهاية الأرب* للقلقشندي، ص ٢٣٨.

[5] ط - بن صعب.

[6] ج: أبي.

[7] ع – نى.

[8] ع: نشذه.

[9] أي جلدة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تبرد بعد يعني لم يفت وقت طويل عن وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

[وقوله: وخذلوا محقا] الخذلان: *فروگذاشتن*.[١] وخذلوا محقا، يعني:[٢] لم ينصروا عليا رضي الله عنه، أي على زعم الروافض.

وقال المصنف رحمه الله: ثم كيف يظن مسلم أن رهطا اختارهم الله لنصرة رسوله الذي هو خير البشر وصفوة الأنام وخيرته من خلقه واصطفاهم لصحبته، وأكرمهم بدينه الذي نسخ به الأديان، وحكم ببقائه إلى الأبد، وأظهر بسيوفهم الدين،[٣] حتى انتشر في أقصى البلاد مجموعون على الإعراض عن قبول نصه أو إبطال ما أورثه لأقاربه[٤] والانضمام إلى من غصب الحق من صاحبه، والإطباق على خذلان مستحقه، ولم تبرد جلدة نبيه بعد، وما مضى من وفاته أسبوع، مع أنه سيد المرسلين وإمام المتقين، مع بقاء ملة[٥] كل من تقدمه من الأنبياء والرسل عليهم السلام الدهر الطويل والزمان المديد. ثم أي سبب حمل المهاجرين الأولين[٦] والأنصار على ترك النص والإعراض عنه والإقبال على مبايعة غير من نص عليه، مع أن[٧] من نص[٨] عليه باسمه من صميم بني هاشم ولباب بني عبد[٩] مناف وخالص ولد قصي بن كلاب،[١٠] وهم الأكثرون عددا الأوسطون نسبا الأوفرون محامد ومفاخر الأعزون نفسا ودارا، الأمنعون عشيرة وجارا إلى آخره.

---

[١] *كتاب المصادر* لزوزني، ص ٣٨. أي الاهمال.

[٢] ط: اي.

[٣] ع: للدين.

[٤] ع: لافادته.

[٥] ع ج – ملة، صح هـ.

[٦] ع: للاولين.

[٧] ع هـ: أنه.

[٨] ج- من نص، صح هـ.

[٩] ع ج - عبد.

[١٠] ع ج: الكلاب.

وقال في *الأربعين*: اعلم "أن عليا رضي الله عنه ما كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في العجز [١] حيث لا يمكنه طلب حق نفسه، وما كان أبو بكر رضي الله عنه في القوة والسلطنة بحيث يمكنه غصب الحق من علي رضي الله عنه. والدليل عليه أن عليا رضي الله عنه كان[٢] في غاية الشجاعة والشهامة.[٣] وكانت فاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها زوجة له وكان الحسن[٤] والحسين[٥] ابنيه رضي الله عنهما. وكان العباس رضي الله عنه،[٦] مع علو منصبه معه. فإنه يروى في الأخبار أن العباس [١٦٧ظ]/ قال لعلي رضي الله عنه: "أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى[٧] ابن عم رسول صلى الله عليه وسلم فلا يختلف عليك اثنان."[٨] والزبير رضي الله عنه كان مع غاية شجاعته مع علي رضي الله عنهما. وكذا جملة الأنصار كانوا كارهين خلافة أبي بكر وذلك لأنهم طلبوا الإمامة لأنفسهم فدفعهم أبو بكر عنها بقوله عليه السلام: "الأئمة من قريش." فلو كان علي منصوصًا عليه نصا ظاهرا لعرفوه، ولو عرفوا لقالوا لأبي بكر رضي الله [عنه]: نحن أردنا أن نأخذ الخلافة لأنفسنا، فلما منعتنا عنها فنحن أيضا نمنعك من الظلم، ونسلمها إلى مستحقها. فإن من المعلوم أن الخصم القوي إذا وجد مثل هذا الظفر لا يتركه.

---

[١] ط ج + إلى.

[٢] ط – كان.

[٣] ج ه: شهمه أي افزعه وشهم بالضم شهامة فهو شهم أي جلد ذكي الفواد.

[٤] هو أبو محمد، الحسن بن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي، (ت ٤٩ه/٦٦٩م). سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٤٥/٣-٢٧٥.

[٥] هو أبو عبد الله، الحسين بن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي الشهيد، (ت ٦١ه/٦٨٠م). سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣/ ٢٨٠-٣١٦.

[٦] ط + رضي الله عنه.

[٧] ط – إلى.

[٨] *الأمالي في آثار الصحابة* للحافظ الصنعاني، ص ٢٦؛ *والاحكام السلطانية* للماوردي، ٦/١؛ *وتثبيت دلائل النبوة* للقاضي عبد الجبار، ٢٨٧/١؛ *والحجج الباهرة* للدواني، ص ١٥٩.

فثبت بما ذكرنا أن الإمامة لو كانت حقا لعلي رضي الله عنه بالنص لكان في غاية القدرة[١] على أخذها ومنع الظالم المنازع فيها.

وأما أبو بكر رضي الله عنه[٢] فمعلوم[٣] أنه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال. وعند الروافض أنه كان ضعيفا جبانا. ومتى كان الأمر كذلك استحال في مثل علي رضي الله عنه[٤] مع كثرة أسباب القوة والشوكة في حقه أن يصير عاجزا في يد شيخ ضعيف، ليس له مال ولا عسكر ولا قوة بذل[٥] ولا قوة قلب. ثم يبلغ ذلك العجز إلى حيث لم يَخرج عن[٦] داره[٧] ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه. وهذا مما لا يقبله العقلاء البتة."[٨]

ثم "زعمت الجارودية[٩] من الروافض، وهم من جملة الزيدية أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي رضي الله عنه بالوصف دون الاسم. ثم ورثها[١٠] من علي ابناه الحسن والحسين رضي الله عنهم. ثم إنها على الميراث في[١١] هذين البطنين لا لواحد بعينه."[١٢]

---

[١] ج: القدر.

[٢] ط - بالنص لكان في غية القدرة على أخذها ومنع الظالم المنازع فيها وأما ابو بكر رضي الله عنه، صح هـ.

[٣] ع ج – فمعلوم، صح هـ.

[٤] ط + رضي الله عنه.

[٥] ط: بدن.

[٦] ع ج: من.

[٧] ع هـ: عن ارادة.

[٨] *الأربعين* لفخرالدين الرازي، ٢٧١/٢-٢٧٢.

[٩] إحدى فرق الزيدية، هم أصحاب أبي الجارود زياد بن أبي زياد (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م ؟). هم يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالتسمية فكان هو الإمام من بعده وأن الناس ضلوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول. انظر: *فرق الشيعة* للنوبختي، ص ١٩؛ و*مقالات الاسلاميين* للأشعري، ص ٦٦؛ و*الفصل* لابن حزم، ١٣٧/٤؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١٥٦/١-١٥٧.

[١٠] ج: ورث.

[١١] ع ج: من.

[١٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٣٨/٢.

"وزعم أكثر الإمامية[١] أن الإمامة موروثة. وهذا خطأ، لأنها لو كانت بالوراثة لكان العباس أولى من علي رضي الله عنه لأن العم أولى بالميراث[٢] من ابن العم."[٣]

"وقول الروافض بوجود النص من النبي صلى الله عليه وسلم على علي رضي الله عنه، وقول الراوندية[٤] بوجود النص على[٥] العباس رضي الله عنه، باطل.[٦] والدليل على بطلان النص أن أمر الخلافة أمر عام يقع بكل الناس إلى معرفته حاجة ماسة. وما [كان] هذا سبيله كان النص فيه، لو كان ثابتا، يشتهر اشتهارا لا يبقى معه على أحد من الناس خفاء، ولاضطر الناس إلى معرفته، كالنص عن القبلة وعلى أعداد ركعات الصلوات ومقاديرها[٧] وأوقاتها،[٨] ومقادير النصب والواجبات في باب الزكاة[٩] وغير ذلك من الأمور العامة. ولما[١٠] لم يوجد في ذلك غير[١١] [الذي] هذا سبيله[١٢] دل أنه لا نص فيه البتة، [...] لأن النص لو كان ثابتا لما اعرضت الصحابة مع جلالة أقدارهم في الدين وشدة ورعهم وتمسكهم بالدين وتحرزهم عن مخالفة الشريعة عن قبوله والعمل به."[١٣] "ألا يرى أن الصديق رضي الله عنه كيف كانت معاملته الخلق [١٦٨و]/ ورفضه الشهوات، والاكتفاء باليسير من القوت والخُشن من الثياب، والاجتزاء بقليل مشاهرة من بيت المال، ثم الأمر برد ذلك عند وفاته

---

[١] هي من فرق الشيعة، وهم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه الصلاة و السلام نصا ظاهرا وتعيينا صادقا. انظر: *الفصل* لابن حزم، ٧٨/٤، ٨٦، ١٣٨،١٤٠؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ١٦١/١.

[٢] ع ج – بالميراث، صح هـ.

[٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٣٨/٢.

[٤] ج: الزيدية.

[٥] ع – على، صح هـ.

[٦] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٣٨/٢.

[٧] ع – ومقاديرها، صح هـ.

[٨] ع ج – واوقاتها، ع، صح هـ.

[٩] ع ج: الزكوات.

[١٠] ع ج - وأما، ع هـ، صح هـ.

[١١] ع ج - غير؛ ع ج + ما؛ ط: خبر.

[١٢] ع هـ: واما لم يوجد في ذلك غير هذا سبيله.

[١٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٤٠/٢.

إلى بيت المال. وكذا عمر رضي الله عنه، وكذا الخليفتان بعد هما. وإذا كان تقلدهم كما ذكرنا،[1] فكيف يُظن بواحد منهم الإعراض عن قبول النص الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والتمسك بمخالفته؟"[2]

ثم للروافض لعنهم الله شبهات في هذا. نذكرها واحدة فواحدة مع ما لها من الجواب ليكون هذا عدة لمن سئل عنها في الجواب ويقع جوابه على الصواب:

منها قولهم: "إن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ﴾،[3] فقالوا: المراد بقوله ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ﴾[4] هو علي رضي الله عنه. فوجب أن يكون وليا بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنما يكون وليا، أن لو كان متوليا للإمامة، فدل أنه[5] الخليفة بعد الرسول عليه السلام.

قلنا: لو كانت الآية منصرفة إلى ما قلتم لما خفي ذلك[6] على الصحابة رضي الله عنهم أولا، وعلى[7] علي رضي الله عنه ثانيا، ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا بايع هو بنفسه غيرَه.

ثم يقول الآية وردت بصيغة الجمع فصرفها إلى خاص عدول عن حقيقة الآية بلا دليل. ولو جاز لهم حملها[8] على علي رضي الله عنه لجاز لغيرهم حملها على غيره. ولو سلم أن المراد به علي رضي الله عنه لم يلزم بإطلاق اسم الولي أن يكون إماما. لأن الولي اسم يستعمل في الموالي أي المحب. وذلك لا يستحيل في وصفه ولا تثبت[9] به إمامته زمان أبي بكر رضي الله عنه.

---

[1] ع: ذكر.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٤١/٢.

[3] سورة المائدة، ٥٥/٥.

[4] سورة المائدة، ٥٥/٥.

[5] ط: أن.

[6] ع – ذلك، صح هـ.

[7] ج – و.

[8] ع – حملُها، صح هـ.

[9] ع ج: يثبت.

ولا حجة لهم فيما يحتجون به من قوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم وال من وَالاه وعاد من عاداه.»[١] لأن الحديث ليس فيه دليل استخلافه، بل دعاء وإظهار لفضيلته. يحققه أن كل من يوَاليه الله لا يكون إماما.

فإن قالوا: إنه عليه السلام قال: عاد مَن عاداه، وأبو بكر[٢] عادى عليا فيكون الله تعالى معاديا له بقضية هذا الحديث.

قلنا: إن أبا بكر رضي الله عنه لم يعاد عليا رضي الله عنه[٣] ولا غصب حقا له. ولو كان فعل ذلك لما اجتمعت معه الصحابة ولا بايعه علي."[٤]

ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:[٥] «من كنت مولاه فعلي مولاه والرسول عليه السلام مولى[٦] الأمة»[٧] فيكون علي رضي الله عنه[٨] مولى الأمة أيضا، أي خليفته. فهذا يدل على إمامته.[٩]

"قلنا: لو كان في الحديث دليل ذلك لما انعقد الاجماع على خلافة غيره.

ثم المولى يذكر ويراد به الناصر. قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾،"[١٠] "ويذكر ويراد به ابن العم[١١] قال الله تعالى خبرا عن زكريا صلوات الله عليه: ﴿وَإِنِّي

---

[١] *سنن ابن ماجة*، السنة ١١؛ و*مسند أحمد بن حنبل*، ١١٨،١١٩/١؛ ٢٨١،٣٦٨/٤، ٣٧٠؛ ٣٧٠/٥.

[٢] ع ج – و، ع، صح هـ.

[٣] ج - رضي الله عنه.

[٤] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٤/٢.

[٥] ع - أنه قال، صح هـ.

[٦] ع ج ط – الايمة، ع، صح هـ.

[٧] ع – الائمة، صح هـ. انظر: *سنن ابن ماجة*، السنة ١١؛ و*سنن الترمذي*، المناقب ٢٠؛ و*مسند أحمد بن حنبل*، ٤٤٢/١؛ ١٨/٢، ٢٣، ١٤١.

[٨] ط + رضي الله عنه.

[٩] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٥/٢.

[١٠] سورة التحريم، ٤/٦٦. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٥/٢.

[١١] ع: الاعم.

خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي﴾،[1] "ويذكر ويراد به[2] الجار وغير ذلك."[3]

"وشيء من هذه المعاني لا ينبئ عن الخلافة والإمامة. ثم ما يليق بالحديث من هذه المعاني: الناصر، أي من كنت ناصره على دينه وحاميا له بباطني وظاهري، فعلي ناصره وحاميه بظاهره وباطنه،[4] فيكون دليلا على طهارة سريرة علي رضي الله عنه وعلو مرتبته. إذ ليس[5] كل ناصر ناصرا بظاهره وباطنه، إذ [١٦٨ظ]/ قد يفعل ذلك طلبا للرياء والسُّمعة وابتغاء المال والفوز بالغنائم."[6]

"فإن قالوا: لو كان المراد ما قلتم، لكان ينبغي أن يقول عليه السلام: علي نقي السريرة مخلص في السر والعلانية.

قلنا: ولو كان المراد منه[7] النص على الإمامة لقال: عليّ إمامكم بعدي. ثم هذا الذي ذكروه من باب الحجر على الرسول عليه السلام في الألفاظ، وهو فاسد."[8]

ومنها ما "روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلي رضي الله عنه: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي.»[9] وهذا دليل خلافته.

قلنا: إنكم معشر الرافضة، لقلة أفهامكم وبلادة أذهانكم تتعلقون بما لا حجة لكم فيه. [...] ثم دلالة صحة[10] ما ادعينا من انعدام دلالة الإمامة في هذا الحديث إجماع الصحابة،[11] مع

---

[1] سورة مريم، ٥/١٩. *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٥/٢.

[2] ع ج - ابن العم قال الله تعالى خبرا عن زكريا صلوات الله عليه ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي﴾ ويذكر ويراد به، ع، صح ه.

[3] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٦/٢.

[4] ط: بباطنه وظاهره.

[5] ع – ليس، صح ه.

[6] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٦/٢.

[7] ع ج: به.

[8] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٦/٢-٨٥٧.

[9] *سنن الترمذي*، المناقب ٢١؛ و*مسند أحمد بن حنبل*، ٢٤٨/٢، ٢٥٥.

[10] ج – صحة.

[11] ط + رضي الله عنهم.

أنهم العارفون بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ومعاني[1] كلامه على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ومساعدة علي رضي الله عنه على ذلك. ولو كان فيما ذكرتم دلالة ما رُمتم لما عدلوا عنه، ولا ترك علي الاحتجاج به. [...] وكذا في زمانه حين نازعه غيره في الأمر الذي هو أولى به ما احتج بهذا الحديث، ولا تعلق به علما منه أنه لا دلالة له فيه."[2]

"ثم الكشف عما ادعينا من عدم دلالة الحديث على ذلك. أن هذا الحديث[3] متروك الظاهر بالإجماع فيما يصح تناوله إياه."[4]

"بيان ذلك أن هرون عليه السلام كان أخًا لموسى عليه السلام من أبيه وأمه، وكان شريكا له في النبوة، وتلقى الوحي من الله تعالى. ولم يكن هو خليفة موسى عليه السلام بعد وفاته، لأنه مات قبل موسى عليه السلام بسنين. وأن عليّا لم يثبت له أخوة النبي عليه السلام لأبيه وأمه ولا شركته في النبوة والرسالة بقضية هذا الكلام. وإن كان ذلك[5] ثابتا لهارون[6] من موسى، فكيف تثبت له الخلافة بعده؟ ولم يكن ذلك ثابتا لهارون[7] من موسى. فدل أن الاستدلال به في غاية البطلان.

ثم نقول: لو عرفتم مخرج الحديث لما تعلقتم به. وذلك لأن[8] سبب الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم[9] لما خرج إلى غزوة تَبوك استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة،[10] فأكثر أهل النفاق في ذلك زعموا أن النبي عليه السلام[11] أبغضه وقلاه واستثقل صحبته فاتبع علي رضي الله

---

[1] ج: ومعنى.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٧/٢.

[3] ع ج – الحديث، ع، صح هـ.

[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٧/٢.

[5] ع – ذلك.

[6] جميع النسخ: لهرون.

[7] جميع النسخ: لهرون.

[8] ع ج: أن.

[9] ط: عليه السلام.

[10] مسند أحمد بن حنبل، ٢٤٨/٢.

[11] ع - لَما خرج إلى غزوة تَبُوكَ استخلف عليًّا رضي الله عنه على المدينة فأكثرُ أهل النفاق في ذلك زعموا أن النبي عليه السلام، صح هـ.

عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم[1] ولحق به وقال: "يا رسول الله أتتركني مع الأخلاف؟ فقال:[2] «أما ترضى[3] أن تكون مني بمنزلة هارون[4] من موسى».[5] [...] حين غاب عن قومه لمناجاة[6] ربه. وهذا يدل على رضاه باستخلافه على المدينة مدة غيبته عنها، لا على أنه خليفته بعده، كما في حق هارون[7] عليه السلام. فإذًا ليس فيه إثبات خلافته نصًا ولا[8] دلالة أيضا.[9] فإنه عليه السلام استخلف على المدينة في أكثر غزاوته ابن أم مكتوم رضي الله عنه، وما كان ذلك دلالة استخلافه إياه بعده."[10]

"ثم إنه عليه السلام كما ولاه على المدينة، ولى أبا بكر الصديق رضي الله عنه للموسم[11] وإمامة الحج سنت تسع، وولاه الصلاة في آخر عمره، وولى عمر رضي الله عنه صدقات قريش، وولى زيد بن حارثة[12] وابنه أسامة[13] رضي الله عنهما عند موته [١٦٩و]/ الجيش الذي أنفذه أبو بكر رضي الله عنه، وبعث معاذًا[14] إلى اليمن، [...] وبعث عتّاب بن أسيد[15] إلى مكة قاضيا وأميرا"[16] وغير ذلك.

---

[1] ط: عليه السلام.

[2] ع ج: وقال.

[3] ع – ترضى، صح هـ.

[4] جميع النسخ: هرون.

[5] *سنن الترمذي*، المناقب ٢١؛ و*مسند أحمد بن حنبل*، ٢٤٨/٢، ٢٥٥.

[6] ط: لمناجات.

[7] جميع النسخ: هرون.

[8] ج – لا، صح هـ.

[9] ج – أيضا، صح هـ.

[10] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٨/٢.

[11] ط: الموسم.

[12] هو أبو أسامة، زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي (ت ٨هـ/٦٢٩م). صحابي ومولى النبي صلى الله عليه وسلم. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٢٢٠/١-٢٢٧.

[13] هو أبو محمد، أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي (ت ٥٤هـ/٦٧٤م). حب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومولاه، وابن مولاه. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤٩٦/٢-٥٠٦.

[14] هو أبو عبد الرحمن، معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي، (ت ١٧هـ/٦٣٨م). انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤٤٣/١-٤٦٠.

[15] هو عبد الرحمن، عتّاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية الأموي القرشي، (ت ١٣هـ/٦٣٤م). جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم واليا على مكة. انظر: *كتاب الطبقات* لابن خياط، ص ٤٨٥؛ و*وفيات الأعيان* لابن خلكان، ١٤٩/٦.

[16] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٨/٢-٨٥٩.

"ولم يكن شيء[١] من ذلك دليلاً على الإمامة بعد وفاته عليه السلام."[٢]

"ثم إن خصومكم[٣] لا يعدمون في حق[٤] أبي بكر رضي الله عنه مثل هذه الأحاديث، بل ما[٥] هو أثبت[٦] متنا[٧] وأكثر منها نقلة.[٨] فإن ابن أبي مُليكة[٩] رَوى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم[١٠] قال: «أبو بكر وعمر مني بمنزلة هارون من موسى»[١١]

فإن قالوا: هذا من أخبار الآحاد.

قيل لهم: كذا يقول خصومكم لكم فيما رويتم."[١٢]

ثم إنهم قد يزعمون في تفضيل علي على أبي بكر رضي الله عنهما بقولهم: "إن عليا نام على فراش[١٣] النبي صلى الله عليه وسلم[١٤] مع علمه بقصد الكفار، ولم يخف، وأبو بكر رضي الله عنه كان يحزن في الغار.

نقول لهم: إن أبا بكر كان يحزن لأجل رسول الله عليه السلام، لا لأجل نفسه. ألا يرى كيف فداه نفسه بإلقامه رجله الحية. ثم إن عليا رضي الله عنه لم يخف، لأن رسول الله عليه السلام كان

---

[١] ط + شيء.

[٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٩/٢.

[٣] ع ج: فإن خصومكم.

[٤] ع ج – حق.

[٥] ع – ما، صح هـ.

[٦] ع: اكثر.

[٧] ع: مبنيا.

[٨] ع هـ: بل هو اثبت متنا واكثر منها نقلة.

[٩] هو أبو بكر، عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة زهير التيمي المكي، (ت ١١٧هـ/٧٣٥م). المحدث من التابعين. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٨٨/٥-٩٠.

[١٠] ط: عليه السلام.

[١١] أخرجه الخطيب في تاريخه (٣٨٤/١١) وعنه ابن الجوزي في *العلل المتناهية*، (١٩٩/١). قال ابن الجوزي: "هذا حديث لا يصح والمتهم به الشاعر، وقد قال ابو حاتم الرازي لا يحتج بقزعة بن سويد، وقال احمد بن حنبل هو مضطرب الحديث." انظر: *العلل المتناهية* لابن الجوزي، ١٩٩/١؛ *وميزان الاعتدال* للذهبي، ٣٩٠/٣؛ *وسلسلة الضعيفة* للالباني، ٢٣٦/٤؛ *وتنقيح الروض الأنيق مما وضع في فضل الصديق* لابي محمد السكندري، ١٩/١.

[١٢] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٥٩/٢.

[١٣] ج: فراشه.

[١٤] ط: عليه السلام.

أخبره أنهم[1] لا يصلون إليه ولو أخبر النبي عليه السلام لواحد منا لا نخاف. وكذا أبو بكر رضي الله عنه بعد قوله: ﴿لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا﴾،[2] لم يخف. فلم يثبت بذلك زيادة شجاعة علي رضي الله عنه.

وكذا يفضلون عليا على غيره بكثرة من قتله علي من فرسان العرب الذين اشتهر غناؤهم[3] وكثر في الأعداء نكايتهم."[4] قلنا: "لقد كان ذلك ولا يجحد له جاحد، غير أن من قتل على يديه وصار إلى النار لا يبلغ[5] جزاء قليلا ممن استنقذهم الله تعالى ببركة أبي بكر من النيران وأدخله فى زمرة المسلمين. فإن كثيرا من كبار الصحابة آمنوا كلهم ببركة دعوته، [...] وكذا أكثر العرب ارتدوا،[6] ثم إن الله تعالى من[7] نقيبته وبركة إمامته[8] هداهم. ولا شك أن هذا أفضل من القتل، إذ ليس في القتل إلا كسر شوكتهم ودفع معرفتهم وفي هدايتهم يحصل هذا. ثم تكثر به الأمة فيكون سببا لتحقيق مباهاة النبي عليه السلام بقوله: «فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة»[9] ويكثر حزب الله المفلحون. ولهذا قال النبي عليه السلام لعلي: «لو هدي على يديك أحد لكان خيرا لك من أن يقتل ما بين المشرق والمغرب».[10] [...] فلما كان قتل ما بين المشرق والمغرب[11] لا يوازي هداية واحد بشهادة النبي

---

[1] ع: ما بانهم.

[2] سورة التوبة، ٩/٤٠.

[3] ع ج: عناوهم.

[4] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٢/٩٠٧.

[5] ع ج – لا يبلغ، ع، صح هـ.

[6] ع ج – وكذا اكثر العرب ارتدوا، ع، صح هـ.

[7] ع ج: يمن.

[8] ع: دمامته.

[9] ورد هذا الحديث في مصنف عبد الرزاق الصنعاني (١٧٣/٦) عن سعيد بن أبي هلال مرسلاً باللفظ الآتي: «تناكحوا تكثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة...».

[10] ذكر هذا الحديث في *تبصرة الأدلة* (٩٠٨/٢) ولم أجد في متون الحديث. ولكن ورد الحديث في *صحيح البخاري* (فضائل الصحابة ٩) و*صحيح مسلم* (فضائل الصحابة ٤) من حديث سهل ابن سعد الساعدي باللفظ الآتي: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي في غزوة خيبر: «فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من حمر النعم». وفي *المعجم الكبير* للطبراني (٣٣٢/١) و*المستدرك* للحاكم (٦٩٠/٣-٦٩١) من حديث أبي رافع «... فقال: يا علي، لأن يهدي الله على يدك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس».

[11] ع - فلما كان قتل ما بين المشرق والمغرب، صح هـ.

عليه السلام، فكيف يوازي قتل نفر معدودين هداية من لا يدخل تحت الحصر والعد؟ ولهذا جلت مرتبة الرسل عليهم السلام وإن لم يباشروا قتل أحد من الأعداء."[1]

"وما زعموا أنه لم يكفر بالله طرفة عين مناقضة، مع دعواهم أنه أول الناس إسلاما، لأن إسلام الصبي العاقل إن[2] صح فكفره قبل ذلك كان[3] كفرا، وإن كان كفره وكونه على دين قومه غيرَ معتبر لسقوط عبرة عقل[4] الصبي في حق الأديان فلم يصح إسلامه يوم أسلم."[5] *والله الموفق*.

"وأما قوله عليه السلام: «أنا مدينة العلم **[١٦٩ظ]**/ وعلي بابها.»[6] فلا تعلق لهم[7] به، إذ هو من أخبار الآحاد،[8] وعمل الامة بخلافه، إذ لم يرو عن أحد من علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم أنه أخذ بقول علي رضي الله عنه بناء على أنه هو المخصوص بالعلم، وهو باب مدينة العلم ولا وصول إلى ما في المدينة إلا من قبل الباب، بل أقرانه كانوا[9] يناظرونه. ومن بعدهم كانوا يختارون ما هو الأقرب من الصواب،[...] لا ما ذهب إليه علي. على أن في الحديث أن عليا بابها، وليس فيه أن غيره ليس بباب لها. وإثبات الشيء لا يدل على نفي ما سواه.[10] وقد قال بعض الناس: إن في الحديث

---

[1] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٠٧/٢-٩٠٨.

[2] ع ج + كان.

[3] ع – كان، صح هـ.

[4] ع ج: فعل.

[5] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٠٨/٢.

[6] *المستدرك* للحاكم، ١٢٦/٣؛ و*المعجم الكبير* للطبراني، ٢٧٨/٣؛ و*تهذيب الآثار* للطبري، ١٠٥/٣. اتهم هذا الحديث بوجه من الوجوه. ذكره ابن الجوزي في *الموضوعات* (٣٥٠/١)، كما أخرجه العقيلي في *الضعفاء*،(١٤٩/٣)، وابن حجر في *الميزان*، وابن حبان في *المجروحين*، والزركشي في *اللآلي المنثورة* (ص١٦٣)، و*سلسلة الضعفاء* للأباني (٤٧٣/٦).

[7] ع – لهم، صح هـ.

[8] ع – الآحاد، صح هـ.

[9] ط: كان.

[10] ع هـ: ما عداه.

دليلا أن للمدينة أبوابا سواه، إذ ما له باب[1] واحد لا يسمى مدينة، بل يسمى حصنا. ولا بد للمدينة أن يكون لها أبواب."[2]

"ولا تعلق لهم بقوله عليه السلام أيضا: «أقضاكم علي.»[3] فإنه عليه السلام قال أيضا:[4] «أقرؤ كم أُبيّ وأفرضكم زيد»[5] ولم يكن ذلك دليلا[6] أن زيدا هو المصيب في الفرائض، وغيره مبطل، فكذا هذا في القضاء."[7] هذا كله مما ذكره المصنف رحمه الله في مواضع متفرقة في الكلام في الإمامة في[8] *التبصرة*.[9]

ومن الشبهة لهم أيضا قولهم: إن الأمة اجتمعت[10] على[11] أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم[12] إما علي أو أبو بكر[13] أو العباس. ثم إن أبا بكر وعباسًا ما كانا صالحين للإمامة، لأنهما كانا كافرين في أول الأمر، وكل من كفر بالله طرفة عين لا يصلح للإمامة. والدليل

---

[1] ع – باب، صح هـ.

[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٠٥/٢-٩٠٦.

[3] قال السخاوي: ما علمته بهذا اللفظ (*المقاصد الحسنة* للسخاوي، ص ١٣٤)؛ قال ابن تيمية: وليس له إسناد تقوم به الحجة (*منهاج السنة*، ٥١٢/٧-٥١٥). ولكن روى ابو القاسم البغوي في *معجم الصحابة* (١٥٥/٤) والحاكم في *المستدرك* (١٣٥/٣) عن ابن مسعود قال: "كنا نتحدث أن أقضى أهل المدينة علي." انظر: *كشف الخفاء* للعجلوني، ١٦٢/١. وذكر ابن شاذان الشيعي في *الإيضاح* (ص ٣١٣-٣١٤) بلا نسبة: "أن رسول الله - صلى الله عليه وآله - قال: إن زيدا أفرضكم وعلي أقضاكم وأبي أقرؤكم ومعاذ أعلمكم بالحلال". ورواه أحمد بن حنبل في مسنده (١١٣/٥)، وابن سعد في *طباقات الكبرى* (٣٤٠/٢)، والحاكم في *المستدرك* (٣٠٥/٣) عن ابن عباس بلفظ آخر قال: قال: عمر بن الخطاب: "علي أقضانا وأبي أقرؤنا".

[4] ط + أيضا.

[5] انظر لهامش لرواية "أقضاكم عليّ." قال ابن عبد البر في *الاستيعاب* في ترجمة أُبي (٦٧/١-٦٨): وروي من حديث أبي قلابة عن أنس ومنهم من يرويه مرسلاً وهو الأكثر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " أرحم أمتي بأمتي أبو بكر أقواهم في دين الله عمر وأصدقهم حياء عثمان أقضاهم علي بن أبي طالب وأقرأهم أبي بن كعب وأفرضهم زيد بن ثابت وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذر ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح. وقد ذكرنا لهذا الحديث طرقاً فيما تقدم من هذا الكتاب وقد روى من حديث أبي محجن الثقفي مثله سواء مسنداً وروى أيضاً من وجه ثالث وروينا عن ابن عمر من وجوه أنه قال أقضانا علي وأقرؤنا أبي وإنا لنترك أشياء من قراءة أبي."

[6] ع ج – دليلا، ع، صح هـ.

[7] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٠٦/٢.

[8] ط: من.

[9] انظر: *تبصرة* الأدلة للنسفي، ٨٢٣/٢-٩١٢.

[10] ط: اجمعت.

[11] ع ج – على، ع، صح هـ.

[12] ط: عليه السلام.

[13] ع ج: رضي الله عنه.

عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.[1] وجه الاستدلال به أن لفظ العهد مطلق، وذكر الإمامة قد جرى قبل ذلك، فوجب أن يكون المراد من هذا العهد هو الإمامة. وإذا ثبت هذا فنقول: كل من كان كافرا، فهو ظالم لنفسه، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾،[2] ولقوله: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.[3] وبهذا يعلم أن من كفر بالله طرفة عين فإنه لاينال عهد الإمامة بمقتضى هذه الآية.

قلنا: المراد من قوله: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[4] هو أن عدم النيل مقصور على زمان حصول صفة الظلم لا بعد زوال صفة الظلم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[5] أي ما داموا مصرين على الظلم وألا[6] يلزم الخلف في كلام الله تعالى، لما أنا نرى كثيرا من الكافرين والظالمين هَداهم الله إلى الطريق المستقيم. ولو أورث كون إنسان على الكفر قبل الاسلام وهنا في صلابته في الدين بعد الإسلام ونقصا في مرتبته لأورث[7] ذلك في جميع الصحابة الذين وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ﴾[8] إلى قوله ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ﴾[9] الآية. مع أنا قد ذكرنا ماروي: أن عليا رضي الله عنه أسلم **[١٧٠و]**/ في حال صباه وحدوث الإسلام يقتضي سابقة الكفر لا محالة،[10] وإلا يلزم في ذلك إثبات الثابت، وهو محال. فحينئذ كان هو وسائر الصحابة[11] سواء في تقدم الكفر. ولأن فضائل الصحابة رضوان الله

---

[1] سورة البقرة، ١٢٤/٢.
[2] سورة لقمان، ١٣/٣١.
[3] سورة البقرة، ٢٥٤/٢.
[4] سورة البقرة، ١٢٤/٢.
[5] سورة المائدة، ٥١/٥؛ سورة الأنعام، ١٤٤/٦؛ سورة القصاص، ٥٠/٢٨؛ سورة الأحقاف، ١٠/٤٦.
[6] ج: ولا.
[7] ع: لاورثه.
[8] سورة الفتح، ٢٩/٤٨.
[9] سورة الفتح، ٢٩/٤٨.
[10] ط – لا محالة.
[11] ط: رضي الله عنهم.

عليهم أجمعين[١] على من بعدهم ثابتة بطريق الإجمال، مع أن[٢] من بعدهم[٣] من المسلمين كانوا مسلمين من حين ولدوا إلى أنْ ماتوا. والصحابة رضوان الله عليهم كانوا كفارا قبل بعثة الرسول عليه السلام، ولو كان الفضل لدوام الإسلام، لا[٤] للصحبة، لكان الأمر على العكس.

وفضل الصحابة رضي الله عنهم على من بعدهم ثابت بالكتاب والسنة.

أما الكتاب فهو ما تلوناه من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ﴾[٥] الآية. وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾،[٦] ترك ههنا الشِّقَّ الآخر، وهو قوله: ﴿من أنفق من بعد الفتح وقاتل﴾.[٧] قيل: المراد من الفتح فتح مكة، وقيل: فتح الحديبية، وقيل: قد[٨] نزلت الآية في أبي بكر،[٩] لأنه أول من أسلم وأول من أنفق في الإسلام[١٠] في سبيل الله. وكذلك[١١] قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ[١٢]﴾[١٣] الاية، الخطاب[١٤] لرسول الله عليه السلام ولمن معه من الصحابة رضي الله عنهم.

---

[١] ع ج - اجمعين.
[٢] ع ج – أن.
[٣] ج: بعده.
[٤] ع – لا، صح هـ.
[٥] سورة الفتح، ٢٩/٤٨.
[٦] سورة الحديد، ١٠/٥٧.
[٧] سورة الحديد، ١٠/٥٧.
[٨] ج - وقد.
[٩] ط + رضي الله عنه.
[١٠] ط – في الاسلام.
[١١] ع – وكذلك.
[١٢] ع - ﴿كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾.
[١٣] سورة النور، ٥٥/٢٤.
[١٤] ع ج: المخاطب.

وأما السنة[١] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:[٢] «لا تسبّوا أصحابي فلو أن[٣] أحدكم أنفق مثل أُحُد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه.»[٤] وفي رواية أبي بردة عن أبيه قال عليه السلام: «أنا[٥] أَمَنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى[٦] أصحابي ما يوعدون. وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي[٧] أتى أمتي ما يُوعدون».[٨] وروي عن عمران[٩] بن حصين قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[١٠] إلى آخره.

وقوله: {ثم إن الله أعزّ الدين ببركة إمامته} أي قوى دين الإسلام ببركة خلافة عمر رضى الله عنه. فإنه رضي الله عنه ساس الناس سياسة ورتب الأمور ترتيبا وسوى أمور الجيوش تسوية وعدل في قسمة ما أفاء الله عليهم من الغنائم عدلاً بحيث صار[١١] مثلا في العالمين، وصارت سنته في ذلك قانونا لمن أراد الخير في ذلك، وأجرى الصواب فيه. وإنه مصّر الأمصار، وفجّر الأنهار وعَمّر الأرض، وأغنى الخلق، وآمن الطرق،[١٢] وسوى بين القوي والضعيف، واستأصل من الملوك من لم يقبل الدين. وأَنف من قبول الجزية، مع ماله من الزهد في الدنيا واختياره الفقر ولبسه الصوف واللباس الخشن. وله مناقب جلية وفضائل علية[١٣] ظاهرة.[١٤]

---

[١] ط – السنة.
[٢] ط: عليه السلام.
[٣] ع ج: كان.
[٤] *صحيح البخاري*، فضائل الصحابة ٥؛ و*صحيح مسلم*، فضائل الصحابة ٥٤.
[٥] ج – انا، صح هـ.
[٦] ع ج – اتى.
[٧] ج - فإذا ذهبت اصحابي ما يوعدون وأصحابي امنة لامتي فإذا ذهب أصحابي، صح هـ.
[٨] *صحيح مسلم*، فضائل الصحابة، ٥١.
[٩] ع: ابن عمران.
[١٠] ع ج - ثم الذين يلونهم. انظر للحديث: *صحيح البخاري*، الشهادات ٩؛ فضائل الصحابة ١.
[١١] ع ج – صار، صح هـ؛ ع ج: سار.
[١٢] ع: الطريق.
[١٣] ع ج – علية، ع، صح هـ.
[١٤] ط – ظاهرة.

[وقوله: {وأذل الجبابرة}] والجبابرة جمع جبار، وهو[1] المتكبر والذي يقتل على الغضب أيضا. [وقوله: {والعتاة منا منه}] والعتاة جمع العاتي، وهو المتمرد، كالقضاة جمع القاضي.

وقوله: {أجمع من جعل عمر رضي الله عنه الأمر شُورَى فيما بينهم [على خلافة عثمان]} يعني *اجماع كردند آن كسان كه عمر رضي الله عنه امر خلافت را در ميان إيشان محال مشورت كردن مانده بود.*[2] [١٧٠ظ]/ وذكر في *المغرب*: "الشورى، التشاور."[3]

وقوله:[4] **{ترك عمر رضي الله عنه الخلافة شورى}**[5] أي متشاوروا فيها أنه رضي الله عنه جعلها في ستة، فلم يعيّن[6] لها واحدا. وهم عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص[7] رضي الله عنهم.

[وقوله:] {وكانت جميع شرائط الإمامة فيه ثابتة} وهي النسب والعلم والزهد والقدرة على القيام بجميع ما يحتاج إلى الإمام كانت ثابتة في حقه. وقد عقد عبد الرحمن بن عوف الخلافة، وهو أهل العقد،[8] ولو لم يكن[9] من أهل عقد الخلافة لما أدخله عمر رضى الله عنه في أهل الشورى. وقد انضم إلى عقد عبد الرحمن بن عوف إياه إجماع الصحابة رضى الله عنهم، وهو دليل موجب للعلم قطعا ويقينا.

---

[1] ج – هو، صح ه.

[2] أي أجمع من جعل عمر رضي الله عنه الأمر شُورَى فيما بينهم.

[3] *المغرب* للمطرزي، ٤٥٧/١.

[4] ط: وقولهم.

[5] هذا القول لم يذكر في التحقيقي التمهيد. انظر: *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد* للنسفي، ص ٤٠٦؛ *والتمهيد في أصول الدين* للنسفي، ص ١١٢.

[6] ج: ولم يعين.

[7] هو أبو إسحاق، سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب القرشي الزهري، (ت ٥٥هـ/٦٧٥م). أحد العشرة وأحد الستة أهل الشورى. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٩٢/١-١٢٢.

[8] ط: للعقد.

[9] ط ج + هو؛ ع – هو، صح ه.

وقوله: **{ثم قتل مظلوما شهيدا رضي الله عنه}** ومن المشهور أن قتلة عثمان رضي الله عنه الغَافقي[١] وكنانة بن بشر التجيبي[٢] وسودان بن حمران[٣] وعبد الله بن بُدَيل بن وَرْقاء[٤] وغير هم ممن تبعهم.[٥]

وقوله: **{وكذا علي رضى الله عنه انعقدت خلافته ببيعة مَن لهم ولاية البيعة، وهو يومئذ أفضل خليفة الله على وجه الأرض وأولاهم بها}** أي بالخلافة. وهذا لأنه لا يخفى على أحد نسبه واختصاصه برسول الله وتربيته إياه وتزوجه كريمته فاطمة الزهراء رضي الله عنها[٦] ولا علمه ولا زهده ولا ورعه. فأما شجاعته وبأسه وعلمه بتدابير[٧] الجيوش وجر العساكر[٨] وبصارته بمكائد الحرب وحماية البيضة، فما صار هو رضي الله عنه به[٩] مثلا سائرا تتداوله الألسنة وتعتقده[١٠] الأفئدة. وهذا أوضح من أن نشتغل بإثباته. ثم إن[١١] الذين ذكرتهم من قتلة عثمان رضي الله عنه لما قتلوه قصدوا الاستيلاء على المدينة وهموا بالقتل بأهلها، إذا لم يعقدوا الإمامة لرجل منهم.

---

[١] هو الغافقي بن حرب العكي المصري (ت ؟). وممن ساهمو في قتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه. انظر: *تاريخ الأمم والملوك* للطبري، ٦٥٠/٢؛ *والبداية والنهاية* لابن كثير، ١٩٤/٧-٢١١، ٢٥٢-٢٥٣.

[٢] هو كنانة بن بشربن عتاب التجيبي (ت ٣٦هـ/٦٥٦م). من أهل مصر، وممن ساهمو في قتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه. انظر: *تاريخ الأمم والملوك* للطبري، ٦٥٠/٢؛ *والبداية والنهاية* لابن كثير، *والوافي بالوفيات* للصفدي، ٢٧٩/٢٤.

[٣] ع ج: حميران. هوسودان بن حمران المرادي، (ت ؟). من أهل مصر، وممن ساهمو في قتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه. انظر: *البداية والنهاية* لابن كثير، ٢٠٧/٧-٢١٠.

[٤] هو عبدالله بن بديل بن ورقاء الخزاعي، (ت ٣٧هـ/٦٥٧م). من أصحاب رسول الله، وكان يوم صفين مع علي رضي الله عنه. انظر: *تاريخ الأمم والملوك* للطبري، ١١/٥، ١٥-١٨، ٢١-٢٤؛ *شرح نهج البلاغة* لابن أبي الحديد، ١١١/٩.

[٥] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٧٩/٢.

[٦] جميع النسخ: منه.

[٧] ع – بتدابير.

[٨] ع ج - وجُر العسكر، صح هـ

[٩] ع ج – به، ع، صح هـ.

[١٠] ج: يعقده.

[١١] ع ج – ان.

فأرادت[1] الصحابة رضي الله عنهم حَسْم مادة الفتنة وعرض هذا[2] الأمر على علي رضى الله عنه، والتمس منه فامتنع عليهم، وأعظم قتل عثمان رضي الله عنه وأنشأ يقول:

"ولو أن قومي طَاوعتنِي سَراتُهم   أَمَرْتُهم أمرا يُزيح الأعادِيا."[3]

"فلما حلف[4] أهل الفتنة على الفتك[5] بأهل المدينة اجتمع وجوه المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم من عشِية اليوم الثالث، على ما روي من قتل عثمان، فسألوا عليا هذا الأمر وأقسموا عليه فيه،[6] وناشدوه[7] اللهَ تعالى في حفظ بقية الأمة وصيانة دار الهجرة. فدخل في ذلك بعد شدة[8] وبعد أن رآه مصلحة ورأى القوم ذلك لعلمهم أنه أعلم مَن بقي من الصحابة وأولاهم به. فمد يده وبايعه جماعة [١٧١و]/ ممن[9] حضر، منهم خزيمة بن ثابت[10] وأبو الهَيثَم بن[11] التيهان[12] ومحمد

[1] ع – فارادت، صح هـ.
[2] ط – هذا، صح هـ.
[3] البيت من بحر الطويل، نسب النسفي هذا البيت لعلي بن أبي طالب في كتابه *تبصرة الأدلة* (٨٨٠/٢) بألفاظ "... بذبح الأعاديا" والباقلاني في كتابه *تمهيد الأوائل* (ص ٥٤٨) بألفاظ "... يديخ الأعاديا" وابن الأثير في تاريخه *الكامل في التاريخ* (٨٦/٣).
[4] ج هـ: قوله فلما حلف أي عهد لانه من الحلف بالكسر العهد لا من الحَلِف
[5] ج: القتل.
[6] ط – فيه.
[7] ع ج: فناشدوه.
[8] ج – شدة، صح هـ.
[9] ع ج: من.
[10] هو أبو عمارة، خزيمة بن ثابت بن الفاكه الأنصاري (ت ٣٧هـ/٦٥٧م) المعروف ذو الشهادتين. وكان من كبار جيش علي، فاستشهد معه يوم صفين. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤٨٥/٢-٤٨٦.
[11] ط – بن.
[12] هو أبو الهيثم مالك بن التيهان الأنصاري الأوسي (ت ٢٠هـ/٦٤١م). انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٨٩/١.

بن مسلمة[1] وعمار[2] وأبو موسى الأشعري[3] وعبد الله بن عباس[4] رضي الله عنهم في رجال[5] يكثر عددهم.

وقد بينا أن ليس من شرط[6] صحة الخلافة انعقاد الإجماع، بل هي عقد بعض[7] صالحي الأمة لمن هو صالح لذلك [و]مستجمع[8] الشرائط، انعقدت. وبهذا[9] يجاب عن قول من يقول: إن طلحة والزبير رضى الله عنهما بايعاه كرهًا وقالا: بايعته أيدينا ولم تبايعه قلوبنا. أن إمامته بدون بيعتهما صحيحة. وبهذا أيضا يجابون عن قولهم[10] أن سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأسامة بن زيد ممن يكثر عددهم قعدوا عن نصرته. [...] فإن إمامته انعقدت صحيحة بدون بيعة هؤلاء. على أنه لم يكن من هؤلاء أحد[11] طعن في إمامته، [...] بل قعدوا عن نصرته على حرب المسلمين، حتى قال واحد منهم: لا أقاتل حتى تأتيني بسيف له لسان يعرف المؤمن من الكافر، يقول: هذا مؤمن فلا تقتله، وهذا كافر فأقتله. ولم يقل: إنك لست بإمام واجب الطاعة، [...] بل إنهم لم يأثموا بتركهم نصرته، وإن كان هو إماما، لأنه لم يدعهم إلى الحرب ولم يلزمهم ذلك، بل تركهم وما اختاروا. وكان اختيارهم ذلك بناء على أحاديث رووها عن النبي صلى الله عليه وسلم،[12] فإن سعد بن أبي وقاص

---

[1] جميع النسخ: سلمة. هو أبو عبد الرحمن، محمد بن مسلمة بن سلمة الأوسي الأنصاري (ت ٤٣هـ/٦٦٣م). انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ١٨٩/١.

[2] ج: عماد. هوأبو اليقظان، عمار بن ياسر بن عامر العنسي (ت ٣٧هـ/٦٥٧م). أحد السابقين الاولين. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٤٠٦/١-٤٢٥.

[3] هو أبو موسى، عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري (ت ٤٢هـ/٦٦٢م). الفقيه المقري. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٣٨٠/٢-٣٩٩.

[4] هو أبو العباس، عبد الله بن العباس بن عبد المطلب (ت ٦٨هـ/٦٨٧م). فقيه العصر، وإمام التفسير ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: *سيرأعلام النبلاء* للذهبي، ٣٣٢/٣-٣٥٨.

[5] ع ج: رجالة.

[6] ع هـ: شرائط.

[7] ع – بعض، صح هـ.

[8] جميع النسخ: مستجمع.

[9] ج: ولهذا.

[10] ج - عن قولهم، صح هـ.

[11] ع – احد، صح هـ.

[12] ط: عليه السلام.

قال: «قتال المسلم[١] كفر وسبابه فسوق. ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام».[٢] وروى هو أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم[٣] أنه قال: «ستكون بعدي فتنة، القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها[٤] خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، قال: واراه قال: والمضطجع فيها خير من القاعد»[٥] فقعدوا عن نصرته متأولين لهذه الأحاديث فتركوهم[٦] وما اختاروهم لأنفسهم. فلم يقدح ذلك في إمامته، ولا كانوا هم بذلك مرتكبين مأثما."[٧] وهذا كله معنى قوله في الكتاب.[٨]

[وقوله:] {ثم وقع الخلاف بعد ذلك بأسباب لا معنى لذكرها ههنا لاشتهارها، فلم يوجب ذلك قدحًا فيما انعقد من خلافته} أي ثم وقع[٩] الخلاف بين علي رضي الله عنه وبين سعد بن أبي وقاص وسعد بن زيد وأسامة بن زيد حيث قعدوا عن نصرته، لا باعتبار أنهم لم يروا حقية إمامتِه، بل لما رووا من الأحاديث التي ذكرنا. وتلك الأحاديث كانت هي الأسباب في المخالفة لعلي رضي الله عنه بالقعود عن نصرته. أو أراد بقوله: **{ثم وقع الخلاف بعد ذلك بأسباب}** ما وقع من المخالفة بينه وبين معاوية، وهي قتال أهل الشام بصفين.

وقال المصنف رحمه الله: "أن عليا رضى الله عنه كان هو المحق المصيب والأمر فيه أظهر، فإن عليا رضي الله عنه كان ممن أدخله عمر رضي الله عنه في أهل الشورى فكان ذلك من عمر رضي الله عنه شهادة أنه أحق بذلك ممن نازعه، مع أن المنازعة حدثت بعد انعقاد إمامته وتقرر خلافته، وبيعة غيره وجدت بعد بيعته فلم تكن الثانية منعقدة. ثم لا ارتياب لأحد له **[١٧١ظ]**/ من

---

[١] ع – المسلم، صح هـ.
[٢] *سنن النسائي*، تحريم الدم ٢٧؛ و*مسند أحمد بن حنبل*، ١٠٥/٣.
[٣] ط: عليه السلام.
[٤] ع - فيها.
[٥] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *صحيح المسلم*، الفتن وأشراط الساعة ٣.
[٦] ع ج: فتركه.
[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٨٠/٢-٨٨١.
[٨] أي في تبصرة الأدلة.
[٩] ط: أوقع.

العلم حظ في تفاوت ما بين علي ومعاوية رضي الله عنهما في الفضل والعلم[١] والشجاعة والغناء والسابقة في الإسلام، وإذا كان كذلك[٢] كان خطأ معاوية ظاهرا. إلا أنه فعل ما فعل[٣] أيضا عن تأويل، ولم يصر به فاسقا. ثم لا شك أن من حارب عليا رضى الله عنه من الصحابة ومن غيرهم على التأويل، لم يصر به كافرا ولا فاسقا. ولهذا قال علي رضي الله عنه: إخواننا بغوا علينا. وقال لابن طلحة: أنا وأبوك من أهل هذه الآية ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ[٤] مُتَقَابِلِينَ[٥]﴾[٦] الآية."[٧]

"ثم الدليل على صحة خلافته أن النبي صلى الله عليه وسلم[٨] قال له: «إنك تقتل الناكثين والمارقين والقاسطين.»[٩] وقال عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»[١٠] وقد تمت الثلاثون يوم قتل[١١] هو رضي الله عنه. وقال عليه السلام لعمار رضى الله عنه: «تقتلك الفئة الباغية.»[١٢] وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله عنه. ولو لم يكن علي رضي الله عنه على الحق لما كان من يقاتله باغيا."[١٣] *والله الموفق*. ألا يرام، *استوار*[١٤] *آوردن*.[١٥]

---

[١] ط – والعلم، صح ه.

[٢] ج ه: مسئلة: ثم لا شك أن من حارب عليًّا من الصحابة ومن غيرهم.

[٣] ع - ما فعل، صح ه.

[٤] ع - إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ.

[٥] ع ج – مُتَقَابِلِينَ.

[٦] سورة الحجر، ٤٧/١٥.

[٧] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٨٨/٢.

[٨] ط: عليه السلام.

[٩] ورد الحديث بأسانيد وألفاظ مختلفة في *المستدرك* للحاكم، ١٣٩/٣؛ و*معاني الاخبار* للكلابازي، ١٩٠/١؛ هذه الرواية جائت من عدة طرق عن علي وأبي أيوب الأنصاري وعمار وابن مسعود وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهم وكل هذه الطرق لا يصح منها شيء. انظر: *مجمع الزوائد* للهيثمي، ١٦٩/٧؛ و*مختصر استدراك الحافظ الذّهبي* لابن الملقن، ١٤٩٣/٣؛ و*السلسلة الضعيفة* للالباني، ٥٥٧/١٠.

[١٠] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *سنن الترمذي*، الفتن ٤٨؛ *مسند أحمد بن حنبل*، ٢٢١/٥.

[١١] ع – قتل، صح ه.

[١٢] *صحيح مسلم*، الفتن وأشراط الساعة ١٨.

[١٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٨١/٢-٨٨٢.

[١٤] ط: استوه.

[١٥] أي ألا يرام.

٣.٥. [أصول أهل السنة والجماعة في الإمامة]

"ثم اعلموا أن من أصول أهل السنة[١] والجماعة كف اللسان عن الوقيعة في الصحابة.[٢] وحمل أمرهم على ما يوجب دفع الطعن والقدح عنهم. إذ هم الذين بذلوا أنفسهم وأموالهم، وودعوا الدعة[٣] والراحة، وتحملوا المشاق[٤] العظيمة في نصرة دين الله تعالى. وهم نقلة الدين إلى من بعدهم، وهم المكرمون بصحبة خير البشر ونصرته وإيوائه ووقايته بأنفسهم والجود بمهجهم دونه. ولهذا جعل أبو حنيفة[٥] رحمه الله من شرائط السنة أن لا يحرم نبيذ الجر، لما أن في تحريمه تفسيق كبار الصحابة، لما أنه[٦] ثبت بطريق[٧] لا شبهة فيه[٨] شربهم نبيذ الجر.[٩] ولو كان محرما لأوجب[١٠] ذلك[١١] فسقهم، فكان القول بحرمته موجبا لفسقهم،[١٢] والقول بفسقهم بدعة وخروج عن شرائط أهل السنة والجماعة."[١٣]

"فإن قالوا: إنكم تزعمون أن الوقيعة في الصحابة غير جائزة، ومن طعن فيهم واشتغل بالوقيعة فيهم، فهو[١٤] رافضي. والصحابة رضي الله عنهم طعن البعض البعض، بل قصد البعض

---

[١] ج : مسئلة: أصول أهل السنة والجماعة كف اللسان عن الوقيعة في الصحابة.

[٢] ط: رضي الله عنهم.

[٣] ع ه: الدعوة.

[٤] ج: الشاق.

[٥] ج: مسئلة: جعل أبو حنيفة من شرائط السنة أن لا يحرم نبيذ الجر.

[٦] ع ج ط – انه، ع، صح ه.

[٧] ج - ثبت بطريق.

[٨] ع ج: في.

[٩] ع ج – الجر.

[١٠] ع ج: وجب.

[١١] ط – ذلك.

[١٢] ط: بفسقهم.

[١٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٩٤/٢.

[١٤] ج – فهو، صح ه.

إراقة دم البعض، فصار بعضهم فاسقا بذلك[١] على زعمكم، فصرتم بمنعكم عن الطعن طاعنين فيهم، وهو رفض عندكم، فصرتم على زعمكم رافضة.

قلنا لهم: ما ذكرتم في طعن البعض في البعض، فلم يكن إلا قدر نسبتهم إلى الخطأ فيما ذهبوا إليه بتأويلهم. وما روي أن البعض منهم فسق البعض، بل أكثر ما روي أن عليا رضي الله عنه قال: "فيهم[٢] إخواننا بغوا علينا" وكيف يفسقون؟ وقد مر أنهم صاروا إلى ما صاروا[٣] مجتهدين. ثم الأصل في الاجتهاد[٤] أن كل أمر يحتمل العفو عنه[٥] والإباحة فيه. فمن أخطأ الحق في ذلك بالتأويل والاجتهاد، فهو معذور، إذا بذل مجهوده وأنعم نظره فيما طمع [١٧٢و]/ أن يظفر[٦] فيه بالحق. وكذا كل خلاف بين الصحابة رضي الله عنهم كان من[٧] هذا القبيل، إذ الله تعالى صان صحابة رسول[٨] الله صلى الله عليه وسلم[٩] عن اختلاف يوجب التضليل والتفسيق[١٠] بفضله ورحمته. والقتال كان ليرتفع التباين ويعود إلى الألفة[١١] بعد ما وقع بينهم[١٢] من أسباب التضاغن.[١٣] *والله الموفق*.

---

[١] ع ج: بذلك فاسقا.

[٢] ع ج: فهم، صح هـ.

[٣] ع - إلى ما صاروا، صح هـ.

[٤] ج هـ: مسئلة: هو أصل الاجتهاد.

[٥] ع ط ج – عنه، ع، صح هـ.

[٦] ع: نظر.

[٧] ع – من، صح هـ.

[٨] ط: رسوله.

[٩] ط: عليه السلام.

[١٠] ع: والفسق.

[١١] ج هـ: مسئلة: القتال كان ليرتفع التباين ويعود إلى الألفة.

[١٢] ط: بعضهم.

[١٣] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٩٤/٢-٨٩٥.

٤.٥. [تفضيل أبي بكر رضي الله عنه]

وقوله: ثم [نقول] أفضل الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم[١] **أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم،** والدليل على أن الأفضلية بينهم على هذا الترتيب ما روى سويد بن غفلة[٢] وكثير من الصحابة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم[٣] «ألا إن خير هذه[٤] الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم بالخير حيث هو».[٥]

والدليل من الكتاب على أن أبا بكر رضي الله عنه كان أفضل الأمة قوله تعالى: ﴿إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّهُ﴾[٦] الآية. "في الآية نص أنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم[٧] وأن الله نصره كما نصر رسوله حيث قال: ﴿إن الله معنا﴾[٨] أي بالنصرة ثم "الهاء" في قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلَ اللّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾[٩] عائدة[١٠] إلى المذكور بقوله: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ﴾،[١١] والصاحب كان أبا بكر[١٢] وكانت السكينة[١٣] من الله نازلة عليه، إذ هو الذي كان يحزن وإنزال السكينة تكون على[١٤] من كانت السكينة زائلة عنه، لا على من كانت سكينته[١٥] قائمة. وفي الآية أنه ثاني النبي عليه السلام في الغار،

---

[١] ط: عليه السلام.

[٢] هو أبو أمية، سويد بن غفلة بن عوسجة الجعفي الكوفي، (ت ٨٠هـ/٦٩٩م). انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٦٩/٤-٧٣.

[٣] ط: عليه السلام.

[٤] ع – هذه، صح هـ.

[٥] انظر: *معجم ابن الاعرابي*، ٣٠٢/١؛ *فضائل الخلفاء الراشدين* لابي نعيم الاصبهاني، ٣٦٧/١.

[٦] ﴿إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُواْ السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة التوبة، ٤٠/٩).

[٧] ط: عليه السلام.

[٨] سورة التوبة، ٤٠/٩.

[٩] سورة التوبة، ٤٠/٩.

[١٠] ج: عايد.

[١١] سورة التوبة، ٤٠/٩.

[١٢] ط: رضي الله عنه.

[١٣] ع ج: الآية.

[١٤] ع ج – على، صح هـ.

[١٥] ج: سكينة.

وهو المختار للصحبة. ومثل هذه الخاصيات لم تثبت[1] لأحد من الصحابة رضي الله عنهم وإن جل قدره وعظمت منزلته."[2]

وذكر في *الكشاف* سؤالا وجوابا في قوله: ﴿إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّهُ﴾[3] بقوله: "فإن قلت: كيف يكون قوله: ﴿فقد نصره الله﴾ جوابا للشرط؟ قلت: فيه وجهان، أحدهما:[4] إلا تنصروه فيستنصره من نصره حين لم يكن معه إلا رجل واحد، ولا أقل من الواحد. فدل بقوله: ﴿فقد نصره الله﴾. على أنه ينصره في المستقبل، كما نصره في ذلك الوقت. والثاني: أنه[5] أوجب له[6] النصرة وجعله منصورا في ذلك الوقت، فلن يخذل من بعده."[7] ثم قال: "وقالوا من أنكر صحبة أبي بكر [8] فقد كفر لإنكاره كلام الله تعالى،[9] وليس ذلك لسائر الصحابة رضي الله عنهم."[10]

ثم ذكر المصنف رحمه الله، "أنه رضى الله عنه كان أول الرجال الأحرار إسلاما بلا خلاف بين الأمة.[11] فإن الناس، وإن[12] اختلفوا في ذلك، ولكن الأكثرين[13] على هذا.[14] "وقد قدم حسان بن

[1] ع ج: يثبت.
[2] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٩٧.
[3] سورة التوبة، ٤٠/٩.
[4] ج: إحداهما.
[5] ع ج – أنه، ع، صح هـ.
[6] ع ج – له، ع، صح هـ.
[7] *الكشاف* للزمخشري، ٢٧٢/٢.
[8] ط: الصديق.
[9] ط – تعالى.
[10] *الكشاف* للزمخشري، ٢٧٢/٢.
[11] ط: الائمة.
[12] ع ج - الناس وإن، ع، صح هـ.
[13] ع هـ: الاكثر.
[14] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٩٧/٢-٨٩٨.

ثابت[١] رضى الله عنه إسلام أبي بكر في شعره، وأنشده على رؤس الأشهاد فيهم المهاجرون الأولون، ولم ينكر عليه أحد فقال:[٢]

إِذا تَذَكَّرْتَ شَجْواً مِن أَخي ثِقَةٍ   فَاذكُر أَخاكَ أَبا بَكرٍ بِمَا فَعَلاَ

خَيرُ البَرِيَّةِ أَتقاها وَأَعدَلُها   بعد النَبِيِّ وَأَوفاها بِما حَمَلاَ

الصادق الثاني المحمود بسيرته[٣]   وأول الناس منهم صَدق الرسلا[٤]

وعلى قضية هذا قال أهل العلم: أن من صدّق محمدا صلى الله عليه وسلم بالرسالة ينال أبو بكر مثل ثوابه، لأن النبي صلى الله عليه وسلم[٥] **[١٧٢ظ]/** قال:«من سن سُنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة.»[٦] وأبو بكر رضى الله عنه هو الذي سن السنة الحسنة، وهو تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم،[٧] فيكون له مثل أجر من آمن به إلى يوم القيامة."[٨]

---

[١] هوأبو الوليد، حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، (ت ٦٠هـ/٦٨٠م). الصحابي، شاعر النبي صلى الله عليه وسلم وأحد المخضرمين. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥١٢/٢-٥٢٣.

[٢] ع ج – شعر، ع، صح هـ؛ ط +. الشاعر هو أبو الوليد، حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، (ت ٦٠هـ/٦٨٠م). الصحابي، شاعر النبي صلى الله عليه وسلم وأحد المخضرمين. انظر: *سير أعلام النبلاء* للذهبي، ٥١٢/٢-٥٢٣.

[٣] ج: سرته.

[٤] الأبيات من القصيدة لحسان بن ثابت، من بحر البسيط، وعدد أبيات ٥. هذه الأبيات مذكورة في ديوان حسان بن ثابت بألفاظ مختلفة:

إذا تذكرت شجوًا من أخي ثقة   فاذكر أخاك أبا بكر بما فعلا

التّالي الثاني المحمود شِيمَتُهُ   وأَوّلَ الناس طُرًّا صدق الرسلا

والثاني اثْنين في الغار المنيف وقد   طَافَ العدو به إذ صَعَّدَ الجَبَلا

وكان حِبّ رسول الله قد علموا   من البريّة لم يعدل به رجلا

خير البريّة أتقاها وأرْأفها   بعد النبي وأوفاها بما حملا

انظر: *ديوان حسان بن ثابت*، ص ١٧٩-١٨٠.

[٥] ط: عليه السلام.

[٦] ورد الحديث بألفاظ مختلفة في *صحيح مسلم* ولكن لا يذكر لفظ "إلى يوم القيامة". انظر: *صحيح مسلم*، الزكاة ٢٠، العلم ٦.

[٧] ط: عليه السلام.

[٨] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٩٧/٢-٨٩٨.

٥.٥. [تفضيل عمر رضي الله عنه]

"ثم عمر رضى الله عنه أفضل هذه الأمة بعد أبي بكر رضي الله عنه. وكان هو[١] مكمل عدة[٢] الأربعين، وبه أظهر الله دينه وفرق بين الحق والباطل، ولهذا سمي فاروقا. ثم إن أبا بكر رضى الله عنه قال حين ولاه: "لو سألني الله تعالى يوم القيامة من وليت عليهم؟ لقلت: خيرَ أهلك."[٣] أي خير المؤمنين. وسمع ذلك الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه أحد، فانعقد إجماع الصحابة على ذلك."[٤]

٦.٥. [تفضيل عثمان رضي الله عنه]

"ثم ظاهر مذهب أصحابنا[٥] القول بتفضيل عثمان رضي الله عنه بعد أبي بكر وعمر.[٦] وذهب الحسين[٧] بن الفضل البجلي ومحمد بن إسحق بن خزيمة من أهل الحديث إلى تفضيل علي على عثمان رضي الله عنهما. وتوقف أبو العباس القلانسي في ذلك، وهو يرى إمامة المفضول[٨] جائزة. ومناقبه كثيرة، وبذله الأموال في نصرة دين الله[٩] مشهور، وإقامة النبي صلى الله عليه وسلم[١٠]

---

١ ع – هو.

٢ ط – عدة، صح ه.

٣ *سنن سعيد بن منصور*، ٥١٣٣؛ و*طبقات الكبرى* لابن سعد، ١٩٩/٣؛ و*تهذيب الآثار* لابي جغفر الطبري، ٩٢٥/٢.

٤ *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩٠٩/٢.

٥ ط + رحمهم الله.

٦ ط + رضي الله عنهما.

٧ ع: الحسن.

٨ ع + عليه.

٩ ط + تعالى.

١٠ ط + عليه السلام.

إحدى يديه مقام يد عثمان في بيعة الرضوان معروفة. والأخبار بأن الملائكة عليهم السلام تستحيي من[1] عثمان رضى الله عنه[2] مشهورة."[3]

٥.٧. [تفضيل على رضي الله عنه]

ثم بعد هذه الثلاثة لا كلام لأحد في أن أفضل الأمة بعدهم علي بن أبي طالب رضى الله عنه. ولا أعلم أحدا يمتنع من تفضيل علي رضى الله عنه على جميع أهل زمان خلافته، إذ لم يجتمع في أحد منهم ما اجتمع فيه من العلم والورع والاجتهاد في الدين والشجاعة.[4] *والله الموفق*.

هذا[5] كله مما أشار إليه المصنف رحمه الله في *التبصرة*[6] على وجه التوضيح والتبيين، *وهو حسبي ونعم المعين*.

٥.٨. [حديث تفرق أمتي على ثلاث وسبعين]

ذكر[7] في *الكشاف* في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾،[8] "في الحديث: «افترقت اليهود على إحدى[9] وسبعين فرقة كلها في الهاوية إلا واحدة، وهي الناجية. وافترقت النصارى على اثنتين[10] وسبعين فرقة كلها في الهاوية إلا واحدة. وتفترق[11] أمتي على

---

[1] ط: منه.
[2] ط - عثمان رضى الله عنه.
[3] *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩١٠/٢.
[4] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٩١٢/٢.
[5] ع ط – هذا، صح ه.
[6] انظر: *تبصرة الأدلة* للنسفي، ٨٧٩/٢-٨٨٢.
[7] ع ج: وذكر.
[8] سورة الأنعام، ١٥٩/٦؛ انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٨٢/٢؛
[9] ط: اثني.
[10] ع ج: ثنتين.
[11] ع ج: تفرقت.

ثلاث وسبعين كلها في الهاوية إلا واحدة.»[1] وفي رواية *المصابيح*[2] قالوا: مَن هي يا رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي.[3] وذكر صاحب *الكشاف*[4] قبل هذا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾[5] أي ولا[6] تتبعوا الطرق المختلفة في الدين من اليهودية والنصرانية والمجوسية وسائر البدع عن سبيله عن صراط الله المستقيم، وهو دين الإسلام.[7]

وروى أبو وائل عن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم[8] أنه[9] خط خطا ثم قال: هذا[10] سبيل الرشد. ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا، ثم قال: هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو **[١٧٣و]**/ إليه، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ﴾.[11]

ثم اعلم أن الشيخ الإمام أبا جعفر محمد بن عبد الله السجزِي رحمه الله ذكر في كتاب له مفرد في ذكر أهل الاهواء والبدع. وقال: إن أصول هذه الأهواء كلها ستة أصناف تولدت[12] منهم هذه الأهواء لما أن كل صنف من هذه الأصناف الستة تنشعب على اثني عشر فرعا. وكلهم ضال غاو

---

[1] *الكشاف* للزمخشري، ٨٢/٢-٨٣؛ انظر للحديث: *وسنن الترمذي*، الإيمان ١٨ ؛ *وسنن أبي داود*، السنة ١؛ *وسنن ابن ماجه*، الفتن ١٧؛ وتخريج *أحاديث الكشاف* للزيلعي، ٤٤٧/١.

[2] *مصابيح السنة* للبغوي، ١٦١/١.

[3] *سنن الترمذي*، الأيمان، ١٨.

[4] ع ج ط – صاحب الكشاف، ط، صح ه.

[5] سورة الأنعام، ١٥٣/٦.

[6] ع – ولا، صح ه.

[7] انظر: *الكشاف* للزمخشري، ٨٠/٢.

[8] ط: عليه السلام.

[9] ج- أنه، صح ه.

[10] ط: هذه.

[11] ع ج + الآية. ورد الحديث في *مسند أحمد بن حنبل* بللفظ الآتي: "حدثنا أسود بن عامر، حدثنا أبو بكر، عن عاصم، عن أبي وائل، عن عبد الله، قال: خط رسول الله صلى الله عليه وسلم، خطا بيده، ثم قال: «هذا سبيل الله مستقيما»، قال: ثم خط عن يمينه، وشماله، ثم قال: «هذه السبل ، ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه» ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ﴾" (سورة الأنعام، ١٥٣/٦). انظر: *مسند أحمد بن حنبل*، ٤٣٦/٧.

[12] ج : مسئلة: أصول هذه الاهواء كلها ستة أصناف تولدت.

ومصيرهم إلى النار، إلا أن يرحمهم الله بالتوحيد.[١] أما الأصناف الستة فمعدودة بمتقابلتها فكانت ثلاثا في الأصل أولهم الخارجية والرافضة، وهما متضادان. وثانيهم القدرية والجبرية، وهما متضادان. وثالثهم الجهمية والمرجئية، وهما متضادان. ثم تنشعب كل واحد من هذه الأصناف الستة على اثني عشر صنفا فكان المجموع اثنين وسبعين كلهم في النار. ثم إذا انضم إليها الصنف الناجي من[٢] النار وهم أهل السنة والجماعة كانت الأصناف ثلاثة وسبعين، وهو تأويل ما ذكر في الحديث: «وتفترق[٣] أُمّتي على ثلاث وسبعين كلهم في الهاوية إلا واحدةً»[٤]

ثم مدار كلام الفرقة الخارجية على لعن[٥] علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وتكفيرهم. قالوا:[٦] نحن نتولى[٧] الصهرين يعنون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ونتبرأ من الختنين يعنون عثمان[٨] وعليا[٩] رضي الله عنهما. ولا نرضي بالحكمين يعنون أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص.

ومدار كلام الرافضية[١٠] على لعن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وتكفيرهما وكذلك عثمان رضي الله عنه ويتبرؤن منهم. ومدار كلام القدرية على نفي القضاء والقدر عن الله تعالى في أفعال عبيده وتخليقه تعالى إياها. ومدار كلام الجبرية على نفي الاستطاعة والقدرة عن العباد أصلا ويرون الخلق مجبورين في أفعالهم كما رآءهم القدرية مُخَيّرين في أفعالهم، بل خالقين أفعالهم. ومدار كلام الجهمية على خلق القرآن وتعطيل صفات الرحمن والقول بحدوث أسماء الله تعالى.

---

[١] ع - كلها ستة اصناف تولدت منهم هذه الاهواء لِمَا أن كل صنف من هذه الأصناف الستة تنشعب على اثني عشر فرعًا وكلهم ضال غاوٍ ومصيرهم إلى النار إلاّ أن يرحمهم اللهُ بالتوحيد، صح هـ.

[٢] ط: عن.

[٣] ع ج: تفرق.

[٤] تقدم ذكره ورق ١٧٢ظ.

[٥] ع – لعن، صح هـ.

[٦] ع ج: وقالوا.

[٧] ع هـ: نتبرأ من.

[٨] ع: عليًا.

[٩] ع: وعثمان.

[١٠] ج: الرافضة.

ومدار كلام المرجئية على تعطيل الفرائض والأحكام جملة عن أهل الايمان مع إقرارهم بقدم صفات الله تعالى حيث قالوا: ليس على أهل الإيمان فرض بعد أن آمنوا بالله تعالى. فهولاء أصول أهل الاهواء عصمنا الله تعالى بفضله ومنه عن[1] اتباع أهوائهم والتأسي بآرائهم، وهو المفضل المنان وعليه التكلان.

---

[1] ع ج: من.

[خاتمة الكتاب]

[خاتمة الكتاب]

يقول[١] العبد الضعيف **حسين بن علي بن حجاج بن علي السغناقي** حرسه[٢] الله عما يوجب النقيصة في أولاه ويورث الفضيحة في أخراه، بتاريخ يوم الخميس الثامن[٣] من شهر الله المحرم من شهور **سنة ست وسبعمائة [١٧٣ظ]**/ قد انتهى ما كان يتَدَهْده[٤] فى روعي[٥] قدموس[٦] الأيام ويتزعزع،[٧] في شَراسِفي[٨] طول الأعوام، من حين حفظت ***التمهيد*** وقت التَّرَعْرُع[٩] أو إبَّان[١٠] البلوغ على وجه كنت أختمه كل ليلة بدأ مقرونا بالسبوع، تمنى الظفر[١١] بشرح[١٢] يؤذن بتوثير[١٣] توعيره وتعريف تنكيره وتقييد تنفيره. وما أبصرت أحدا في هذا الغرض ضرب الشتور[١٤] حذار أن يقع بين الرغيف

---

١ ط: قال الشيخ الإمام الاجل الزاهد الرباني والخير الهمام الصمداني شارح المشكلات مبين المفضلات محزن الاسرار والحكم مهذب الاخلاف والشيخ استاذ الائمة المهتدين خسام الملة والدين حسين بن علي السغناقي رحمه الله يقول؛ ع ه: يقول مولانا حسام الدين حسين بن علي بن حجاج بن علي.

٢ ع ج: حرس.

٣ ع ه: الثالث.

٤ ج ه: التدهد: در كرديذن

٥ والروع بالضم: القلب والعقل. يقال وقع ذلك في روعى، أي في خلدي وبالى. انظر: *الصحاح* للجوهري، «روع»، ١٢٢٣/٣..

٦ ع ج ط ه: القدموس بضم القاف، أي القديم؛ ع: قدوس. انظر: *الصحاح* للجوهري، «قدمس»، ٩٦١/٣.

٧ ج ه: الزعزعة تحريك الشيء يقال زعزعته فتزعزع. انظر: *الصحاح* للجوهري، «زعزع» ١٢٢٥/٣.

٨ ع ج ه: الشراسف اطراف الضلع التى تشرف على البطن. انظر: *الصحاح* للجوهري، «شرسف»، ١٣٨١/٤.

٩ ترعرع الصبى، أي تحرك ونشأ. ورعرعه الله، أي أنبته. وشاب رعرع ورعراع، أي حسن الاعتدال في القوام، والجمع الرعارع. انظر: *الصحاح* للجوهري، «رعرع»، ١٢٢٠/٣.

١٠ ج ه: إبّان الشيء بالكسر والتشديد: وقته، يقال كل الفواكه فى إبّانها أي فى وقتها. انظر: *الصحاح* للجوهري، «ابن»، ٣/١٣.

١١ ع ج ط – أيضا، ج صح ه.

١٢ ع: بسرح؛ ج: بسرج.

١٣ أي: تَهْيِيج.

١٤ ج ه: الشتور على وزن الثبور والنوق بين الرغيف وحاجم التنور، مثل يضرب للواقع فى أمر صعب قد التبس به.

وحاجم التنور أو مخافة أن يحتوي[١] في تصرف المصنف[٢] رحمه الله[٣] مثل هذا العالم المعظم مضروبا فيه هذا المثل: "بيضاء لا يُدْجِي سناها العِظْلِم،"[٤] إذ علمه جرى في كل نوع بالتحقيق، وأرى فيه محاسن التدقيق، وأثبت اليد العليا والمنة العظمى لنفسه على العلماء الأجلة بما تنوّق[٥] في تصنيف[٦] *تبصرة الأدلة* حيث أبدى فيه أدلة تقطع نِياط[٧] الخصوم وأفحمهم بأسنة الحجج ذات الكلوم، جزاه الله عنا وعن جميع المسلمين بما يرضاه، وأعلى درجته فى عليين كما يهواه.[٨]

ثم ازدحمت الطلبة فيه[٩] علي بالالتماس ليكونوا ذوي حظ من هذا النوع بالاقتباس. وكنت أتوانا كيلا أكون كمسير البراذين بغير أشواط، وعاطي النفائس بغير أنواط، مع أن في الزلل[١٠] في علم الكلام خوف زوال الإسلام. فلم يفعلوا عما اقترحوا، بل اترضوا ما افتتحوا. فلم يبق لي بد إلا الإقدام في شرح مضايق الكلام. وعن هذا اجترأت فيه ووسعت مضايقه، وقلعت بوائقه وأخذت بيانه من إشارات المصنف رحمه الله، لأنه هو المجمل بتوعيره، وأولى البيان ما أخذ من بيان المجمل، وتفسيره وما أخذ من غيره ذكر نقله فيه. وكذلك[١١] ما ينتحيه[١٢] الفكر ويصطفيه. فلما وفقني الله تعالى مرة بعد أخرى في[١٣] شرح الكتب العظام محاكيا لتداوي الجرح بالدسام[١٤] أو مضاهيا للماء

---

[١] ط: يجتري.

[٢] ط: مصنف.

[٣] ط - رحمه الله.

[٤] ج ه: العظلم الليل المظلم وهو على التشبيه. أي: لا يسوِّد بياضها العظلم وهو نبت يصبغ به يقال: هو النيل ويقال الوسمة والعِظلم أيضا: الليل المظلم وهو على التشبيه يضرب للمشهور لا يخفيه شيء. انظر: *مجمع الأمثال* للميداني، ٩٤/١.

[٥] ع + التنوق.

[٦] ع: تضييق.

[٧] ج ه: النياط التعليق

[٨] ع - ذات الكُلوم جزاه الله عنّا وعن جميع المسلمين بما يرضاه وأعلى درجته فى عليين كما يهواه، صح ه.

[٩] ع ج – فيه.

[١٠] ع ج: الذلل.

[١١] ج: وكذا.

[١٢] ع: منحته.

[١٣] جميع النسخ: على.

[١٤] ج ه: الدسام ما يشتد به الجرح للتداوي.

البارد حين وجده العطشان الراصد حتى[١] وفقت[٢] على صنعه هذا، فسميته:[٣] ***التسديد***[٤] ***في شرح التمهيد*** ليكون اسمه دالا على ما اختصصت فيه بأثر التوفيق على التحقيق الحاصل بعد التحديق. وختمت الكتاب متضرعا إلى الله الكريم الذي هو أرحم الرحمين وداعيا بقولي: توفني [مسلما] وألحقني بالصالحين.

تم املا يوم الخميس الثاني من العشرين من شهر الله المحرم من شهور سنة ست وسبعمائة الهجرة النبوة صلى الله على صاحبها وعلى اله الكرام المنقذين عن السلام .[٥]

---

[١] ج – حتى، صح ه.

[٢] ط: وقفت.

[٣] جميع النسخ: سميته.

[٤] ج ه: التسديد وهو الصواب.

[٥] ط: مع الفراغ من كتابة هذه النسخة مرة ثالثة على يد العبد الضعيف الراجي رحمة ربه اللطيف محمود بن محمد بن حمزة الملقب ؟ غفر الله له ولوالديه واحسن إليهما واليه وقت الضحوة الكبرى في غُرّة ذي القعدة من الشهور الواقعة سنة تسع عشرة وسبعمائة نفعه الله لنا ولجميع المسلمين.

ج: اللهم ارزقنا العلم والعمل لا الجهل والضلال، الحمد لله على اختتامه والصلاة على رسوله محمد واله الكرام والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب. كتبه حسن بن عزيز بن سنجر غفر الله له ولوالديه ولاستاذيه ولجميع المسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات برحمتك يا أرحم الرحمين. وقع الفراغ في شهر صفر في سنة اربعين وسبعمائة.

1.4.1.1. İndeks

الفهارس

- فهرس الآيات المستشهد بها
- فهرس الأحاديث والآثار
- فهرس الأعلام
- فهرس الشعوب والقبائل والأماكن
- فهرس الأديان والفرق والمذاهب والجماعات
- فهرس الأشعار
- فهرس الكتب
- فهرس المصطلحات والأفكار الرئسية
- فهرس الكلمات والجمل الفارسية

فهرس الآيات المستشهد بها

﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾943 ,
﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم منَ النِّسَاء﴾900 ,
﴿فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾665 ,
﴿فَبِأَيِّ آلَاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾490 ,
﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ﴾317 ,
﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعنَّاهُمْ﴾317 ,
﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾742 ,
﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾468 ,
﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا﴾819 ,
﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾783 ,
﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾319 ,
﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾864 ,
﴿فَقَدْ خَانُواْ اللّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾466 ,
﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾485 ,
﴿فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾919 ,
﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لاَ تُنظِرُونِ﴾197 ,
﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُواْ مِنْهُ خَلَصُواْ نَجِيًّا﴾606 ,
﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾484 ,
﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾475 ,
﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾476 ,
﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾491 ,
﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝ قَالَ كَلَّا﴾493 ,
﴿فَلَمَّا جَاءتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ. وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾641 ,
﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾625 ,
﴿فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾802 ,
﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾883 ,
﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِن رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾877 ,
﴿فَمَن لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾623 ,
﴿فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾821 ,780 ,
﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾869 ,
﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾460 ,
﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾490 ,
﴿فَيَكِيدُو لَكَ كَيْدًا﴾197 ,
﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾751 ,
﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾818 ,
﴿قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ﴾884 ,
﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾467 ,
﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا﴾227 ,
﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾466 ,
﴿قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾466 ,
﴿قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾612 ,
﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء﴾499 ,
﴿قُلِ ادْعُوا اللّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾375 ,
﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ﴾233 ,
﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ﴾316 ,
﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾802 ,
﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِندِ اللّهِ﴾803 ,698 ,
﴿قُل لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغَفَرْ لَهُم مَا قَدْ سَلَفَ﴾883 ,
﴿قُل لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ﴾937 ,
﴿قُل لَمْ تُؤْمِنُوا﴾910 ,
﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾283 ,
﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللّهِ﴾921 ,
﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا .إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا﴾694 ,
﴿كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾801 ,
﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾801 ,
﴿كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾356 ,
﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾887 ,
﴿كُن فَيَكُونُ﴾431 ,
﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّة أخرجت للناس﴾195 ,
﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾691 ,
﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾374 ,
﴿لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا﴾948 ,
﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾952 ,
﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾884 ,
﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾190 ,
﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾629 ,
﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾951 ,
﴿لاَ يَيْأَسُ مِن رَوْحِ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾884 ,
﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾789 ,
﴿لأملأنّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِين﴾790 ,789 ,
﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾791 ,
﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾322 ,
﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاء﴾922 ,
﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾567 ,

فهرس الأحاديث والآثار

من قال لا إله إلا الله يُصدّق قلبه لسانَه دخل الجنة869 ،.
من قال :لاإله إلا الله، دخل الجنة. قال :قلت :يا رسول الله وإن زنى وإن سرق، وإنه ردد ذلك حتى قال في الثانية والثالثة، قال :نعم، وإن رغم أنف أبي الدرداء892 ،.
من كنت مولاه فعلي مولاه والرسول عليه السلام مولى الأمة943 ,
من لم يرض بقضائي ولم يشكر لنعمائي ولم يصبر على بلائي فليطلب ربا سوائي811 ,
من مات فقد قامت قيامته841 ,
نضّر الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعَها،341 ,
والله لو منعوني عناقا أو عقالاً مما كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لَقاتلتهم عليه932 ,
والله ما قتلت عثمان ولا مالَأت على قتله227 ,
وتفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين كلهم في الهاوية إلا واحدةً968 ,
وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة .قالوا : من هي يا رسول الله؟ قال :ما أنا عليه وأصحابي843 ،.
وما لم يشأ لم يكن788 ,
يفسح للمؤمن في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه، فيقال له :نَمْ نومة العروس الذي لا يُوقظه إلا أحب أهله إليه، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك842 ،.

فهرس الأعلام

فهرس الشعوب والقبائل والأماكن

فهرس الأديان والفرق والمذاهب والجماعات

فهرس الأشعار

فهرس الكتب

فهرس المصطلحات والأفكار الرئيسية

فهرس الكلمات والجمل الفارسية

1.4.1.2. Şârihin Kaynakları

AKÂİD VE KELÂM

EBÛ HANÎFE, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767), *el-Âlim ve'l-müteallim.*

EBU SELEME, Muhammed b. Muhammed el-Buhârî es-Semerkandî (ö. IV/X. asrın ikinci yarısı), *Cümelü usûli'd-dîn*.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111), *Tehâfütü'l-felâsife.*

LÂMİŞÎ, Ebü's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (ö.VI/XI. yüzyıl başları), *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd.*

NASIRÜDDİN el-BUHÂRÎ, Ebü'l-Kâsım Nasıruddin Muhammed b. Yusuf b. Muhammed b. Ali b. el-Alevî el-Hasenî el-Medenî es-Semerkandî (ö. 556/1161), *el-Misdâk,*

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-din.*

______, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî (ö. 508/1115), *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd.*

RÂZÎ, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî (ö.606/1210), *Kitâbu'l Erbaîn fî usûli'd-dîn.*

SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn.*

______, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî (ö. 580/1184), *el-Kifâye fi'l-hidâye.*

______, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî (ö. 580/1184), *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiyâ.*

SIĞNÂKÎ, Hüsâmeddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sığnâkî (ö. 714/1314), *Dâmiğatü'l-mübtediîn ve nâsıratü'l-mühtedîn.*

SAFFAR EL-BUHÂRİ, Ebû İshâk Rüknüddîn (Rüknülislâm) İbrâhîm b. İsmâîl b. Ahmed ez-Zâhid es-Saffâr el-Ensârî el-Buhârî (ö. 534/1139), *Telhîsu'l-edille li kavâidi't-tevhîd.*

ÜSMENDÎ, Ebu'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyn el-Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/1157 [?]), *Lübâbü'l-kelâm.*

FIRKA VE MEZHEPLER

SİCZÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Abdullah es-Siczî, (ö.?), (Sığnâkî'nin eserinde mezhepler tarihi ile ilgili bolca nakiller yaptığı bir âlim olup eserinin adı hakkında bilgi vermemektedir.)

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal.*

FIKIH VE FIKIH USULÜ

BUHÂRÎ, İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdirreşîd el-Buhârî (ö. 542/1147), *Hulâsatü'l-fetâvâ.*

BUHÂRÎ, Zahîrüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer (ö. 619/1222), *el-Fevâidü'z-zahîriyye şerhu fevâidi'l-Câmii'Sağir li Husâmi'ş-Şehîd.*

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl.*

HÂHERZÂDE, Ebû Bekr b. Muhammed b. Hüseyn b. Muhammed el-Buhârî (ö. 483/1090), *Şerhu Edebi'l-Kâdî.*

LÂMİŞÎ, Ebü's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (ö.VI/XI. yüzyıl başları), *Usulü'l-fikh*

PEZDEVÎ, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Şerhu'l-Câmii's-Sağîr.*

______, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*

RÂMİŞÎ, Hamîdüddin ed-Darîr, Ali b. Muhammed b. Ali er-Râmişî el-Buhârî (ö. 666/1268), *Fevâidü'l-Pezdevî.*

SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl.*

SEMERKANDÎ, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Fetâva'n-nevâzil.*

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), *el-Mebsut.*

______, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), *Usûlü'l-fıkh (Usulü's-Serahsî).*

SIĞNÂKÎ, Hüsâmeddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sığnâkî (ö. 714/1314), *el-Kâfi*

______, Hüsâmeddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sığnâkî (ö. 714/1314), *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye.*

______, Hüsâmeddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sığnâkî (ö. 714/1314), *el-Vâfî fî usûli'l-fıkh.*

ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805), *el-Câmi'u'l-Kebîr.*

______, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805), *el-Câmi'u's-Sağîr.*

TEFSİR

MATÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân.*

NESEFÎ, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî (ö. 537/1142), *et-Teysîr fi't-tefsir.*

SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'an.*

ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî ((ö. 311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh.*

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an haķâiķı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl.*

HADİS

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh.*

BEGAVÎ, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), *Mesâbîhü's-sünne.*

SUBEZMÛNÎ, Abdullah b. Muhammed es-Subezmûnî (ö. 340/952), *Kitabü'l-müsned (Müsnedü Ebî Hanîfe).*

DİL-LÜGAT-EDEBİYAT

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce), *es-Sıhâh fi'l-luğa.*

ESFENDERÎ, Ebu Âsım Ali b. Ömer Halîl el-Esfenderî (ö. 698/1298), *el-Muktebes fi tavdîhi me'l-tebese.*

FÂRÂBÎ, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî (ö.350/961 [?]), *Dîvânü'l-edeb.*

MUTARRİZÎ, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî (ö. 610/1213), *el-Îzah şerhu Makâmâti'l-Harîrî.*

______, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî (ö. 610/1213), *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib.*

RÂZÎ, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004), *Mücmelü'l-lüğa (el-Mücmel fi'l-luğa).*

SIĞNÂKÎ, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sığnâkî (ö. 714/1314), *el-Muvassal fî şerhi'l-mufassal.*

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Mufassal fî sınâati'l-i'râb.*

______, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Müstaksa fi emsâli'l-arab.*

______, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs.*

ZERNÛCÎ, Tâcüddin, en-Nu'mân b. İbrâhim b. Halîl ez-Zernûcî, (ö. 640/1242) *el-Muvaddah fî şerhi Makâmâti'l- Harîrî.*

ZEVZENÎ, Ebû Abdillâh Hüseyn b. Ahmed ez-Zevzenî (ö. 486/1093), *Kitâbü'l-Mesâdir.*

TARİH VE BİYOGRAFİ

İBN HİŞAM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye.*

İCLÎ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî (ö. 475/1082'den sonra), *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb.*

SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166), *el-Ensâb.*

ANSİKLOPEDİK

NESEFÎ, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî (ö. 537/1142), *Matlau'n-nücûm ve mecmau'l-ulûm*

SONUÇ

Türkistan kaynaklı doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin VII./XIII. yüzyılda batıya göç ederek bu coğrafyada ilmî faaliyetlerde bulunmuş önemli temsilcilerinden biri olan Hüsâmeddîn es-Sığnâkî'nin *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd* adlı eserinin tahkikinin ve bu eserden hareketle ilâhiyyat konularının tahlilinin yapıldığı bu çalışmada tarihsel ve düşünsel açıdan önemli bulgulara ulaşılmıştır.

Sığnâkî; kelâm, fıkıh, fıkıh usulü ve Arap edebiyatı üzerine eserler vermiş önemli bir isimdir; nitekim yaşadığı dönemde ve sonrasında imam, şeyh, âlim, allâme gibi çeşitli sıfatlarla nitelenmiş olması onun sahip olduğu ilmi derinliği yansıtmaktadır. Ancak Sığnâkî'yi asıl önemli kılan husus, Orta Asya kaynaklı doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin güçlü bir temsilcisi olması ve ömrünün son yıllarını İslam dünyasının batıdaki önemli ilim merkezlerinde müderrislikle geçirmiş olmasıdır. Bu durum onu, Batıda, Hanefîlik ve Matürîdîlik merkezli ilim faaliyetlerinin merkezine yerleştirmiş, özellikle Merğinânî'nin *el-Hidâye* adlı eserinin icazet silsilelerinin kendisinde toplandığı merkezi bir isme dönüştürmüştür. Bu haliyle Osmanlı ilim geleneğine de doğrudan etkide bulunmuştur.

Bu derecede önemli bir isim olmasına ve içinde bulunduğu Hanefî-Matürîdî gelenekteki merkezi konumuna rağmen, Sığnâkî ve eserlerinin akademik çalışmalara konu olması oldukça geç sayılabilecek bir döneme rastlar. Yine de gelinen nokta itibariyle Sığnâkî'nin en azından öneminin fark edilmiş olması ve bu çerçevede fıkıh ile Arap dili ve edebiyatı alanlarında ortaya koyduğu eserlerin tahlilinin yapılmaya başlanmış olması kayda değerdir. Bu çalışmada, Sığnâkî'nin şimdiye kadar çalışma konusu yapılmamış olan kelâmî yönü ele alınmış, bu haliyle de onun ve görüşlerinin anlaşılması noktasında son zamanlarda oluşan yoğun çaba ve birikime katkıda bulunulması hedeflenmiştir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı muhtasar eserine yazdığı *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd* adlı eseri özellikle bir kelâmcı olarak onun Mâtürîdî kelâmı içindeki yerini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup bir âlim olarak onun, Mâtürîdî geleneğin kendisinden yaklaşık iki yüzyıl önce yaşamış ve bu geleneğin kelamî görüşlerini sistematik hale getirmiş Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi öncü bir ismin eserini şerh mahiyetinde yeniden ele

almış olması, en az azından bu ekolün yaşatılması yönünde kayda değer bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada "şerh" ifadesinin altını çizmek ve bunu özgünlükten uzak gören yaklaşımları tereddütle karşılamak gerekir.

Bu dönemde hem Eş'arî gelenek hem de Mâtürîdî gelenek açısından yoğunluklu bir şerh faaliyeti söz konusudur. Ancak iki gelenek arasında önemli bir farklılık mevcuttur. Özellikle Fahreddin Razi'nin merkezde olduğu Doğu Eş'arî geleneği, kelâmın felsefe ile karışıp eklektik bir yapıya kavuşmasının ardından bir söylem genişlemesine maruz kalmıştır. Eş'arîliğin doğudaki bu çizgisi müteahhirîn yöntemi olarak adlandırılmış ve sonraki süreçte daha derinleşerek varlığını sürdürmüştür. Sadruşşeria gibi sınırlı sayıdaki isimler istisna tutulacak olursa Mâtürîdî âlimlerin, kelâmın söylem değişikliğine uğradığı bu duruma ayak uyduramadıkları söylenebilir. Ancak bu, Mâtürîdî âlimlerin kelâm adına hiçbir şey yapmadıkları şeklinde yorumlanmamalıdır. Mâtürîdî-Hanefî gelenekte kelâm faaliyeti, Nesefî'nin belirlediği sınırlar dâhilinde varlığını sürdürmüş, bu çerçevede daha önceki metinlerin şerh edilmesi şeklinde bir yöntem benimsenmiştir. Bu türden bir yöntem, ilk bakışta bir içe kapanma olarak yorumlanabilir; ancak özüne inildiğinde Mâtürîdî kelam geleneğinin muhafaza edilmesi ve felsefe ile birlikteliği üzerinden bir savrulma yaşamış olan Eş'arî gelenek karşısında özgün kelamî faaliyetin yaşatılması yönünde bir çabayı ihtiva ettiği söylenebilir.

Sığnâkî'nin *et-Temhîd*'e yazdığı *et-Tesdîd* isimli şerh, bu açıdan oldukça önemlidir ve Hanefî-Mâtürîdî çizginin Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşleri merkeze alınmak suretiyle hem bir tespiti, hem de daha muhkem hale getirilmesi yönünde bir çabanın ürünüdür. Bu bakımdan Sığnâkî'nin, geçmiş ile gelecek arasında önemli bir köprü işlevi gördüğü ve Mâtürîdîliğin sonraki sürece taşınmasına aracılık ettiği söylenebilir. Öyle ki Sığnâkî, Ebû Hanîfe ile başlayan Mâtürîdî ile devam edip Nesefî ile sistemleştirilen Hanefî-Mâtürîdî geleneğin öncelikle anlaşılması sonra da geliştirilerek devam ettirilmesi gerektiği kanaatindedir. Onun bu iş için Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi merkezî bir ismin eserini tercih etmiş olması ve şerhin hemen başlangıcında hepsi doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin önemli isimlerinden oluşan ve Nesefî'ye kadar uzanan rivayet zincirini vermesi, hem bir geleneğin yaşatılması, hem de bu geleneğin ileriye taşınması yönünde güçlü bir irade beyanı olarak görülmelidir. Bu nedenle Sığnâkî ve eserleri üzerine yapılacak çalışmalar Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin hem

gerektiği şekilde anlaşılmasına hem de bu düşünce çizgisinin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesine doğrudan katkı sağlayacaktır.

Sığnâkî, eserin hemen başında, fıkıh usûlüne dair yazdığı bir şerh olan *"el-Kâfî"* adlı eserini yazdıktan sonra kelâm ilmine dair bir eser yazmanın lüzumunu hissettiğini ve bu konuda *et-Temhîd* adlı eseri bu iş için çok uygun bir metin olarak gördüğünü belirtir. Dikkat edilirse, Nesefî'nin *et-Temhid*'i onun için bir çerçeve niteliğindedir ve kendi zamanının kelamî söylemine bu asıl metin üzerinden katkıda bulunmak istemektedir. Doğu Eş'arî geleneğin felsefeye sınırsız bir şekilde alan açan kelamî söylemi, özelde felsefeye genelde de kelâma yönelik bir tepkinin oluşmasına yol açmıştır. Sığnâkî'nin kelâm ilminin gerekliliği ve önemine ilişkin tespitleri kelâmdan uzak durmayı öne süren yaklaşımlara bir tepki olarak görülmelidir. Bununla birlikte eserinin muhtevası aynı zamanda felsefîleşmiş bir kelâma da dolaylı bir tepki olarak değerlendirilebilir ve felsefeye müracaat etmeden de kelâm yapılabileceğinin bir ispatı niteliğinde görülebilir.

Kelam konularına kendine özgü yaklaşımıyla farklı bir bakış açısı getirmiş olan Hanefî-Matürîdî geleneği, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkmış Ehl-i Sünnet anlayışının önemli ekollerinden biridir. Kökleri Ebû Hanîfe'ye dayanan bu bakış açısı, tarihi süreç içerisinde İslam dünyasının doğu ve batısında yerleşik talebelerince benimsenerek geliştirilmiştir. Ancak bu değerli gelenek çeşitli sebeplerle ihmale uğramış, onun bir bütün olarak Müslüman aklın inşasında yüklendiği rol ne yazık ki sınırlı ve cılız kalmıştır. Son yüzyıllarda İslam dünyası, içinde bulunduğu sıkıntılarından kurtuluşu bağlamında sürekli bir arayış içindedir. Bu arayış içinde ve Müslüman aklın yeniden inşasında Hanefi-Mâtürîdî geleneğin önemli bir katkı sağlayacağını söylemek mümkündür. Ancak maruz kaldığı ihmaller sebebiyle bu geleneğin kelâmî meselelerle ilgili düşünceleri, temsilcileri ve eserleri hakkında yapılan araştırmaların yeterli ölçüde olduğu kanaatinde değiliz. İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde kütüphanelerde varlığı bilinen ve ihmal sebebiyle göz ardı edilen eserlerin gün yüzüne çıkarılıp akademik dünyanın dikkatine sunulması büyük önem arz etmektedir. Bu noktada tahkik çalışmalarının önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Son yıllarda ülkemizde de tahkik çalışmalarının önemi fark edilmiş, başta Bekir Topaloğlu ve Hüseyin Atay olmak üzere diğer araştırmacılar tarafından yürütülen çalışmalar ve onların teşvikleri bu alana ilgiyi artırmıştır.

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin inşasında önemli bir yere sahip olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* adlı eserinin tek şerhi olan ve Hüsameddin es-Sığnâkî tarafından h. 706/ m. 1306 yılında yazılan şerhini bu düşüncelerden ilham alarak tahkik etmiş ve ilâhiyyat konularını nasıl anlayıp şerh ettiğini tahlil etmiş bulunmaktayız. Şerh bi'l-kavl türü bir şerh/haşiye mahiyetinde olan eserin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde kayıtlı şârihin vefatına en yakın tarihlerde istinsah edilmiş, ilk üç nüshasından hareketle tercihli metot kullanılarak yeni bir metin inşa edilmiş, diğer beş nüshadan da azami ölçüde istifade edilmiştir. *et-Temhîd*'in metninin tespitinde Cîbullah Hasan Ahmed (1986) ve Abdulhay Kabil (1987) tarafından Kâhire'de yapılan tahkik çalışmalarından yararlanılmıştır.

Sığnâkî, şerhi boyunca *et-Temhîd*'in otuz üç fasıldan oluşan bölüm başlıklarına riayet eder. Fasıl başlarında konunun kelâm ilmi içindeki yeri, önceki ve sonraki bölümlerle ilişkisi ve önemi üzerinde durur. Büyük ölçüde Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille* adlı eserini kaynak olarak kullanırsa da, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin doğu koluna mensup birçok âlimin kelâm ve fıkıh ilmine dair eserlerinden istifade ettiği görülür. Usûl-i fıkıh ve fıkha dair eserlerden yaptığı aktarımlar onun bir fıkıh âlimi oluşuyla açıklanabileceği gibi kelâm ile fıkıh/fıkıh usûlü veya asıl ile fer arasındaki ilişkiye bir vurgu olarak da değerlendirilebilir. Nesefî'nin *et-Temhîd*'de işaret yoluyla değindiği konu, kişi ve fırkalar hakkında klasik kaynaklardan yararlanarak bilgiler verir. Kelâm ilminde sıkça kullanılan kelime ve kavramları şiir ve lügatlerden yararlanarak semantik bir tahlile tabi tutar ve öğretici bir üslupla tartışır ve tanımlar. Sığnâkî, bir yönüyle *et-Temhîd*'in metnini kendisine referans alıp şerhi boyunca yararlandığı kaynakları kendine ait bir üslupla harmanlayarak bir kelâm çalışması yapar. Şerhinde akıcılığı ve konu bütünlüğünü sağlamak amacıyla bazan *et-Temhîd*'in metnini kendi ifadeleriyle yeniden kurguladığı da görülür. Zaman zaman "kâle'l- abdu'z-zaîf" tabirini kullanarak kişisel görüşlerini mensubu bulunduğu gelenek çerçevesinde ve kelâm ilmine vukûfiyetini gösteren akılcı bir üslupla dile getirir.

Bu çalışmamızın önemli semerelerinden biri de varlığı ve kendisine aidiyeti, Sığnâkî ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarda, kesin olarak ispat edilememiş olan *Dâmiğatü'l-mübtediîn ve nâsıratü'l-mühtedîn* adlı eserin varlığını ve kendisine aidiyetini tespit etmiş olmamızdır. Bu eser Osmanlı döneminde görülen tasavvuf

geleneğindeki bazı uygulamalara dönük tenkit/tartışmalara ve bu tartışmaların tarihine ışık tutacak niteliktedir.

Bu çalışmanın Hanefî-Matürîdî geleneğinin gerektiği şekilde anlaşılması ve Osmanlı'ya intikal eden boyutunun daha da aydınlatılabilmesi noktasında bir adım olması ve ileride yapılacak diğer çalışmalara bir zemin oluşturması en büyük temennimizdir.

KAYNAKÇA

ABDÜLKÂHİR el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, (thk. Muhammed Osman el-Huşt), Kâhire, 1409/1988.

ABDÜRREZZÂK es-SAN'ÂNÎ, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, (thk. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut, 1983.

ABDÜSSAMED B.MUAZZEL, *Divânü Abdissamed b. Muazzel*, (thk. Züheyr Ârî Zâhid), Beyrut, 1998.

ÂCURRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyn b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî, *eş-Şerîa'*, (thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demici), Riyad, 1420/1999.

ALİ el-KÂRÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Karî el-Herevî, *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa (el-Mevzûâtü'l-kübrâ),* (thk. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut, 1391/1971.

______, *el-Masnû fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû (el-Mevzûâtü's-sugrâ),* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde), Beyrut, 1398.

______, *el-Ehâdîsü'l-kudsiyye*, (thk. Ebu İshak el-Huveyni), Cidde, 1412.

AHMED b. HANBEL, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, Kâhire, (thk. Şuayb el-Arnaût), 14٢١/2001.

ÂMİDÎ, Ebû Sa'd Muhammed b. Ahmed Âmidi, *el-İbâne an serikati'l-Mütenebbi*, (thk. İbrâhim ed-Desûkî Besâtî), Kâhire, 1961.

ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye,* (thk. Muhammed İbrahim Selim), Kâhire, ts.

AYNÎ, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, (nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut, 1420/2000.

BÂBERTÎ, Ekmeleddin, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, Darü'l-Fikr, ts.

BAĞDATLI İSMÂİL PAŞA, Babanzâde, *Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifîn*, Beyrut, 1402/1982.

______, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut, ts.

BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, (thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut, 1407/1987.

BARTHOLD, Wilhelm, *Uluğ Bey ve Zamanı*, (trc. Tahiroğlu Akdes Nimet), İstanbul 1930.

______, *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*, (trc. D. Ahsen Batur), İstanbul 2010.

______, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1990.

______, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (trc. Râgıp Hulûsi Özdem), Ankara 2013.

BEGAVÎ, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, (thk. Züheyr eş-Şâvîş ve Şuayb el-Arnaût), Beyrut, 1403/1983.

______, *Mu'cemü's-sahâbe*, (thk. Muhammedü'l-Emin b. Muhammed), Kuveyt, 1421/2000.

______, *Mesâbîhu's-sünne*, (thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlî, Muhammed Salim İbrâhim Semare, Cemâl Hamdi Zehebî), Beyrut, 1407/1987.

BELÂZÜRÎ, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, (thk. Süheyl Zekkar, Riyaz Zirikli), Beyrut, 1417/1992.

BEŞŞÂR b. BÜRD, Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî, *Dîvânü Beşşâr b. Bürd*, (nşr. şrh. Muhammed Tâhir b. Âşûr), Kâhire, 1386/1966.

BEYÂZÎZÂDE, Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm, (thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şâfiî), Karaçi, 1425/2004.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut, 1424/2003.

______, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, (thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci), Beyrut, 140٨/1988.

______, *es-Sünenü's-sağir*, (thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci), Karaçi, 1410/1989.

______, *Şu'abü'l-îmân*, (thk. Abdü'l-aliy Abdülhamîd Hâmid), Bombay, 1423/2003.

______, *Ma‘rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, (thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci), Kâhire, 1412/1991.

BİRGİVÎ, Takiyyüddin Mehmed b. Pîr Ali (ö. 981/1573), *Dâmiğatü’l-mübtediîn ve kaşifetü butlanü’l-mülhidîn*, (thk. Sultan b. Ubeyd b. Abdullah el-Arabî), Câmiatü Ümmü’l-Kura, Mekke, 1425, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, (thk. Muhammed Züheyr b. Nasır), 1422.

BUHÂRÎ, İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdirreşîd el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, D. İ. B. İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 140.

BUHÂRİ, Zahîrüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer, *el-Fevâidü’z-Zahîriyye*, İstanbul Süleymaniye Ktp., Carullah nr. 668.

CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, (nşr. Mektebetü’l-Hilâl), Beyrut, 1423.

CERÎR b. ATIYYE, Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî, *Divanü Cerîr*, Beyrut, (nşr. Kerem el-Bustânî), 1406/1986.

CEVAD ALİ, *el-Mufassal fî târihi’l-Arab kable’l-İslam*, (nşr. Darü’s-Sâkî), 1422/2001.

CEVHERİ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sıhâh*, (thk. Ahmed Abdüfgafur Attar), Beyrut, 1407/1987.

CÜRCÂNÎ, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta’rîfât*, (nşr. Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye), Beyrut, 1403/1983.

DÂREKUTNÎ, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, (thk. Şuayb Arnaût, Hasan Abdülmün’im Şelebi, Abdüllatif Hırzullah, Ahmed Berhum), Beyrut, 1424/2004.

______, *el-İlelü’l-vâride fi’l-ehâdîsi’n-nebeviyye*, (thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefî), Riyad, 1405/1985.

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, (thk. Hüseyn Selim Esed ed-Dârânî), Riyad, 1412/2000.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, (thk. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut, 1421/2001.

DEMÎRÎ, Ebü'l-Bekā Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ el-Kahirî eş-Şâfiî, *Hayâtü'l-hayevân*, Tahran, 1285.

EBÛ AMR eş-ŞEYBÂNÎ, Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Cîm*, (thk. Abdülkerim el-Azbâvî), Kâhire, 1395/1975.

EBÛ HANÎFE, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kâhire, 1368.

EBÛ SELEME es-SEMERKANDİ, Muhammed b. Muhammed el-Buhârî es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn*, (thk. Ahmet Saim Kılavuz), Bursa, 1409/1989.

EBÜ'L-FETH el-BÜSTÎ, *Divânü Ebi'l-Feth el-Büstî*, (thk. Lütfi Sakal, Düriyye Hatîb), Dımeşk, 1410/1989.

ESFENDERÎ, Ebu Âsım Fahrüddin Ali b. Ömer el-Fâkihi el-Esfenderî, *el-Muktebes fî tavzîhi me'ltebes*, (thk. Mutiullah b. İvaz es-Silmî), Mekkae, 1424, Basılmamış Tez (Doktora).

EBÛ TEMMÂM, Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *Divanü'l-humâse*, (şrh. Ahmed Hasen Besec), Beyrut, 1418/1998.

EBÛ ZÜEYB el-HÜZELÎ, Ebû Züeyb Huveylid b. Hâlid b. Muharris el-Hüzelî, *Dîvânü'l-Hüzeliyyîn*, (nşr. ed-Dârü'l-Kavmiyye), Kâhire, 1385/1965.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*, (tsh. Hellmut Ritter), Wiesbaden, 1400/1980.

EVS b. HACER, Ebû Şüreyh Evs b. Hacer b. Attâb et-Temîmî, *Dîvânü Evs b. Hacer*, (thk. Muhammed Yûsuf Necm), Beyrut, 1400/1980.

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luğa*, (thk. Muhammed İvad Mur'ib), Beyrut, 2001.

FAHREDDİN er-RÂZİ, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî, *Kitâbu'l Erbaîn fî usûli'd-dîn*, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Kâhire, 1982.

______, *Î'tikadâtü fırâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, (thk. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kâhire, 1356/1938.

______, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*, Kâhire, ts.

FÂKİHÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsih*, (thk. Abdülmelik Abdullah Dehiş), Beyrut, 1414.

FARABÎ, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Dîvânü'l-edeb*, (thk. Ahmed Muhtar Ömer), Kâhire, 1399/1979.

FEREZDAK, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî, *Dîvânü'l-Ferezdak*, (tkdm. Ali Fâûr), Beyrut, 1407/1987.

FESEVÎ, Ebû Yûsuf Ya'kūb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh* (thk. Ekrem Ziya el-Umerî), Beyrut, 1401/1981.

FETTENÎ, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Tezkiretü'l-mevzûât*, (nşr. İdâretü't-Tabâati'l-Münîriyye), Kâhire, 1343.

FEYYÛMÎ, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi'ş-şerhi'l-kebîr li'r-Râfiî*, (thk. Hızır el-Cevad), Beyrut, 1987.

GAZZÂLÎ, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (thk. Süleyman Dünya), Kâhire, 1392/1972.

______, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, (nşr. Abdullah Muhammed el-Halîlî), Beyrut, 1424.

HAMÎDÜDDİN ed-DARÎR Ali b. Muhammed b. Ali er-Râmişî el-Buhârî, *Fevâidü'l-Bezdevî*, İstanbul Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1321.

______, *Kitâbü'l-fevâid alâ usûli'l-Bezdevî*, (Bâbü hurûfi'l-meânî-Bâbü'l-icma'), (thk. Seyyid Hüseyn Ahmed Seyyid Eşref Medenî Eşrefî), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1329-1330, Basılmamış Tez (Doktora).

______, *Kitâbü'l-fevâid alâ usûli'l-Bezdevî*, (thk. Âmir Ahmed Câsim en-Nedâvî), Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslamiyye el-Âlemiyye, Amman, 1431/2010, Basılmamış Tez (Doktora).

HÂKİM en-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Beyrut, 1422/2002.

HALLÂL, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *es-Sünne*, (thk. Atiyye Zehrânî), Riyad, 1410/1989.

HALÎFE b. HAYYÂT, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *Kitâbü't-tabakât*, (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut, ١٤١٤/1993.

HAMİDÜDDİN ed-DARÎR, Ali b. Muhammed b. Ali er-Râmişî el-Buhârî, *Kitâbü'l-fevâid alâ usûli'l-Bezdevî*, (Hurufu maani-icma) (thk. Seyyid Hüseyn Ahmed Seyyid Eşref Medenî Eşrefî), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyetü'ş-Şerîa ve'd- Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Mekke, 1429-1430, Yayınlanmamış Tez (Doktora).

______, Fevâidü'l-Bezdevî, İstanbul Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1321.

HASSÂN b. SÂBİT, Ebü'l-Velîd (Ebû Abdirrahmân) Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî, *Dîvânü Hassan b. Sabit*, (şrh. Abdülemir Ali Mühennâ), Beyrut, 1414/1994.

HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (thk. Beşşar Avvad Ma'ruf), Beyrut, 1422/2002.

HÂTİM et-TÂÎ, Ebû Seffâne (Ebû Adî) Hâtim b. Abdillâh b. Sa'd et-Tâî el-Kahtânî, *Dîvânü Hâtim et-Tâî*, (nşr. Dâru Sadr), Beyrut, 1401/1981.

HEYSEMÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, (thk. Husamüddin el-Kudüsî), Kâhire, 1414/١٩٩٤.

______, *Mevâridü'z-zamân ilâ zevâidi İbn Hibbân*, (thk. Huseyn Selim ed-Dârânî, Abduh Ali Kuşek), Dımeşk, 1412/1992.

______, *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris* (thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkırî), el-Medînetü'l-Münevvere, 1413/1992.

IRÂKÎ, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-Irâkî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fî tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-ahbâr*, (nşr. Dârü İbn Hazm), Beyrut, 1426/2005.

İBN ABDÜLBER en-NEMERÎ, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut, 1412/1992.

İBN ABDÜLHAKEM, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem b. A'yen b. Leys el-Mâlikî, Sîretü Ömer b. Abdilazîz alâ mâ revâhü'l-İmâm Mâlik b. Enes ve ashâbüh, (thk. Ahmed Ubeyd), Beyrut, 1404/1984.

İBN ABDÜRABBİH, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-İkdü'l-ferîd*, (nşr. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut, 1404.

İBN ASÂKİR, Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Mu'cemü'ş-şüyûh*, (thk. Vefâ Takiyyüddin), Dımeşk, 1421/2000.

İBN BATTA, Ebû Abdillâh Ubeydullāh b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbanetü'l-kübra=el-İbâne an şerîati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakı'l-mezmûme*, (thk. Rızâ b. Na'san Mu'ti), Riyad, 1988.

İBN DÜREYD, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *el-Cemheretü'l-lüğa*, (thk. Remzi Münir Ba'lebekkî), Beyrut, 1987.

İBN EBÛ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *İlelü'l-hadîs*, (thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd, Halid b. Abdurrahman el-Cerîsî), Riyad, 1427/٢٠٠٦.

İBN EBÛ DÂVÛD, Ebû Bekr Abdullāh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Süneni Ebi Dâvud*, (thk. Şuayb Arnaut), Beyrut, 1430/2009.

İBN EBÛ USAYBİA, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ*, Kâhire, 1299/1882.

İBN EBÛ YA'LÂ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, (thk. Muhammed Hamid el-Fıkî), Beyrut, ts.

İBN EBÜ'l-HADÎD, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebü'l-Hadîd, Şerhu nehci'l-belâga, (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut, 1965.

İBN FÂRİS, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mücmelü'l-lüğa*, (thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan), Beyrut, 1406/1986.

______, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kâhire, 1389/1969.

İBN HACER el-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Telhîsü'l-habîr fi tahrîc-i ehâdîsî'r-Râfiiyyi'l-kebir*, (thk. Ebu Asım Hasen b. Abbas), Kâhire, 1416/1995.

______, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz), Beyrut, 1415.

______, *Lisânü'l-mîzan*, (nşr. Müessesetü'l-A'lemî), Beyrut, 1390/1971.

______, *Tehzîbü't-tehzîb*, (nşr. Dâiratü'l-Maarifi'n-Nizamiyye), Hind, 13٢٦.

______, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Haydarabad, 1392/1972.

İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisi, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*, (nşr. Darü'l-Fikr), Beyrut, 1408/1988.

İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut, 1968-1972.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, Beyrut, 1403/1983.

______, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Kâhire, 1347.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, es-Sîretü'n-Nebeviyye, (thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebî), Kâhire, 1375/1955.

İBN HİŞÂM en-NAHVÎ, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî, Şerhu Şüzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-Arab, (thk. Muhammed Muhyüddin Abdülhamîd), Kâhire, 2004.

İBN İSHAK, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, Siretu İbn İshak, (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut, 1398/1978.

İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Ebü'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımeşkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, (thk. el-Hâfız Abdülalîm Han), Beyrut, 1407.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kâhire, 1418/1997.

______, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, (nşr. El-Matbaatü'l-Huseyniye), Kâhire, ts.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Müntehab mine'l-ehâdîs*, (thk. Ebû Muâz Tarık b. İvazullah b. Muhammed).

______, *et-Tebyîn fî ensâbi'l-Kureşiyyîn*, (thk. Muhammed Nâyif ed-Düleymî), Bağdat, 1402/1982.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, (thk. Servet Ukkâşe, Kâhire, ts.

______, *Uyûnü'l-ahbâr*, (nşr. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi), Beyrut, ts.

______, *eş-Şi'r ve'ş-şuarâ*, (nşr. Darü'l-hadis), Kâhire, 1423.

İBN KUTLUBOĞA, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *Tâcü't-terâcim*, (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Şam, 1413/1992.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, (thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid), 1430/2009.

İBN MÂKÛLÂ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*, (nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut, 1411/1990.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1414.

İBN MÜNKIZ, Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer) Müeyyidüddevle Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr b. Münkız eş-Şeyzerî el-Kinânî el-Kelbî, *Lübâbü'l-âdâb,* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Kâhire, 1987.

İBN NÜCEYM, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, el-Bahrü'r-râik, (nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî), Kâhire, ts.

İBN RÂFİ‘, Ebü’l-Meâlî Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi‘ b. Hicris es-Sellâmî, Müntehabü’l-muhtâr fi târihi ulemâi Bağdâd, (nşr. Abbas b. Muhammed b. Samir Abbas Azzâvî), Beyrut, 1420/2000.

İBN SA’D, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü’t-Tabakâtü’l-kübrâ*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Kâhire, 1421/2001.

İBN SELLÂM el-CUMAHÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî el-Basrî, Tabakâtü fuhûli'ş-şuarâ, (şrh. Mahmûd Muhammed Şakir), Kâhire, 1400/1980.

İBN SÎDE, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, el-Muhassas, (thk. Halil İbrahim), Beyrut, 1417/1996.

İBN ŞÂZÂN en-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî en-Nîsâbûrî, *el-Îzâh*, (thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran, 1984.

İBN ŞEBBE, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhü’l-Medîneti’l-münevvere*, (thk. Fehim Muhammed Şeltut), Cidde, 1399/1973.

İBN TAĞRÎBERDÎ, Ebü’l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf b. Tağrîberdî el-Atâbeki el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *el-Menhelü’s-sâfî ve’l-müstevfî ba’de’l-vâfî*, (thk. Muhammed Muhammed Emin), Kâhire, 1984-1993.

İBN TEYMİYYE, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Der'ü te’âruzi'l-akl ve'n-nakl*, (thk. Muhammed Râşid Sâlim), Riyad, 1411/1991.

İBNÜ’l-A‘RÂBÎ, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-Basrî, *Kitâbü’l-Mu’cem fi’l-hadîs*, (thk. Abdülmuhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Huseynî), Suudi Arabistan, 1418/1997.

İBNÜ’l-CEVZÎ, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-İlelü’l-mütenâhiye fi’l-ehâdîsi’l-vâhiye*, (thk. İrşadülhak es-Aseri), Faysalabad, 1401/1981.

______, el-Muntazam fi târihi’l-mülûk ve’l-ümem, (thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut, 1412/1992.

İBNÜ'l-ENBÂRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, ez-Zâhir fî meânî kelimâti'n-nâs, (thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Beyrut, 1412/1992.

İBNÜ'l-ESÎR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, el-Kâmil fi't-târîh, (thk. Ebû'l-Fedâ Abdullah el-Kâdi), Beyrut, 1407/1987.

______, Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe, (nşr. Dâru İbn Hazm), Beyrut, 2012.

İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemaleddin es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr,* ts.

İBNÜ'l-İMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb, (thk. Mahmud el-Arnaût), Beyrut, 1406.

İBNÜ'l-İMRÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnü'l-İmrânî, el-İnba fî tarihi'l-hulefa, (thk. Kâsım Samerrâî), Kâhire, 1421/2001.

İBNÜ'l-KIFTÎ, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kâhire, 1406/1985.

İBNÜ'l-MURTAZÂ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile*, (thk. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut, 1380/1961.

İBNÜ'n-NEDİM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd), Tahran, 1971.

İBNÜ'l-MÜBÂREK, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Mübârek b. Vâzıh el-Hanzalî el-Mervezî, *el-Müsned*, (thk. Subhi el-Bedri es-Samarraî, Riyad, 1407.

İBNÜ'SALAH, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, *Tabakatü'l-fukahâ eş-Şâfiiyye*, (thk. Muhyüddin Ali Necib), Beyrut, 1992.

İBNÜ'ş-ŞECERÎ, Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî el-Alevî el-Hasenî el-Bağdâdî, *Muhtârâtü şuarâi'l-Arab*, (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut, 1412/1992.

ÎCÎ, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, (nşr. Alemü'l-Kütüb), Beyrut, ts.

İFLÎLÎ, Ebü'l-Kâsım İbrâhîm b. Muhammed b. Zekeriyyâ el-Kurtubî el-İflîlî, *Şerhu şiiri'l-Mütenebbî*, (thk. Mustafa Uleyyan), Beyrut, 1412/1992.

İHSAN ABBAS, *Şi'rü'l-Havâric*, Beyrut, 1974.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve*, (nşr. Dârü'l-Mustafâ), Kâhire, ts.

KÂDÎ İYÂZ, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, Dersaadet, 1312.

KÂDÎHAN, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, D. İ. B. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi nr. 89.

KAFALI, Mustafa, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul 1976.

KALAYCI, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matüridilik İlişkisi*, Ankara, 2013. (Basılmış Doktora Tezi).

KALKAN, C., "Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî Müellifi Hüsâmüddîn Siğnâki ve Eserleri", *Ahmet Yesevî Üniversitesi Türkoloji Araştırma Enstitüsü Dergisi*, № 2 (58), Türkistan, 2012, s. 123-127.

KALKAŞENDÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut, 1400/1980.

KAŞGARLI, Mahmud, *Divan-ı lügati't-Türk*, İstanbul, 1333.

KÂTİP ÇELEBİ, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut, 1402/1982.

KAVUKCÎ, Ebü'l-Mehâsin Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. İbrâhîm et-Trablusî el-Kavukcî, *el-Lü'lüü'l-mersû fî-mâ lâ asle lehû ev bi-aslihî mevzu*, (thk. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut, 1415.

KELBÎ, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Nesebü Mead ve'l-Yemeni'l-kebîr*, (thk. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988.

KEHHÂLE, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Beyrut, ts.

KUREŞÎ, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısrî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakati'l-hanefiyye*, (nşr. Mir Muhammed Kütüphane) Karaçi, ts.

KUTLU, Sönmez, *İmam Matüridi ve Matüridilik –Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Matüridilik Mezhebi-* (Haz. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011.

LÂLEKÂÎ, Ebü'l-Kāsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî et-Taberî er-Râzî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdan el-Gamidi), Riyad, 1423/2003.

LÂMİŞÎ, Ebu's-Sena Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, (thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut, 1995.

______, *Usûlü'l-fıkh*, (thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut, 1995.

LEKNEVÎ, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır, 1324.

MAKDİSÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, Kâhire, 1411/1991.

MAKDİSÎ, Ebu Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisi, *el-Bed' ve't-tarih*, (nşr. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye), Bur Said, ts.

MÂLİK b. ENES, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), Beyrut, 1406/1985.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (thk. Komisyon), İstanbul, 2005-2010.

______ , *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, İstanbul, 2015.

MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, (nşr. Darü'l-Hadis), Kâhire, ts.

MECLİSÎ, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, (nşr. Müessesetü'l-Vefa), Beyrut, 1403/1983.

MERZÜBÂNÎ, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzübânî el-Horasânî el-Bağdâd, *el-Müveşşah fi meâhizi'l-ulemâ ale'ş-şuarâ*, (thk. Muhammed Huseyn Şemsüddin), Beyrut, 1415/1995.

______, *Mucemü'ş-şuarâ*, (tsh. Fritz Krenkow), Beyrut, 1402/1982.

MES‘ÛDÎ, Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes‘ûdî el-Hüzelî, *Mürûcü’z-zeheb ve meâdinü’l-cevher*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kâhire, 1964.

MEYDÂNÎ, Ebü’l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nîsâbûrî, Mecmau’l-emsal, (thk. Muhammed Muhyuddin Abdülhamîd), Beyrut, 1961-1962.

MUTARRİZÎ, Ebü’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî, *el-Muğrib fî tertîbi’l-Mu’rib*, (nşr. Darü’l-Kitâbi’l-Arabi), ts.

______, *el-Îzâh şerhu Makamâti’l-Harîrî*, (thk. Firas Abdurrahman Ahmed en-Neccar), Bağdat, 1425/2005, Basılmamış Tez (Doktora).

MÜHELLEBÎ, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ali b. Muakkil İzzüddin el-Ezdî el-Mühellebî, *el-Meâhiz ala şurrahi divani Ebi’t-Tayyib el-Mütenebbi*, (thk. Abdülaziz b. Nasır el-Mani’), Riyad, 1424/2003.

MÜSLİM b. HACCÂC, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-sahîh*, (thk. Muhammed Fuat Abdülbaki), Beyrut, 1956.

MÜTENEBBÎ, Ebü’t-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu‘fî el-Kindî el-Mütenebbî, *Divanü’l-Mütenebbî*, Beyrut, (nşr. Dârü Beyrut), Beyrut, 1403/1983.

NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, (thk. Hasen Abdülmün’im Şelebi), Beyrut, 1421/2001.

______, *Sünenü’s-suğrâ*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Halep, 1406/1986.

NESEFÎ, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî, *et-Teysîr fî’t-tefsîr*, İstanbul Süleymaniye Ktp. Tarhan Valide Sultan, nr. 15.

NESEFÎ, Ebü’l-Muin, Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhul, *Tebsıratü’l-edille*, (nşr. Claude Salame), Dımeşk, 1993.

______, *Kitâbü’t-temhid li kavaidi’t-tevhid*, (thk. Cîbullah Hasen Ahmed), Kâhire, 1406/1986.

______, *et-Temhid fi usuli’d-din*, (thk. Abdülhay Kâbil), Kâhire, 1407/1987.

______, *Kitâbü’t-temhîd li kavâidi’t-tevhîd*, *Tevhidin Esasları*, (trc. Hülya Alper), İstanbul, 2010.

NEŞVÂN el-HİMYERÎ, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa‘d b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî, *Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm*, (thk. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî, Mutahhar b. Ali el-İryani, Yusuf Muhammed b. Abdullah), Dımeşk, 1420/1999.

NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, (tsh. Hellmut Ritter), İstanbul, 1931.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî =Kenzü'l-vüsûl ilâ marifeti'l-usûl*, (nşr. Mir Muhammed Kütüphane), Karaçi, ts.

______, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, (Kitâbü'l-kefale-Kitâbü'l-gasb arası), (thk. İman binti Salim b. Salih Kâbus), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1429, Basılmamış Tez (Master).

______, *Şerhu'l-Câmii's-sağir*, (Kitâbü'z-zekât-Kitâbü'l-hac arası), (thk. Mey binti Muhammed b. Salih Nâkiru), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1430-1431/2009-2010. Basılmamış Tez (Master).

______, *Şerhu'l-Câmii's-sağir*, (Kitâbü'ş-şuf'a-Mesâili'l-müteferrika arası), (thk. Süreyya binti Said b. Atiyyetullah es-Subhi), Câmiatü Ümmü'l-Kura, Mekke, 1429/2008, Basılmamış Tez (Master).

______, *Şerhu'l-Câmii's-sağir*, (Kitâbü'l-hudud-Kitâbü'l-Buyu'arası), (thk. Nâdiye binti Hâşim b. Abid el-Lihyânî), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1429-1430. Basılmamış Tez (Master).

SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nûruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, (thk. Muhammed Aruçi), İstanbul, 1432/2011.

______, *el-Bidâye fî usûli'd-din*, (thk. Bekir Topaloğlu), Ankara, 2000.

______, *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiya*, (thk. Muhammed Bulut), İzmir, 1401/1981.

SAFEDÎ, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, (thk. Ahmed Arnaut, Türkî Mustafa), Beyrut, 1420/2000.

SAFFÂR, Ebû İshâk Rüknüddîn (Rüknülislâm) İbrâhîm b. İsmâîl b. Ahmed ez-Zâhid es-Saffâr el-Ensârî el-Buhârî, *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, (thk. Angelika Brodersen), Beyrut, 2011/1432.

SAGÂNÎ, Ebü'l-Fezâil Radıyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sagânî, *el-Mevzûât*, (thk. Necm Abdurrahman el-Halef), Dımeşk, 1405.

______, *el-Ubâbü'z-zâhir ve'l-lübâbü'l-fâhir*, (thk. Fîr Muhammed Hasen), 1398/1978.

SÂHİB b. ABBÂD, Ebü'l-Kasım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekanî, *el-Emsâlü's-sâire min şiri'l-Mütenebbî*, (thk. Muhammed Hasen Âl-i Yâsîn), Bağdat, 1385/1965.

SAÎD b. MANSÛR, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *es-Sünen*, (thk. Habîbürrahman el-A'zamî), Bombay, 1403/1982.

SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ aleyh*, (thk. Muhammed Muhyüddin Abdülhamîd), Kâhire 1333/1915.

SEHÂVÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Makâsıdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ale'l-elsine*, (Muhammed Osman el-Haşeb), Beyrut, 1405/1985.

______, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, (nşr. Mektebetü'l-Hayat), Beyrut, ts.

SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, (thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemânî), Haydarabad, 1382/1962.

______, *et-Tahbir fî mu'cemi'l-kebîr*, (thk. Münîre Nâci Sâlim), Bağdat, 1395/1975.

SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, (thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'di), Bağdad, 1987/1407, Matbu tez (Doktora).

SEMERKANDÎ, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Fetâva'n-nevâzil*, (thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed), Beyrut, 1425/2004.

______, *Şerhu Te'vîlâti'l-Ḳurân*, İstanbul Süleymaniye Ktp, Hamîdiye nr. 176.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (nşr. Darü'l-Ma'rife), Beyrut, 1414/1993.

SEYF b. ÖMER, Seyf b. Ömer et-Temîmî, *el-Fitne ve vak'atü'l-cemel*, (thk. Ahmed Râtib Armûş), Beyrut, 1413/1993.

______, *Usûlü'l-fıkh =Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut, 1414/1993.

SIĞNÂKÎ, Hüsamüddin Hüseyn, *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd*, İstanbul Süleymaniye Ktp. Amcazâde Hüseyin No. 309, 706/1306.

______, *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd*, İstanbul Atıf Efendi Ktp. No. 1282, 1+183 yk., 719/1319.

______, *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd*, İstanbul Süleymaniye Ktp. Carullah No. 1207, 1+219+1 yk., 740/1339.

______, *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd*, İstanbul Süleymaniye Ktp. Esad Efendi No. 3893, 214 yk., 706/1306 sonrası.

______, *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd*, İstanbul Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa No. 774, 173 yk., ts.

______, *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd*, İstanbul Süleymaniye Ktp. Carullah No. 516, 157 yk., ts.

______, *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd*, İstanbul Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa No. 407, 265 yk., 1180/1766.

______, *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd*, İstanbul Beyazıt Yazma Eser Ktp. Beyazıt No. 3078, 158 yk., ts.

______, *en-Necâhü't-tâlî tilve'l-merâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1413-1414, Basılmamış Tez (Master)

______, *Kitâbü'l-vâfî fî usûli'l-fıkh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1417/1997, Basılmamış Tez (Doktora).

______, *Kitâbü'l-vâfî fî usûli'l-fıkh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî), Kâhire, 1423/2003, Matbu tez (Doktora).

______, *el-Muvassal fî şerhi'l-mufassal*, (thk. Ahmed Hasen Ahmed Nasr), (İsimler-Kinayeler arası), Câmiatü Ümmü'l-Kura, Mekke, 1419/1998, Basılmamış Tez (Doktora).

______, *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*, (thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit), Riyad, 1422/2001, Matbu tez (Doktora).

______, *en-Nihâye fî şerhi'l-hidâye*, İstanbul Süleymaniye Ktp., Dâmad İbrahim, nr. 611.

______, *en-Nihâye fî şerhi'l-hidâye*, İstanbul Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1980.

______, *en-Nihâye fî şerhi'l-hidâye*, İstanbul Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 166.

SÎRÂFÎ, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, (thk. Taha Muhammed ez-Zeynî, Muhammed Abdülmünim el-Hafâcî), Kâhire, 1324/1955.

SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kâhire, 1413.

SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, (thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut, 1417/1996.

______, *Tabakâtü'l-huffâz*, (nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut, 1403.

______, Buğyetü'l-vuât fî tabakati'l-luğaviyyîn ve'n-nühât, (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Sayda, ts.

ŞAHİN, İbrahim, "Sunakata (Signak) Oykoniminin Geçmişi, Bugünü ve Kökeni Üzerine", *TÜBAR*-XXV-/2009-Bahar, s. 159-172.

ŞÂTIBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, (thk. Selim b. İyd el-Hilalî), (nşr. Darü Affan), 1412/1992.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (nşr. Müessesetü'l-Halebî), ts.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*, (thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemanî), Beyrut, ts.

______, *el-Fethu'r-rabbânî min fetâva'l-İmâm eş-Şevkânî*, (nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), San'a, 1402/2002.

ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, Karaçi, 1411/1990.

______, *el-Câmiu'l-kebîr*, (thk. Ebü'l-Vefa el-Efgânî), 1356/1937.

ŞEYH MÜFÎD, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *Tashîhu'l-i'tikad*, (thk. Huseyn Derkâhî), Beyrut, 1414/1993.

ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut, 1970.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, (thk. Hamdi Abdülmecid Selefi), Kâhire, 1404/1983.

______, *el-Mu'cemü'l-evsat*, (thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Kâhire, ts.

______, *Kitâbü'd-Duâ*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut, 1413.

______, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, (thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, 1405/1984.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târihu'r-rusül ve'l-mülûk*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kâhire, ts.

______, *Tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit an Resûlillâhi sallallâhu aleyhi ve sellem mine'l-ahbâr*, (thk. Mahmud Muhammed Şâkir), Kâhire, ts.

TAŞKÖPRİZÂDE AHMED EFENDİ, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, (nşr. Dârü'l-Kitabi'l-Arabî), Beyrut, ts.

TAYÂLİSÎ, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, (thk. Muhammed b. Abdülmusin et-Türkî), Mısır, 1419/1999.

TEMÎMÎ, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kâhire, 1390/1970.

TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizi*, (thk. Beşşar Avvad Maruf), Beyrut, 1998.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, 1985.

TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul, 1969.

TÜBAR, (Türklük Bilimi Araştırmaları), XXV. 2009-Bahar, 159-172.

ÜMEYYE b. EBÜ's-SALT, Ebü'l-Kasım (Ebû Osmân) Ümeyye b. Ebi's-Salt Abdillâh b. Ebî Rebîa b. Avf es-Sekafî, *Dîvânü Ümeyye b. Ebi's-Salt*, (cem, thk. şrh. Seci' Cemil el-Cübili),

ÜSMENDÎ, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyn el-Üsmendî es-Semerkandî, *Lübâbü'l-kelâm*, (thk. M. Sait Özervarlı), İstanbul, 2005.

VÂHİDÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî*, (nşr. Yâsîn el-Eyyûbî v.dğr.), baskı yeri yok, 1999.

VEKÎ‘, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî‘ ed-Dabbî, *Ahbârü’l-kudât*, (thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâği), Beyrut, 1366/1947.

VELİD KASSAB, *Divanü Abdillah b. Revâha ve dirase fî siretihi ve şi’rihi*, Riyad, 1402/1982.

VEŞŞÂ, Ebü’t-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. İshâk b. Yahyâ el-Veşşâ’ el-A‘râbî, *el-Kitâbü’l-Müveşşâ*, (thk. Kemal Mustafa), Kâhire, 1372/1953.

YÂ’KÛBÎ, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Ca‘fer b. Vehb b. Vâzıh el-Ya‘kûbî, *Kitâbü’l-buldan*, Leiden, 1890.

______, *Târihu’l-Yakûbî*, (nşr. M. T. Houtsma), Leiden, 1883.

YÂKŪT el-HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu’cemü’l-büldân*, Beyrut, 1397/1977.

YARAN, Rahmi, “Sığnâkî” *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 164-166.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Matüridiyye”, *DİA*, Ankara, 2003.

ZEBÎDÎ, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, (nşr. Darü’l-Hidaye), Kâhire, ts.

ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni’l-Ķur’ân ve i’râbüh*, (thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî), Beyrut, 1408/1988.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Mizanü'l-i'tidal fî nakdi'r-rical*, (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut, 1382/1963.

______, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, (thk. Şuayb Arnaût), Beyrut, 1405/1985.

______, *Telhîsu Kitâbi’l-mevzûât li ibni’l-Cevzî*, (thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim b. Muhammed), Riyad, 1419/1998.

______, *el-Müntekâ min minhâci’l-i’tidâl fî nakzi kelâmi ehli’r-Rafzi ve’l-i’tizâl li’bni Teymiyye=Muhtasaru minhâcü’s-sünne*, (thk. Muhibbüddin el-Hatîb), Riyad, 1413/1993.

______, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, (thk. Beşşar Avvad Ma’ruf), Beyrut, 2003.

ZEMAHŞERİ, Ebü’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fî vücûhi’t-tevîl* (nşr. Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), , Beyrut, 1407.

______, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*, (thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Beyrut, ts.

______, *el-Mufassal fî sınâati'l-irâb*, (nşr. Mektebetü'l-Hilâl), Beyrut, 1993.

______, *el-Müstaksâ fî emsâli'l-Arab*, (nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut, 1987.

______, *Rebîu'l-ebrâr ve nusûsü'l-ahbâr*, (thk. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut, 1412/1992.

ZERNÛCÎ, Tacüddin, en-Nu'mân b. İbrâhim b. Halîl ez-Zernûcî, (ö. 640/1242) *el-Muvaddah fî şerhi Makâmâti'l- Harîrî*, Süleymaniye Kütüphânesi, Hamîdiye Bölümü, nr. 1168.

ZEVZENÎ, Ebû Abdillâh Hüseyn b. Ahmed ez-Zevzenî, *Kitâbü'l-Mesâdir*, (thk. Tâki Beyneş), Meşhed, 1374.

ZEYLAÎ, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Tahrîcü'l-ehâdîs ve'l-âsâri'l-vâkıa fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, (thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd), Riyad, 1414.

ZİRİKLİ, Hayrettin, *el-A'lâm Kâmusü Terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut, 2002.

ZÜHEYR b. EBÛ SÜLMÂ, Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) Züheyr b. Ebî Sülmâ (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî, *Divanü Züheyr b. Ebî Sülmâ*, (şrh. ve tkdm., Ali Hasan Fâûr), Beyrut, 1408/1988.

EKLER



Süleymaniye Kütüphanesi Amcazâde Hüseyin Bölümü 309 numaralı nüshanın ilk varağı (1b) 257*187-192*142.



Süleymaniye Kütüphanesi Amcazâde Hüseyin Bölümü 309 numaralı nüshanın son varağı (173b). 257*187-192*142.



Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Bölümü 1207 numaralı nüshanın ilk varağı (1b). 277*189-199*131.

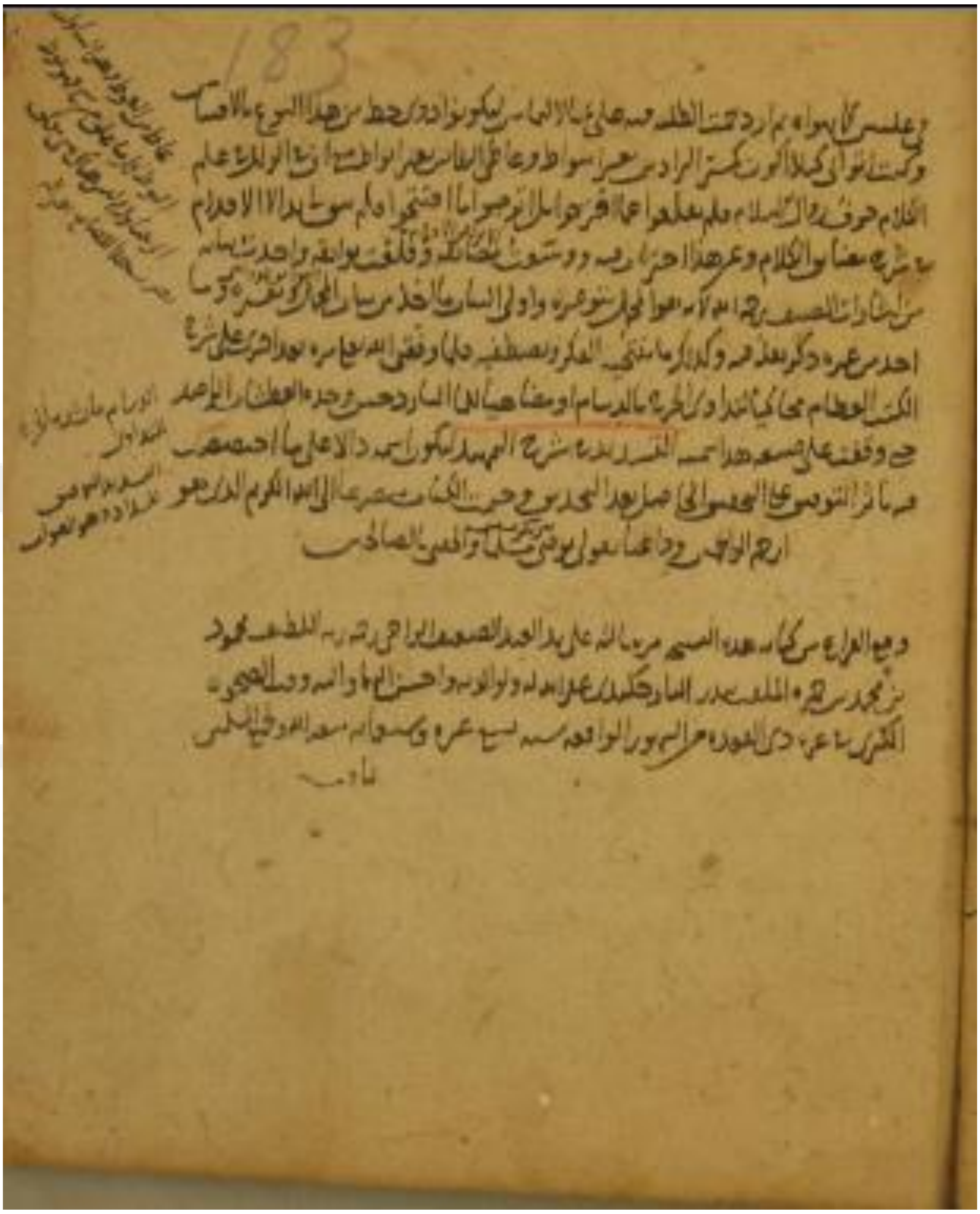


Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Bölümü 1207 numaralı nüshanın son varağı (221a). 277*189-199*131.

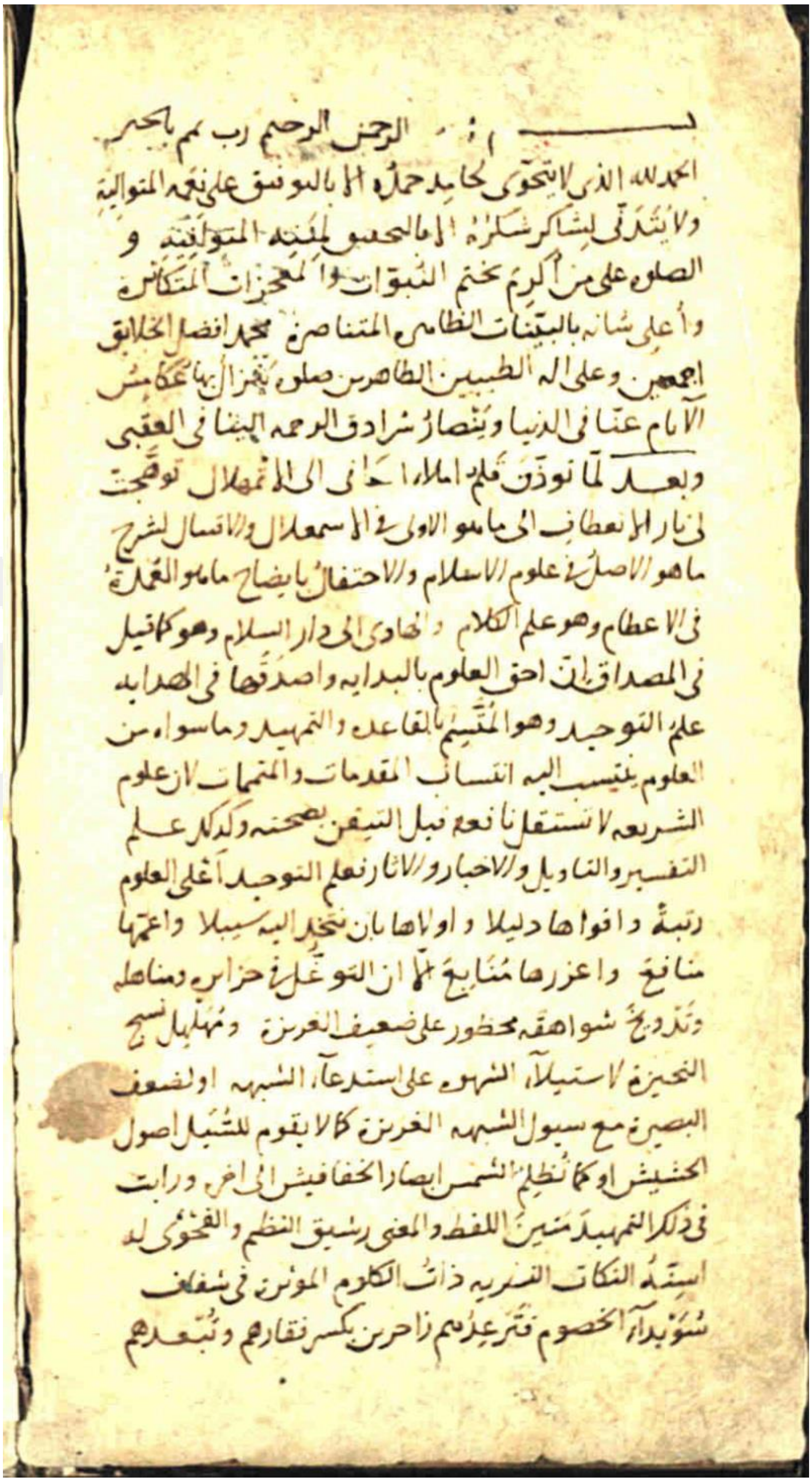


بسم الله الرحمن الرحيم

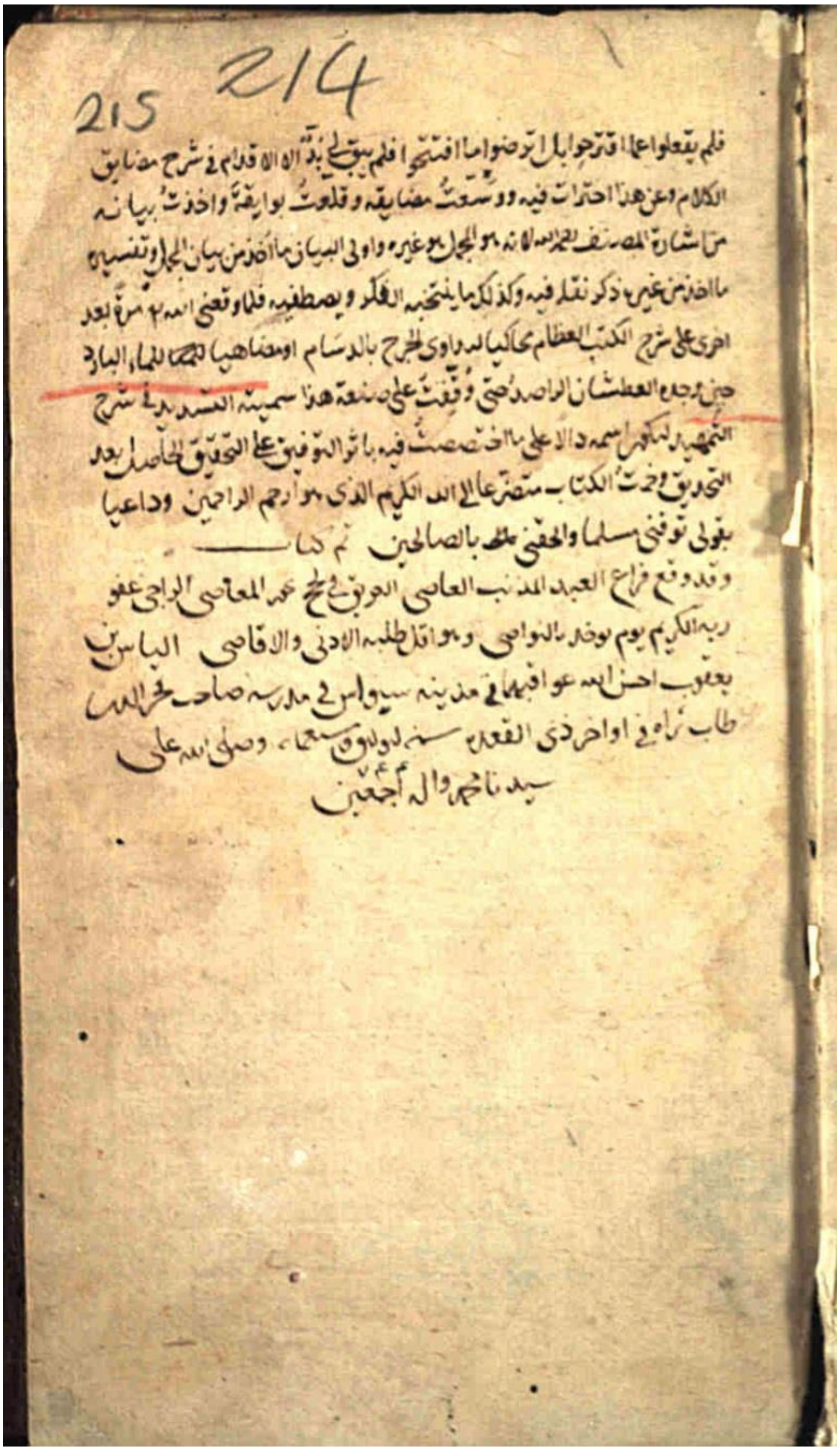
Âtıf Efendi Kütüphanesi 1282 numaralı nüshanın ilk varağı (1b).
175*143-135*105.



Âtıf Efendi Kütüphanesi 1282 numaralı nüshanın son varağı (183a). 175*143-135*105.


بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير
الحمد لله الذي لا يحوي لحامد حمده الا بالتوفيق على نعمه المتوالية
ولا يتأتى لشاكر شكره الا بالتحقيق لمننه المتواترة و
الصلوة على من اكرم بختم النبوات والمعجزات المتكاثرة
واعلى شانه بالبينات الظاهرة المتناصرة محمد افضل الخلائق
اجمعين وعلى آله الطيبين الطاهرين صلوة تنزل بها عكاكيش
الآثام عنا في الدنيا وينصاع سرادق الرحمة الينا في العقبى
وبعد لما نودي قلم املائي احاني الى الانمهال توجهت
بي نار الانعطاف الى ما هو الاولى في الاستعمال والاشتغال بشرح
ما هو الاصل في علوم الاسلام والاحتفال بايضاح ما هو العمدة
في الاعظام وهو علم الكلام الهادي الى دار السلام وهو كما قيل
في المصداق ان احق العلوم بالبداية واصدقها في الهداية
علم التوحيد وهو المتسم بالقواعد والتمهيد وما سواه من
العلوم ينتسب اليه انتساب المقدمات والتتمات لان علوم
الشريعة لا تستقل بانعم نيل اليقين بصحته وكذلك علم
التفسير والتاويل والاخبار والآثار فعلم التوحيد اعلى العلوم
رتبة واقواها دليلا واولاها بان يتخذ اليه سبيلا واعمها
منافع واعزها منابع الا ان التوغل في حزابره ومناهله
والتدرج في شواهقه محظور على ضعيف الغريزة ومهابل نسج
التحيرة لاستيلاء الشهوة على استدعاء الشبهة اولضعف
البصيرة مع سبول الشبهة الغريزة كما لا يقوم للتسبل اصول
الحشيش او كما تظلم الشمس ابصار الخفافيش الى اخره ورايت
في ذلك التمهيد متين اللفظ والمعنى رشيق النظم والفحوى له
اسنة النكات السمهرية ذات الكلوم المؤثرة في شغاف
سويداء الخصوم فتتزعزع زاحرين بكسر نقادهم وتبعدهم

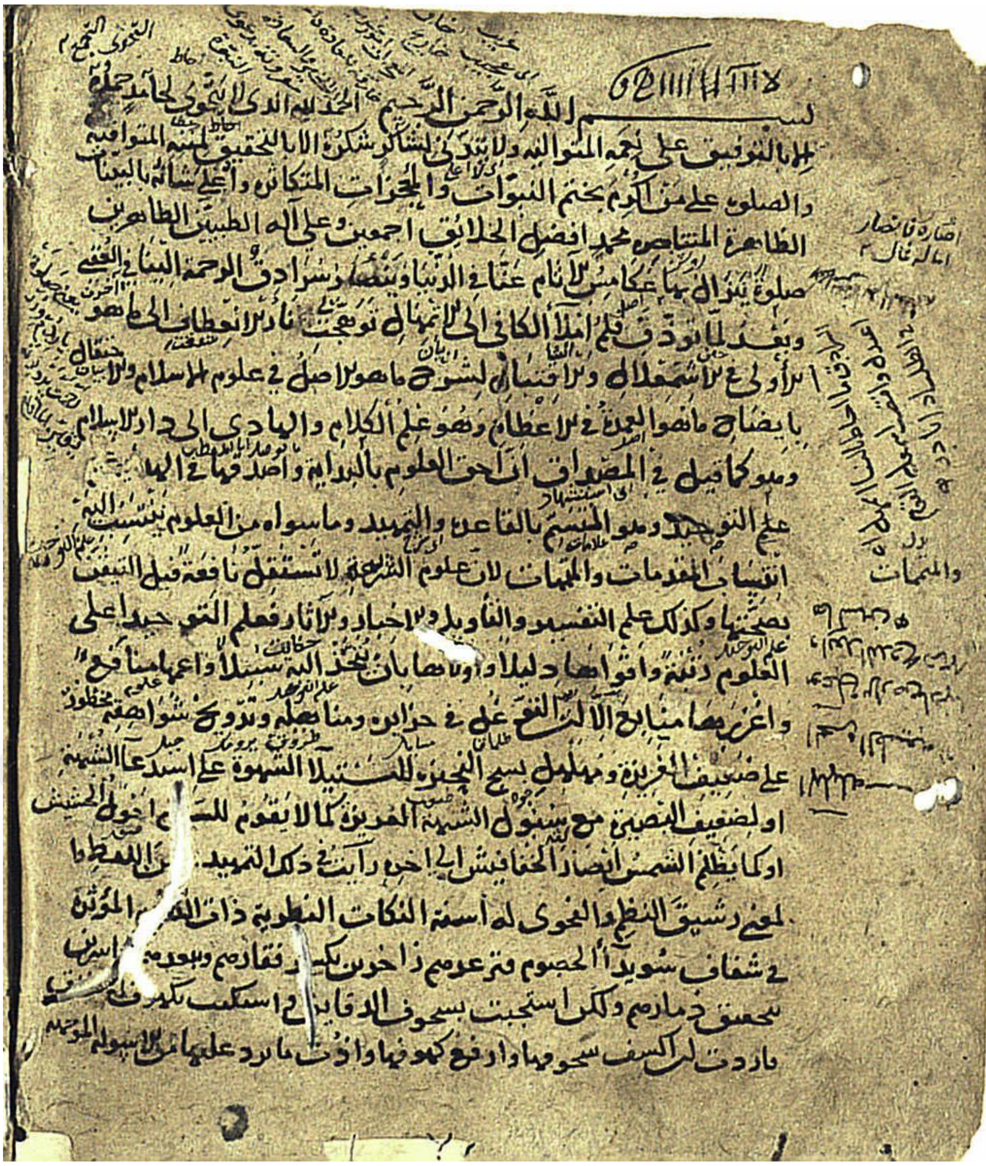
Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü 3893 numaralı nüshanın ilk varağı (1b). 211*116-180*91.



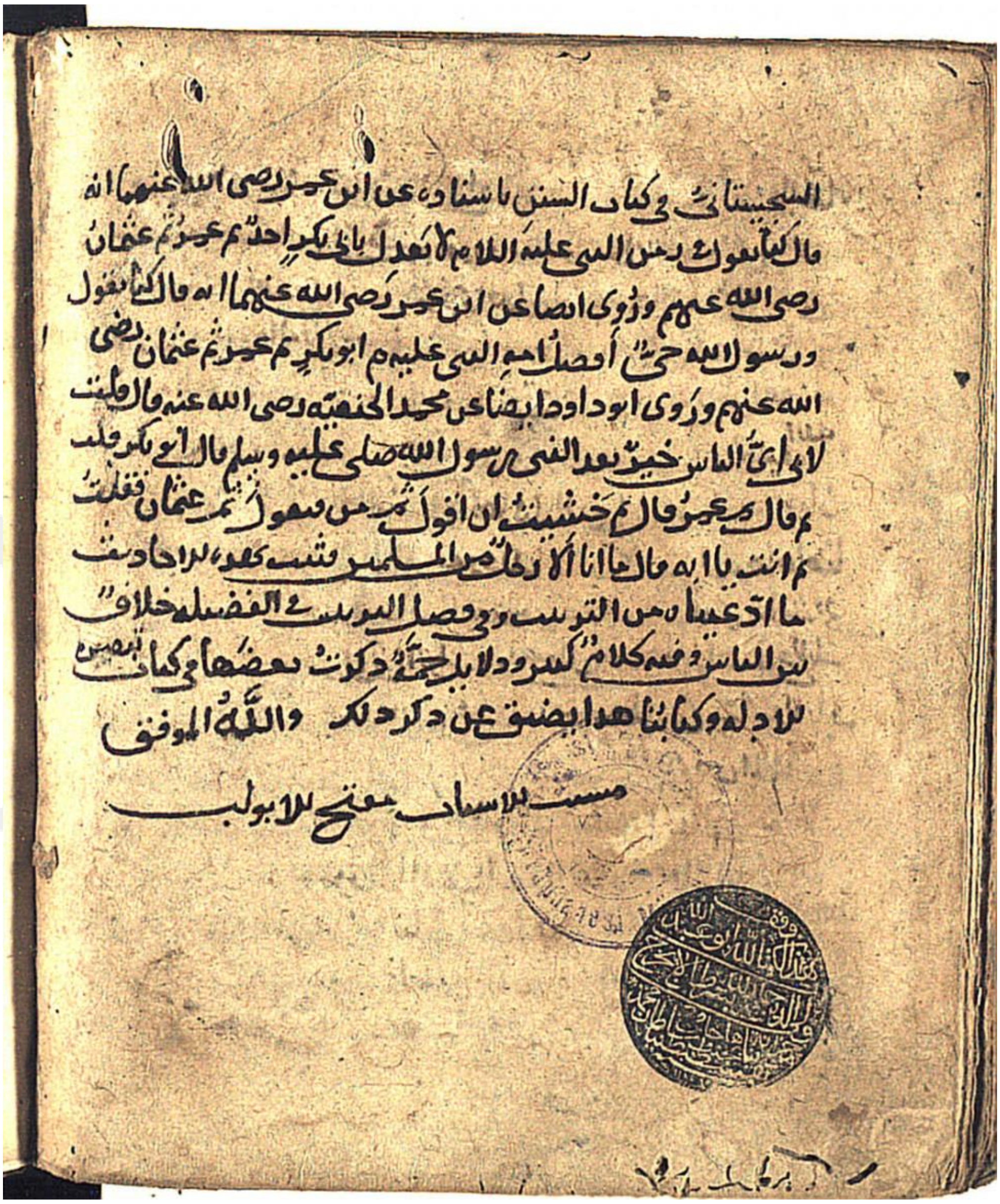
215 214

فلم يفعلوا عما اقترحوا بل ارتضوا بما افتتحوا فلم يبق لي بدّ الا الاقدام في شرح مضايق
الكلام وعن هذا احترازات فيه ووسعت مضايقه وقلعت بوايقه واخذت ببيانه
من اشارة المصنف رحمه الله لانه هو المجمل مع غيره واولى البيان ما اخذ من بيان المجمل وتفسيره
ما اخذ من غيره ذكر نقله فيه وكذلك ما ينتخبه الفكر ويصطفيه فلما وفقني الله مرة بعد
اخرى على شرح الكتب العظام ما كانت له داوي الجرح بالدسام او مضاهيا للمصا للماء البارد
حين رجوع العطشان الواصد حتى وقفت على صنعة هذا سميته التسديد في شرح
التمهيد ليكون اسمه دالا على ما اختصصت فيه باثر التوفيق على التحقيق الحاصل بعد
التدقيق وختمت الكتاب متضرعا الى الله الكريم الذي هو ارحم الراحمين وداعيا
بقولي توفني مسلما والحقني بالصالحين تم كتاب ——
وقد وقع فراغ العبد المذنب العاصي الغريق في لجج المعاصي الراجي عفو
ربه الكريم يوم يوخذ بالنواصي وهو اقل طلبة الادني والاقاصي الياس بن
يعقوب احسن الله عواقبهما في مدينة سيواس في مدرسة صاحب خرالله
طاب ثراه في اواخر ذي القعدة سنة ثلث وثمانين وسبعمائة وصلى الله على
سيدنا محمد واله اجمعين

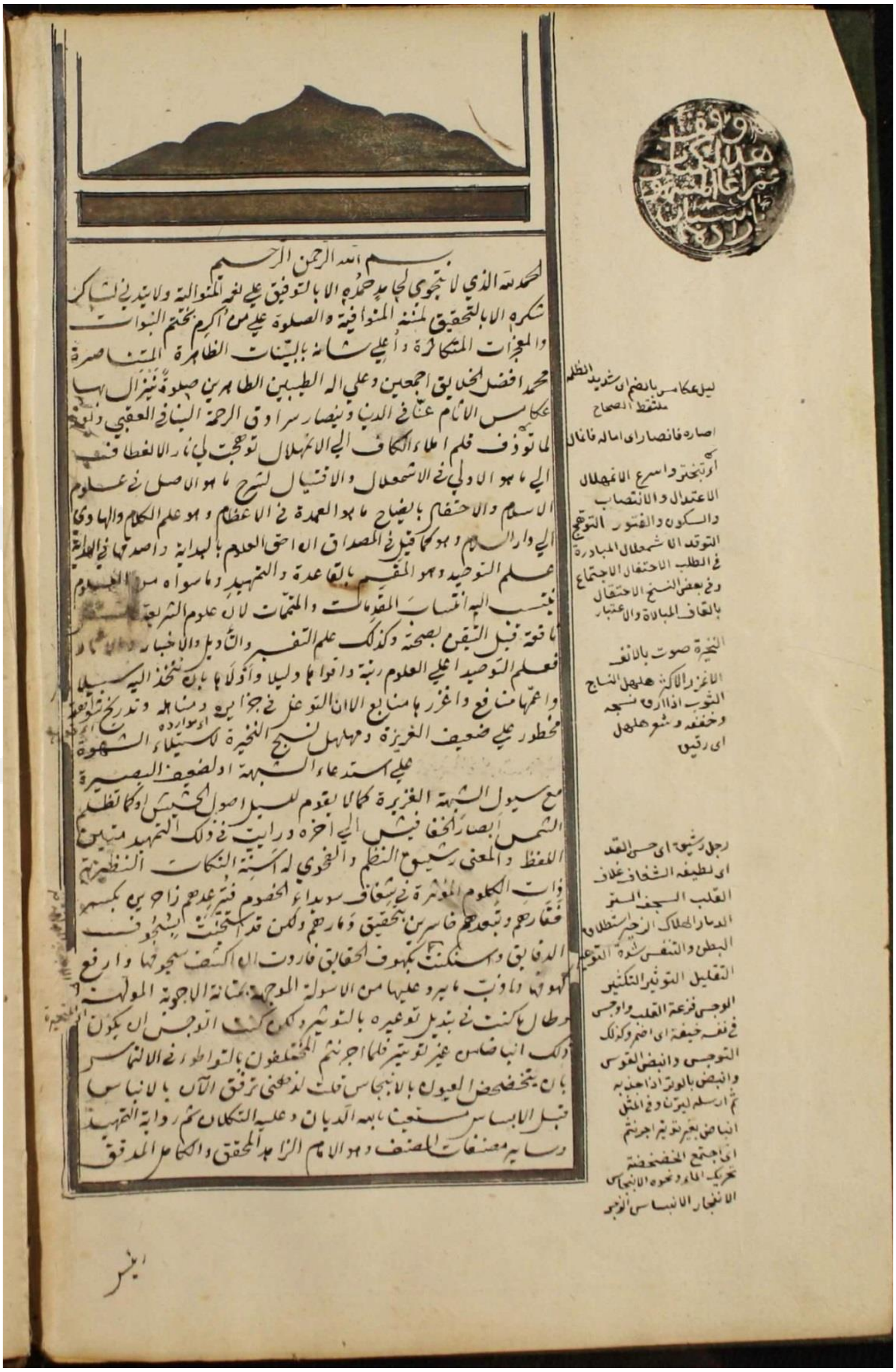
Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü 3893 numaralı nüshanın son varağı (215b). 211*116-180*91.



Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Bölümü 516 numaralı nüshanın son varağı (1b) 175*145-131*106.

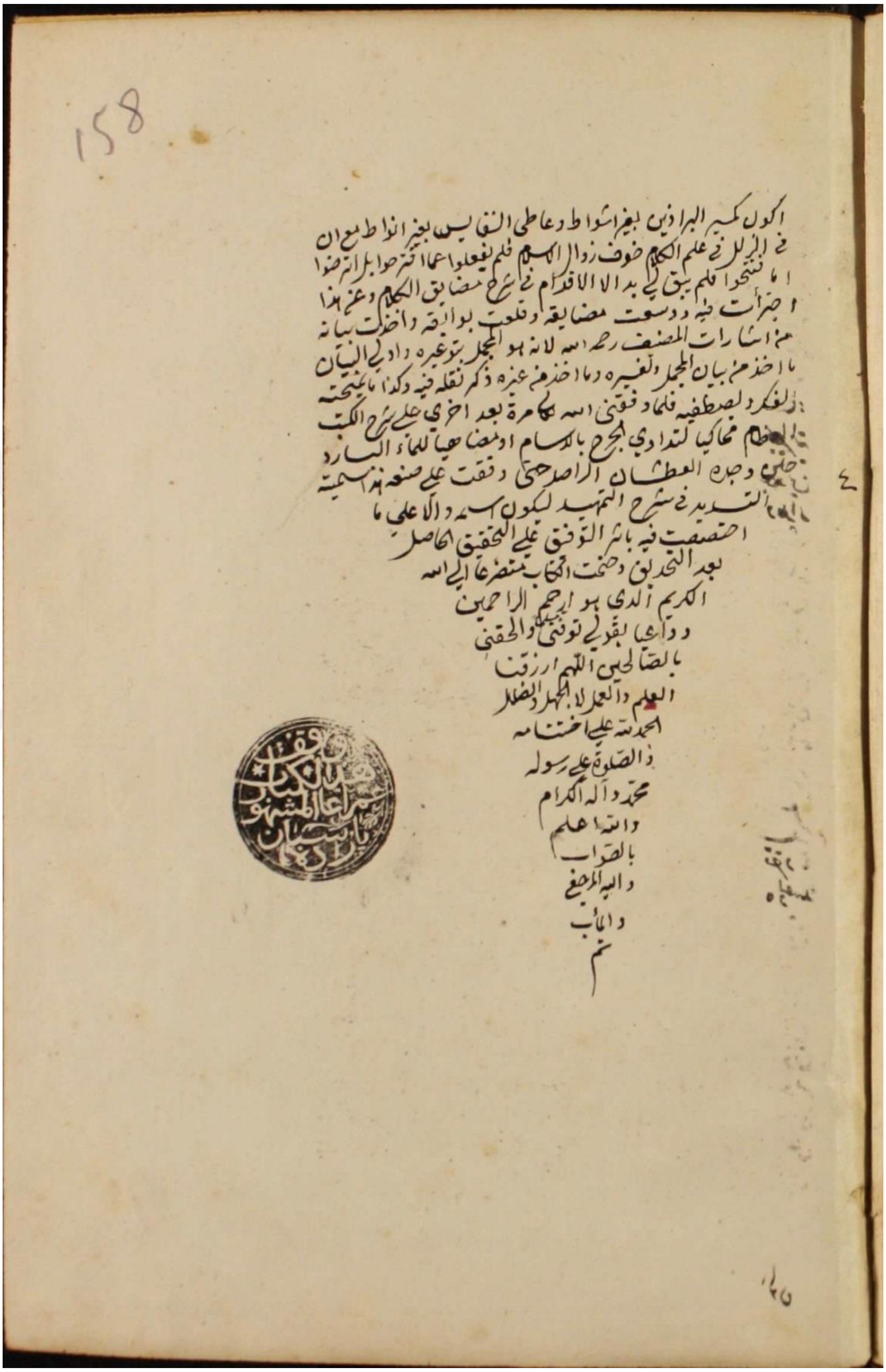


Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Bölümü 516 numaralı nüshanın son varağı (157b). 175*145-131*106.

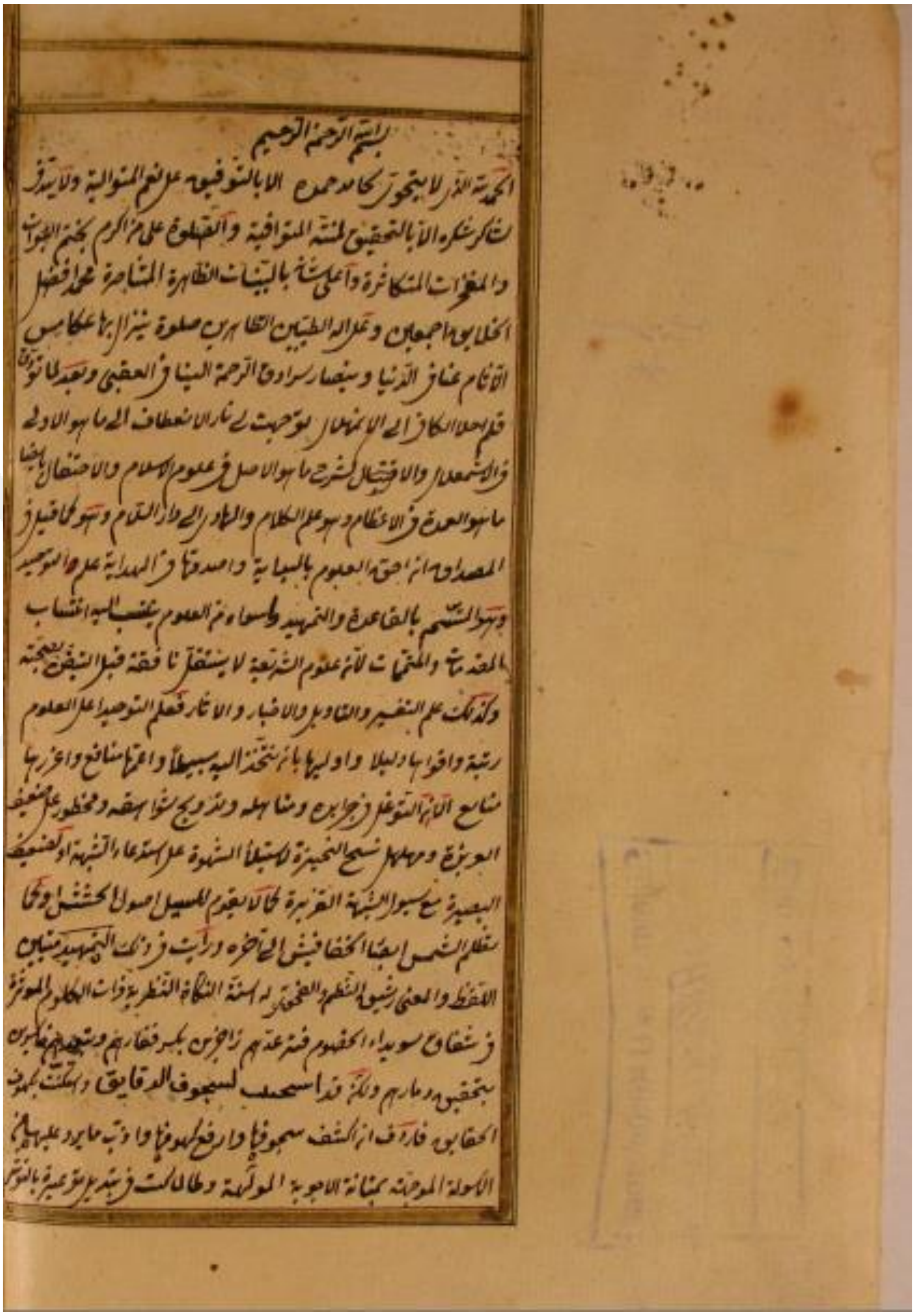


بسم الله الرحمن الرحيم

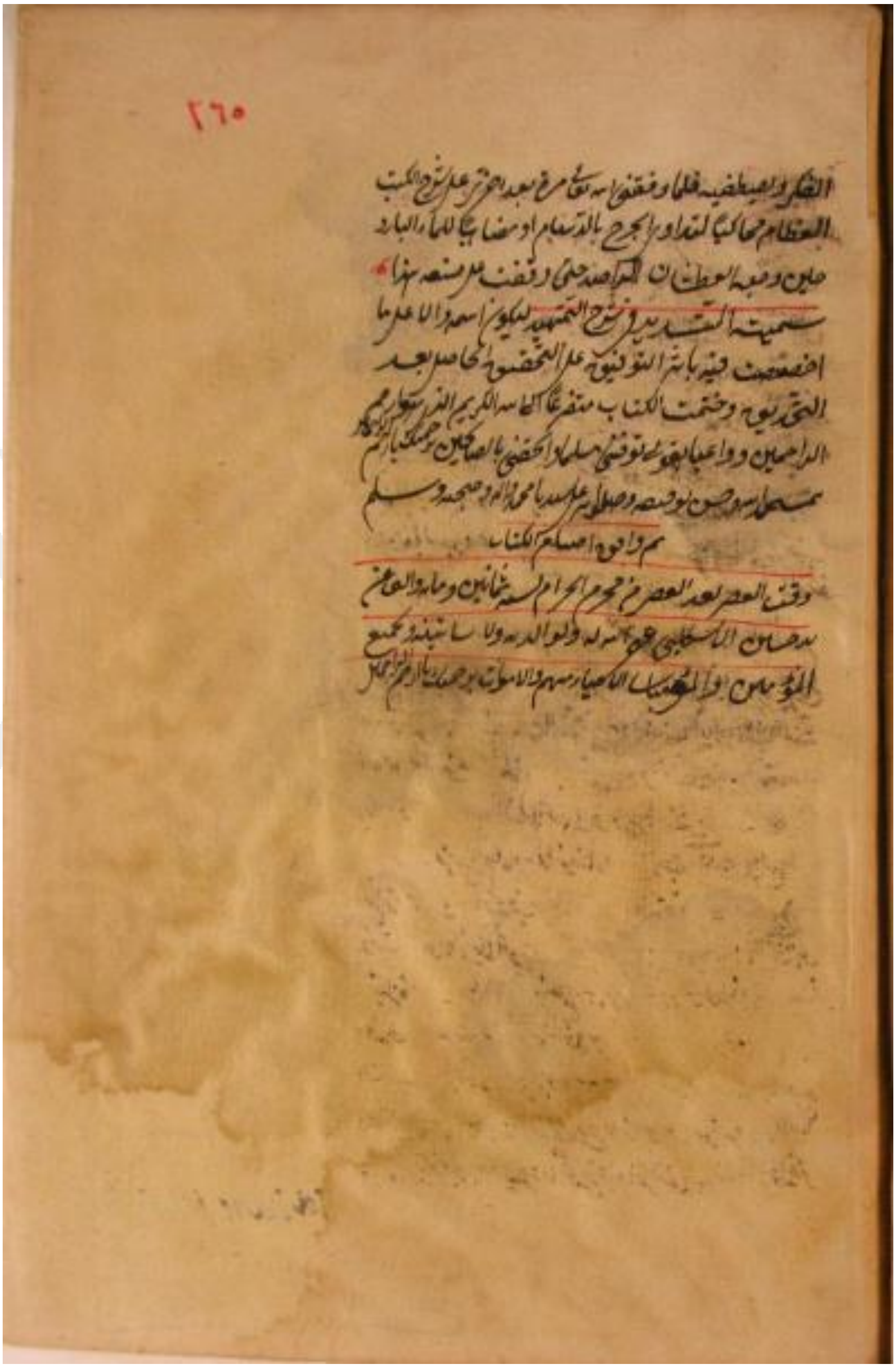
Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi Beyazıt Bölümü 3078 numaralı nüshanın ilk varağı (1b). 275*175; 200*100.


الكون لكسير البراذين بغير أشواط وعاطي النقايس بغير أنواط مع أن
في الزلل في علم الكلام خوف زوال الكلم فلم يفعلوا عما اقترحوا بل أنهم ضنوا
أما نشحوا فلم يبق لي بد إلا الإقدام في شرح مضايق الكلام وعن هذا
اجترأت فيه ووسعت مضايقه وقلعت بوائقه وأخذت بيانه
من إشارات المصنف رحمه الله لأنه هو المجمل بتوغيره وادلى البيان
ما أخذ من بيان المجمل ولغيره وما أخذ من غيره ذكر نقله فيه وكذا ما نتيجته
الفكر ولصطفيه فلما وفقني الله بكامرة بعد أخرى على شرح الكتب
العظام محاكيا لتداوي الجرح بالسام أو منضاحيا للماء البارد
حتى وجد العطشان الزاصد حتى وقفت على صنعة هذه النسخة
التسديد في شرح التمهيد لكون اسمه والا على ما
اختصصت فيه بأثر التوفيق على التحقيق الحاصل
بعد التدقيق وختمت الكتاب متضرعا إلى الله
الكريم الذي هو أرحم الراحمين
وداعيا بقولي توفني مسلما وألحقني
بالصالحين اللهم ارزقنا
العلم والعمل لا الجهل والضلال
الحمد لله على اختتامه
والصلوة على رسوله
محمد وآله الكرام
والله أعلم
بالصواب
وإليه المرجع
والمآب
تم

Beyazit Yazma Eserler Kütüphanesi Beyazit Bölümü 3078 numaralı nüshanın son varağı (158a) 275*175; 200*100.



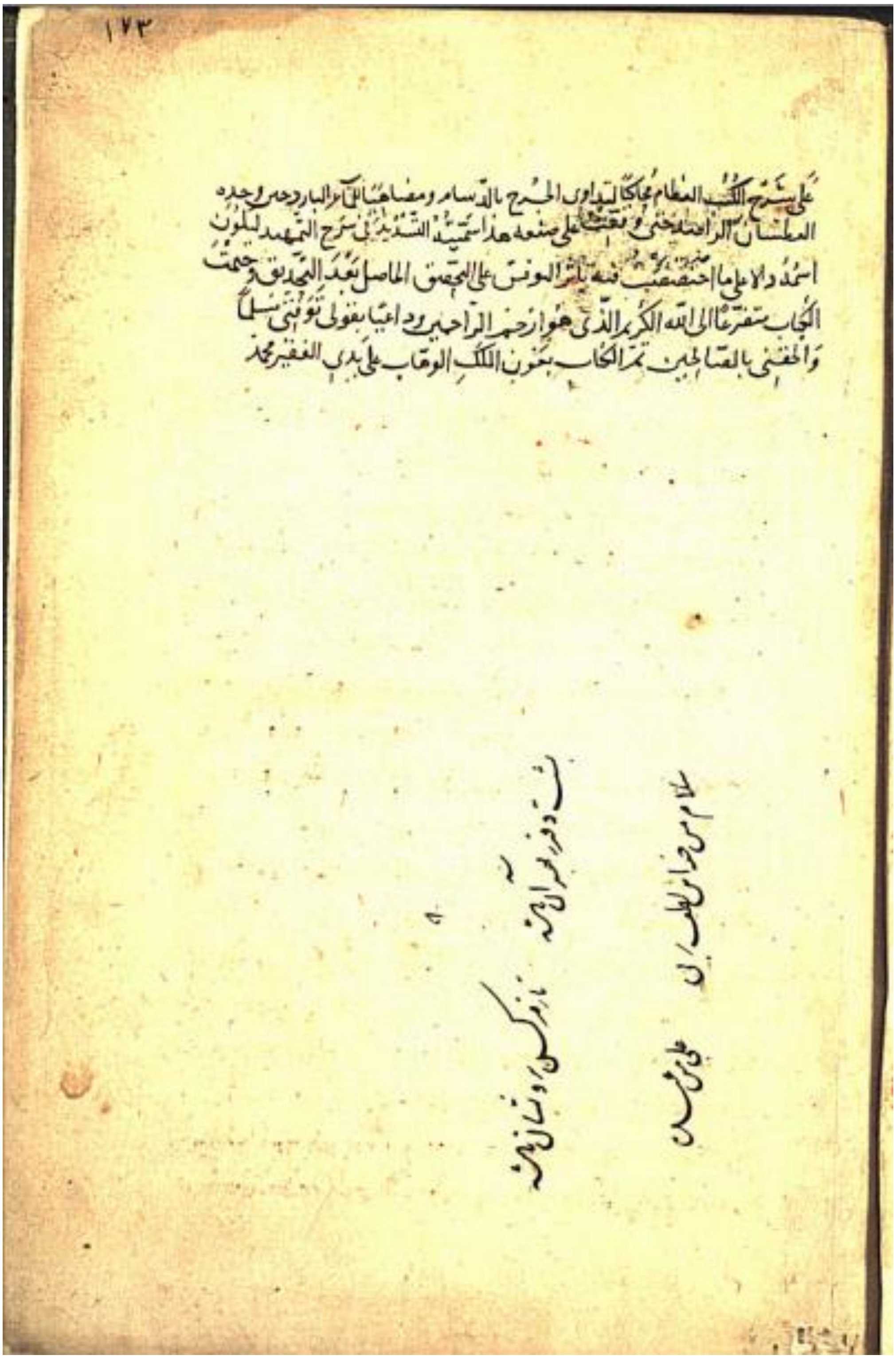
Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Bölümü 407 numaralı nüshanın ilk varağı (1b). 145*207-70*150.



Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Bölümü 407 numaralı nüshanın son varağı (265a). 145*207-70*150.



Ragıp Paşa Kütüphanesi 774 numaralı nüshanın ilk varağı (1b).
223*148-170*100.



Ragıp Paşa Kütüphanesi 774 numaralı nüshanın son varağı (173a).
223*148-170*100.